



Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Département fédéral des affaires étrangères DFAE
Direction politique DP
Secrétariat politique

N° 43

Politorbis

*Zeitschrift zur Aussenpolitik
Revue de politique étrangère
Rivista di politica estera*

www.eda.admin.ch/politorbis

Islam et politique dans les Balkans occidentaux

2/2007

POLITORBIS

Zeitschrift zur Aussenpolitik
Revue de politique étrangère
Rivista di politica estera

N°43 2/2007

<i>Avant-propos</i>	<i>Olivier HAENER</i>	3
<i>Introduction</i>	<i>Bashkim ISENI / Xavier BOUGAREL</i>	5
<i>Entre nationalisme laïc et instrumentalisation des institutions religieuses islamiques</i>	<i>Bashkim ISENI</i>	13
<i>Fin de l'hégémonie du S.D.A. et ancrage institutionnel du néo-salafisme</i>	<i>Xavier BOUGAREL</i>	39
<i>Bibliographie sélective</i>		65
<i>Acronymes</i>		70

Impressum:

Département fédéral des affaires étrangères DFAE
Direction politique
Secrétariat politique
Politorbis
Bernastrasse 28
3003 Bern

Phone: + 41 31 325 81 52

Fax: + 41 31 324 38 39

mailto: politorbis@eda.admin.ch

www.eda.admin.ch/politorbis

Le présent numéro de Politorbis est issu d'une recherche commanditée par le Secrétariat politique du DFAE. L'ambition en est d'éclairer les relations entre l'islam et l'action politique dans les Balkans occidentaux. Cette religion y est en effet une composante traditionnelle depuis la fin du Moyen-âge, non seulement de la vie religieuse, mais également culturelle et sociale pour de nombreux habitants de cette région, et cohabite — avec plus ou moins de bonheur selon les époques — avec le christianisme, qu'il soit catholique, orthodoxe ou, bien plus rarement, protestant.

Si les affiliations religieuses ont indéniablement joué un rôle dans les récentes guerres des Balkans, notamment par leur capacité à marquer des identités collectives et à mobiliser de larges couches de la population, il serait amplement exagéré de parler de guerres de religion. D'autant que, du temps — récent — de la Yougoslavie communiste (1943-1991), une majorité de la population s'identifiait volontiers à l'idéologie athéiste officielle. Il est vrai que le regain d'intérêt pour le fait religieux, tant individuel que collectif, qui a suivi l'effondrement du système édifié par Tito, a coïncidé avec le début d'une décennie de guerres (1991-2001), engendrant de nombreuses interactions entre guerres et religions. Ces dernières ont ainsi été convoquées, entre autres, pour définir des identités collectives, pour distinguer — parmi ces ex-frères en Marx — les nouveaux apôtres de Mahomet de ceux du Christ, à accentuer les différences, voire à justifier l'élimination de son prochain par une prétendue volonté divine.

Cependant, les rapports entre religions ne sauraient se résumer aux manipulations politiques, à leurs dérives exclusivistes, voire guerrières et de nombreux exemples

peuvent être cités où de bonnes relations interreligieuses ont pu être entretenues, ou alors où la religion n'a simplement pas constitué de barrière entre citoyens de confessions diverses, même au plus dur de la guerre. Par ailleurs, les croyants de telle religion n'entretiennent pas forcément les mêmes rapports avec elle ou ne l'impliquent pas de la même manière dans la vie politique, selon leur nationalité, selon les époques ou selon leur lieu de résidence (les différences dans ce domaine entre ville et campagne, entre plaine et montagne, sont à souligner).

Si cette recherche s'est concentrée sur l'islam, c'est notamment en raison du contexte des relations internationales actuelles, qui a concentré l'attention mondiale sur la question du terrorisme d'inspiration islamique, notamment suite aux attentats de septembre 2001 aux Etats-Unis. Toutefois, en ce qui concerne les Balkans, une étude semblable pourrait être menée sur la dimension politique de l'orthodoxie, du catholicisme ou encore du protestantisme, voire de diverses idéologies.

Il s'agissait cependant ici d'approcher une religion autochtone, traditionnellement moins connue en Europe occidentale, au-delà des apports des migrations de la fin du XXe siècle. Pour ce faire, nous avons fait appel à deux spécialistes des évolutions politiques dans les Balkans, M. Bashkim Iseni, spécialiste des questions de nationalisme dans l'aire albanophone et auteur de recherches sur le fait religieux dans cette région, ainsi qu'à M. Xavier Bougarel, connu pour ses travaux sur les évolutions politiques en Bosnie et Herzégovine, et portant notamment sur le facteur religieux.

Le résultat est un panorama riche et différencié des évolutions de l'islam dans les vingt dernières années dans les principales régions des Balkans où il est pratiqué et des interactions et influences mutuelles entre ces contrées. Plus avant, les conclusions

¹ Collaborateur du Secrétariat politique (POL), Département fédéral des affaires étrangères (DFAE) de la suisse

brossent des perspectives quant aux évolutions possibles des relations entre islam et politique, prenant en compte les grands défis auxquels la région est confrontée (statut du Kosovo, intégration européenne etc.). Malheureusement, par économie de temps et de ressources, certaines régions importantes ont dû être laissées de côté, notamment l'Albanie, tout comme l'étude des interactions de l'islam avec les autres religions de la

région ou encore l'approche de ces questions au sein de la diaspora, tout particulièrement en Suisse.

Nous souhaitons que cette étude puisse contribuer à mieux connaître l'une des grandes religions traditionnelles dans cette région d'Europe et l'un des importants facteurs politiques dans les Balkans, dans sa récente, rapide et complexe évolution.

L'objectif de ce dossier est d'apporter un éclairage sur les évolutions de l'islam dans les Balkans occidentaux au cours des deux dernières décennies. Il se focalise sur les populations musulmanes de l'ex-Yougoslavie et s'articule autour de deux études de terrain réalisées au Kosovo, en Macédoine et en Serbie du sud d'une part, en Bosnie-Herzégovine et dans le Sandžak (Serbie, Monténégro) d'autre part. Dans cette introduction, nous reviendrons d'abord sur les caractéristiques historiques de l'islam dans les Balkans, avant de nous intéresser à la place occupée par la religion dans l'identité nationale des populations musulmanes de la région. Puis, après avoir précisé brièvement la signification de certains termes, nous présenterons les principales conclusions pouvant être tirées de ces deux études.

1. L'islam dans les Balkans: approche historique

D'après des calculs effectués sur la base du recensement de 1991, 4'800'000 environ des habitants de la Yougoslavie de l'époque étaient de tradition religieuse musulmane, soit 20% environ de sa population totale. Les Musulmans/Bosniaques¹ étaient environ 2'400'000, concentrés en Bosnie-Herzégovine (1'900'000, soit 44% de la population totale) et dans le Sandžak, région située à la limite de la Serbie et du Monténégro (230'000, soit 52%). Les Albanais de tradition religieuse musulmane² étaient environ 2'100'000, concentrés au Kosovo (1'550'000, soit 80%), en Macédoine (430'000, soit 21%) et dans la vallée de Preševo-Preshevë, en Serbie du sud (70'000, soit 68%). Les Roms de tradition religieuse musulmane, dont le nombre

reste difficile à évaluer (100 à 150'000), étaient surtout présents en Macédoine et au Kosovo.³ Les Turcs étaient présents en Macédoine (100'000, soit 5%) et, de manière plus marginale, au Kosovo (10'000, soit 0,5%). Enfin, en Macédoine au Kosovo, la catégorie nationale «Musulman» recouvrait à la fois des Musulmans/Bosniaques généralement originaires du Sandžak et de petits groupes ethniques slavophones (Torbèches en Macédoine occidentale, Gorans au sud du Kosovo).

1.1. Le processus d'islamisation dans les Balkans ottomans

L'islamisation des Balkans commence avec l'expansion territoriale de l'Empire ottoman aux XIV^e et XV^e siècles. Dans un premier temps, le processus d'islamisation touche les centres urbains, avant de s'étendre aux campagnes et d'entraîner la conversion de villages entiers. Les populations autochtones islamisées sont avant tout albanaises et slaves, mais aussi roms et valaques (aroumaines). A ces populations autochtones s'ajoutent des Turcs et des Circassiens (originaires du Caucase du nord-ouest) venus des parties orientales de l'Empire.

Les causes de l'islamisation font l'objet d'analyses divergentes. L'accent est parfois mis sur les pressions que les autorités

1 Dans la terminologie officielle de la Yougoslavie communiste, le terme «Musulman» (*Musliman*) avec «M» majuscule a une signification nationale, et désigne donc l'ensemble des slaves islamisés de langue serbo-croate quelque soit leur degré de religiosité, alors que le terme «musulman» (*musliman*) avec «m» minuscule a une signification religieuse et désigne donc l'ensemble des fidèles musulmans quelque soit leur nationalité. En 1993, le nom national «Musulman» est remplacé par celui de «Bosniaque» (*Bošnjak*). Celui-ci ne doit pas être confondu avec le terme «Bosnien» (*Bosanac*) qui s'applique à l'ensemble des habitants de la Bosnie-Herzégovine.

2 Environ 5% des Albanais du Kosovo et 30% des Albanais du Monténégro sont de tradition religieuse catholique.

3 En dehors de la Macédoine et du Kosovo, la majorité des Roms des Balkans occidentaux sont de tradition religieuse orthodoxe, catholique ou protestante.

ottomanes auraient exercées pour convertir certaines populations. Il existe bien des cas de conversion forcée, mais les incitations de nature économique ont joué un rôle plus important dans les processus d'islamisation : les musulmans n'étant pas soumis aux mêmes impôts que les non-musulmans, la conversion à l'islam présentait des avantages évidents. C'était aussi un moyen d'ascension au sein de l'appareil administratif et militaire ottoman. Enfin, dans un second temps, les représentants locaux du pouvoir ottoman et les populations locales converties ont contribué à la diffusion de l'islam.⁴

L'islam des Balkans est très majoritairement un islam sunnite rattaché au *madhhab* hanéfite, école juridique officielle de l'Empire ottoman. Mais il se caractérise aussi par une certaine pluralité interne. Les confréries soufies ont joué un rôle actif dans le processus d'islamisation et intégré dans leurs pratiques certains éléments issus d'autres religions. Les principales confréries présentes dans les Balkans sont les Bektachis, particulièrement influents en Albanie, les Halvetis et les Naqshbendis. Selon Michel Balivet, la diversité ethnolinguistique des Balkans et la présence des ordres soufis ont fortement marqué l'islam balkanique dans ses croyances et dans ses pratiques populaires.⁵

1.2. Le statut de l'islam dans les Balkans post-ottomans

Pendant la période ottomane, les musulmans des Balkans s'identifient avec l'Empire et jouissent d'un statut socio-politique supérieur à celui de ses sujets non-musulmans. Avec le reflux de l'Empire ottoman au cours des XIX^e et XX^e siècles, la situation s'inverse. Sauf dans le cas particulier de l'Albanie, ces populations se retrouvent minoritaires au sein de nouveaux Etats balkaniques à majorité orthodoxe et sont l'objet de diverses formes de répression et de discrimination. Ceci a notamment pour conséquence d'importantes vagues d'émigration: entre 1878 et 1945, deux à trois millions de musulmans des Balkans

émigrent vers la Turquie, cette tendance se poursuivant jusque dans les années 1960.

Outre les caractéristiques de l'islam balkanique liées à ses origines ottomanes, son statut minoritaire dans la période post-ottomane explique certaines de ses spécificités contemporaines. Les institutions religieuses islamiques sont en effet placées sous l'autorité directe de ces nouveaux Etats. Par conséquent, elles doivent s'adapter à leur nouveau statut minoritaire et, au-delà, à la modernisation de l'Etat et de la société. Après la Seconde Guerre mondiale, les régimes communistes instaurés dans la plupart des Etats de la région (à l'exception notable de la Grèce) procèdent au démantèlement des institutions religieuses traditionnelles: nationalisation des *waqfs* (fondations religieuses), fermeture des madrasas, suppression des tribunaux chariatiques en Yougoslavie. Dans ce pays, le régime contrôle étroitement la Communauté islamique (*Islamska Zajednica*) qui exerce un monopole sur la vie religieuse musulmane, les confréries soufies étant interdites en 1952.

A partir des années 1960, toutefois, la libéralisation du régime yougoslave permet un renouveau de la vie religieuse musulmane caractérisé notamment par la construction de mosquées, le développement de l'enseignement religieux et la multiplication des publications religieuses en langue locale. Mais ces évolutions ne remettent en cause ni la relégation de la pratique religieuse dans la sphère privée, ni la modernisation et la sécularisation accélérées de la société. Ce n'est donc qu'avec l'effondrement du communisme en 1989/1990 que la religion fera son retour dans la sphère publique et, dans une moindre mesure, dans la vie politique.

2. Islam et identité nationale dans les Balkans occidentaux

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, le passage du système ottoman des *millets* à celui des Etats-nations s'est effectué selon des modalités propres à chaque groupe ethnolinguistique. En particulier, l'articulation entre islam et identité nationale n'est pas la même pour chacun des groupes concernés.

4 Parallèlement, les populations de confession orthodoxe, sont organisées en *millets* (communautés religieuses non-souveraines). Chaque *millet* doit reconnaître l'autorité politique du Sultan, mais organise de manière autonome la vie religieuse, culturelle et éducative.

5 Voir Michel Balivet (1992).

2.1. Islam et identité nationale chez les Albanais

L'identité nationale des Albanais est construite autour de la langue, de l'idée d'origine illyrienne des Albanais et de certaines figures historiques mythiques. Issus de trois, voire quatre communautés religieuses (musulmans sunnites, musulmans bektachis, catholiques et orthodoxes), les promoteurs du nationalisme albanais voient la religion comme un facteur de division, et insistent donc sur la langue comme élément fédérateur. Pour eux, c'est un moyen de s'opposer au processus de centralisation (et de turcisation) amorcé dans l'Empire ottoman au milieu du XIX^e siècle, et de protéger les contrées albanaises des visées expansionnistes des nouveaux Etats balkaniques.

Entre les guerres balkaniques (1912-1913) et la Seconde Guerre mondiale (1941-1945), les Albanais restés en dehors de l'Albanie organisent la résistance armée des «*kaçaks*» et demandent leur rattachement à l'Albanie. C'est à cette période qu'est créé le «Comité Kosova». Les Albanais n'étant pas de langue et de culture slaves, ils sont difficilement assimilables dans le Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes créé en 1918 (et rebaptisé Royaume de Yougoslavie en 1929) et subissent une forte répression. Celle-ci pousse de nombreux Albanais à émigrer vers la Turquie, alors même que des colons serbes et monténégrins sont installés au Kosovo et en Macédoine.

Sur le plan éducatif, le pouvoir serbe impose la fermeture des écoles en langue albanaise. Cette politique se solde par une alphabétisation très faible de larges couches de cette population et par la faiblesse des élites politiques et intellectuelles. Les seules institutions d'enseignement autorisées sont les écoles religieuses, islamiques ou catholiques. Des enseignants musulmans sont envoyés de Bosnie-Herzégovine afin de favoriser l'assimilation de la population albanaise, mais ce projet échoue du fait du développement d'un système parallèle d'enseignement en langue albanaise au sein même de ces institutions. Celles-ci servent en outre de plateformes de diffusion pour les idées nationalistes albanaises.

Suite à l'incorporation des populations albanaises dans la Yougoslavie communiste,

d'importantes politiques de modernisation et d'intégration sont lancées à partir des années 1960 dans l'aire culturelle albanaise, et plus particulièrement au Kosovo. Ceci entraîne une sécularisation rapide de ces populations et l'émergence de nouvelles élites politiques et intellectuelles qui animent les manifestations de 1968 et 1981 au Kosovo. Les revendications des manifestants portent sur l'amélioration des conditions de vie, un meilleur statut politique des Albanais, une reconnaissance de la langue et de la culture albanaise au sein de la fédération yougoslave.

Compte tenu de l'histoire contemporaine des Albanais de l'ex-Yougoslavie, un constat s'impose: même si cette population est en grande majorité musulmane sunnite et même si l'islam et le catholicisme sont des marqueurs identitaires importants par rapport aux populations slaves orthodoxes, les références à l'islam restent marginales dans les discours et les actions du mouvement nationaliste albanais.

2.2. Islam et identité nationale chez les Musulmans/Bosniaques

Suite à l'occupation de la Bosnie-Herzégovine par l'Empire austro-hongrois en 1878, les Musulmans/Bosniaques comprennent que, pour assurer leur survie, ils doivent maintenir de bonnes relations avec le nouveau pouvoir central. Dans leur grande majorité, toutefois, ils rejettent le projet austro-hongrois de créer une nation bosniaque englobant les trois communautés musulmane, orthodoxe et catholique. L'islam constitue dès lors un refuge identitaire pour une population qui parle le serbo-croate mais revendique une identité distincte de celle des Serbes orthodoxes et des Croates catholiques. En effet, celle-ci est l'objet d'une tentative de captation identitaire de la part des nationalistes serbes et croates, qui la qualifient de «Serbes de confession islamique» ou de «Croates de confession islamique» et cherchent ainsi à légitimer leurs prétentions territoriales sur la Bosnie-Herzégovine.

Après l'intégration de la Bosnie-Herzégovine au sein du Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes, les élites traditionnelles musulmanes/bosniaques se regroupent au sein de l'Organisation musulmane yougoslave (*Jugoslovenska muslimanska organizacija* –JMO). La JMO soutient l'idée

de «yougoslavisme» afin de se protéger des visées assimilationnistes serbes et croates. Lors du partage du territoire de la Bosnie-Herzégovine entre la Serbie et la *banovina* de Croatie en 1939, les dirigeants serbes et croates déniaient aux Musulmans/Bosniaques tout rôle politique et toute identité spécifique. Dès lors, ces derniers se replient plus encore sur leur identité religieuse, et c'est dans ce contexte que les idées islamistes apparaissent au sein de la jeunesse musulmane/bosniaque scolarisée.

Après la création de la Yougoslavie communiste en 1945, de nouvelles élites musulmanes/bosniaques laïques émergent en Bosnie-Herzégovine, qui œuvrent à la promotion d'une identité nationale spécifique. Dans les années 1960, les évolutions politiques de la Yougoslavie conduisent le régime communiste à reconnaître l'existence d'une nation musulmane⁶ en Bosnie-Herzégovine, puis étend progressivement cette reconnaissance à l'ensemble du territoire de la Yougoslavie. Ce processus s'accompagne d'une redécouverte de l'histoire et de la culture musulmane/bosniaque et d'une réactivation des liens avec le monde musulman, dans le cadre de la participation de la Yougoslavie au Mouvement des non-alignés.

2.3. Islam et identité nationale chez les Turcs, les Roms, les Torbèches et les Gorans

Chez les Turcs de Macédoine et du Kosovo, l'articulation entre islam et identité nationale est historiquement conditionnée par l'évolution de la scène politique et religieuse en Turquie. En Macédoine, cette communauté entretient des relations proches avec les autres populations musulmanes, et en particulier la population albanaise. En même temps, elle entretient de bonnes relations avec les autorités macédoniennes et est relativement bien intégrée dans l'appareil d'Etat. Le nombre des Turcs varie grandement dans les premiers recensements de la période communiste, du fait de l'incorporation dans la catégorie «Turcs» d'autres populations de confession islamique (Albanais, Roms, Torbèches). A partir des années 1960, une partie des populations musulmanes urbaines qui se déclaraient «turques» commencent à se

déclarer «albanaises». Cette évolution reflète l'émancipation de la population albanaise en Yougoslavie au cours de cette même période.

La population rom de tradition religieuse musulmane est composée de musulmans sunnites et de soufis. Elle est très marginalisée sur le plan socioéconomique et politique et connaît des fluctuations identitaires et religieuses importantes. En Macédoine on constate par exemple un processus de conversion au protestantisme consécutif à l'action des missions protestantes dans ce pays depuis quelques années.

Les populations torbèche et gorane (slavophones) présentes en Macédoine et au Kosovo se sont, dans le passé, identifiées aux Musulmans/Bosniaques ou aux Turcs. Craignant une turcisation ou une albanisation de ces populations par le biais du lien religieux, les autorités macédoniennes s'investissent énergiquement pour promouvoir une identité «macédonienne musulmane».

3. Quelques définitions préalables: islamisme et néo-salafisme

Dans les Balkans comme ailleurs, les débats portant sur les rapports entre islam et politique ou les évolutions doctrinales de l'islam se caractérisent souvent par un emploi impropre et polémique de termes tels qu'«islamisme», «fondamentalisme», «wahhabisme» ou «djihadisme». Une clarification de la terminologie employée dans les deux études qui constituent ce dossier s'impose donc avant d'en présenter les principales conclusions.

L'*islamisme* – ou islam politique – peut être défini comme la volonté de réaffirmer la dimension et la pertinence politiques de l'islam dans le monde contemporain. Il n'est donc pas incompatible avec l'acceptation d'une certaine modernité, y compris dans ses dimensions politique et culturelle. Du reste, les mouvements islamistes ont souvent une forte dimension nationaliste comme l'illustrent le «*Hezbollah*» au Liban, le «*Hamas*» en Palestine et le mouvement des Frères musulmans dans le monde arabe, ou encore le Parti de la justice et du développement (*Adalet ve kalkima partisi* –AKP) en Turquie. Il faut en outre distinguer entre un *islamisme modéré* qui adopte des stratégies électoralistes et respecte

6 Voir note 1.

les principes démocratiques, et un islamisme *radical* qui utilise des moyens révolutionnaires et violents pour arriver au pouvoir et exerce celui-ci de manière autoritaire.

Le *néo-salafisme* est un fondamentalisme religieux qui veut revenir à l'islam des «pieux ancêtres» («*al-salaf al-salih*»).⁷ Les néo-salafistes idéalisent donc le temps du Prophète et de ses compagnons et rejettent les croyances et les pratiques religieuses ne trouvant pas leur confirmation dans le Coran ou la *Sunna* (tradition basée sur les paroles et actions du Prophète). Ils sont hostiles à la modernité politique et culturelle comme aux traditions religieuses locales, une telle démarche revenant à nier les évolutions historiques et la diversité culturelle des sociétés musulmanes.

Il faut là encore distinguer entre un *néo-salafisme de type piétiste* et un *néo-salafisme de type djihadiste*. Le *néo-salafisme de type piétiste* cherche avant tout à réislamiser les individus et la société, il est profondément conservateur et n'a pas pour objectif de renverser les régimes politiques en place, ce qui explique qu'il soit encouragé et financé par les monarchies du Golfe persique. Le *néo-salafisme de type djihadiste* considère l'*Umma* (communauté des croyants) comme unique communauté politico-religieuse légitime et insiste sur l'obligation religieuse de mener le *djihad* («guerre sainte») contre le monde occidental et les régimes «impies» du monde musulman. C'est un extrémisme de type nouveau, globalisé et déterritorialisé, dont le principal représentant est le réseau «*al-Qaida*».

Enfin, les néo-salafistes des Balkans sont souvent qualifiés de «wahhabites» par les médias locaux et occidentaux. Le wahhabisme est une forme de néo-salafisme propre à l'Arabie saoudite et se rattachant au *madhhab* hanbalite. Mais, bien que l'Arabie saoudite ait largement contribué à l'émergence du néo-salafisme dans les Balkans occidentaux, cela ne signifie pas que ses représentants

locaux rejettent le madhhab hanéfite, se considèrent eux-mêmes comme wahhabites ou s'identifient au régime saoudien. L'utilisation du qualificatif «wahhabite» est donc le plus souvent abusive, alimente bien des polémiques tout en en dissimulant les véritables enjeux, et risque finalement de fausser la compréhension des évolutions et des clivages internes de l'islam dans les Balkans occidentaux.

4. L'islam dans les Balkans occidentaux: principales conclusions

Sur la base des deux études de terrain réalisées au Kosovo, en Macédoine et en Serbie du sud d'une part, en Bosnie-Herzégovine et dans le Sandžak (Serbie, Monténégro) d'autre part, un certain nombre de conclusions peuvent être dégagées concernant les rapports entre islam et politique, l'évolution des institutions religieuses islamiques et l'émergence d'une mouvance néo-salafiste:

4.1. Rapports entre islam et politique

La comparaison des rapports existant entre islam et politique dans les Balkans occidentaux permet de distinguer trois configurations principales:

- en Bosnie-Herzégovine, une mouvance islamiste jusqu'alors marginale a créé en 1990 le Parti de l'action démocratique (*Stranka demokratske akcije –SDA*), principal parti nationaliste musulman/bosniaque; elle s'est ainsi placée au centre des recompositions des élites politiques bosniaques et a pris, en 1993, le contrôle des institutions religieuses islamiques. Dans les années 2000, cette mouvance islamiste a connu un processus de marginalisation progressive au sein même du SDA et les institutions religieuses ont joué un rôle plus autonome, mais non moins important, dans la vie politique;
- au Kosovo, les institutions religieuses islamiques ont soutenu dès 1990 les revendications nationalistes de la Ligue démocratique du Kosovo (*Lidhja demokratike e Kosovës –LDK*), alors hégémonique au sein de la population albanaise. A la fin des années 1990, l'émergence d'autres partis nationalistes albanais issus de

⁷ Le néo-salafisme est issu du salafisme qui, à la fin du XIX^e siècle, a voulu revenir aux sources de l'islam pour contrer le déclin du monde musulman et sa domination par l'Occident. Mais le salafisme, en prônant la réouverture des portes de l'*ijtihad* (libre interprétation), a aussi conduit à l'émergence du réformisme musulman, des mouvements islamistes et même des mouvements nationalistes laïcs du monde musulman.

l'Armée de libération du Kosovo (*Ushtria çlirimtare e Kosovës* –UÇK) n'a pas eu d'impact majeur sur les rapports entre religion et politique, l'ensemble des élites politiques albanaises restant d'inspiration laïque et les institutions religieuses se tenant à l'écart de la vie politique;

- en Macédoine et dans le Sandžak, les divergences stratégiques et les rivalités partisans des élites nationalistes albanaises (Macédoine) ou bosniaques (Sandžak) ont conduit à des tentatives plus ou moins brutales de prise de pouvoir sur les institutions religieuses islamiques. Dans les années 2000, ces luttes partisans ont débouché en Macédoine sur une crise profonde des institutions religieuses. Dans le Sandžak serbe, au contraire, elles ont favorisé leur émergence comme interlocuteur privilégié des autorités serbes.

Dans les cinq à dix ans à venir, de nouvelles recompositions des rapports entre islam et politique sont envisageables dans les Balkans occidentaux:

- l'hypothèse de la formation d'un ou plusieurs Etats islamiques dans les Balkans occidentaux est sans fondement, cette option étant du reste rejetée par les acteurs islamistes locaux et leurs soutiens extérieurs. De même, l'idée d'une «transversale verte» reliant les populations musulmanes des Balkans occidentaux n'a pas de fondement réel, ces populations étant plutôt menacées de «ghettoïsation» au sein d'entités territoriales au statut indéfini. Par contre, l'apparition de deux entités étatiques ou quasi-étatiques à majorité musulmane (Kosovo, Fédération de Bosnie-Herzégovine) conduira à des recompositions géopolitiques et identitaires majeures (partition de fait de la société bosnienne et réislamisation de l'identité nationale bosniaque, émergence d'un Kosovo à majorité sunnite comme nouveau centre du nationalisme albanais et contestation du caractère laïc de l'idéologie nationaliste albanaise);
- le déclin de la mouvance islamiste en Bosnie-Herzégovine, l'émergence d'un débat sur le lien entre islam et identité nationale albanaise au Kosovo et en Macédoine et le réinvestissement général

de la sphère publique par les institutions religieuses islamiques conduiront sans doute à un rapprochement entre des situations locales aujourd'hui contrastées. L'athéisme des élites politiques albanaises comme le fort clivage idéologique entre élites politiques bosniaques d'orientation religieuse et laïque devraient s'estomper au profit d'une gestion plus opportuniste des rapports entre religion et politique. Dans ce contexte, la mouvance islamiste restera minoritaire, s'organisant sous la forme de partis islamistes et islamo-nationalistes aux performances électorales réduites, ou de fractions internes aux principaux partis nationalistes.

4.2. Evolution des institutions religieuses islamiques

L'étude de l'évolution des institutions religieuses islamiques dans les Balkans occidentaux permet de faire ressortir trois évolutions principales:

- l'éclatement de la Communauté islamique de Yougoslavie en 1993 a eu pour conséquence la constitution de cinq Communautés islamiques distinctes (Bosnie-Herzégovine, Kosovo, Macédoine, Serbie et Monténégro) dont les limites administratives et les rapports mutuels ne sont pas encore stabilisés. Ceci est flagrant dans le cas de la Serbie, et plus particulièrement du Sandžak serbe (relation au *Reis-ul-Ulema* de Sarajevo et/ou au mufti de Belgrade, rapports entre Sandžak serbe et Sandžak montégrin, etc.);
- les institutions religieuses islamiques ont connu un développement rapide de leurs infrastructures (ouverture d'établissements d'enseignement secondaires et supérieurs, multiplication des publications religieuses, etc.) et de leurs activités (pèlerinages et rassemblements de masse, enseignement religieux à l'école publique en Bosnie-Herzégovine et en Serbie, etc.). Dans le même temps, toutefois, leur monopole sur la vie religieuse a été remis en cause par l'émergence de nouveaux acteurs (organisations de jeunesse et prédicateurs d'inspiration néo-salafiste, confréries soufies et mouvements néo-soufis, etc.);
- les liens tissés entre les institutions religieuses islamiques et certains partis poli-

tiques ou secteurs de l'appareil d'Etat expliquent dans certains cas leur capacité à réinvestir la sphère publique (Bosnie-Herzégovine, Sandžak). Toutefois, les tentatives d'instrumentalisation politique des institutions religieuses ont généralement attisé leurs propres clivages internes (divergences doctrinales, conflits d'intérêts, de générations ou de personnes, etc.) et suscité parfois de graves crises internes (Macédoine, vallée de Preševo-Preshevë).

Dans les cinq à dix ans à venir, les institutions religieuses islamiques des Balkans occidentaux risquent d'être confrontées à de nouveaux défis :

- la pluralisation politique que connaissent actuellement les populations musulmanes des Balkans occidentaux (passage d'un parti hégémonique à plusieurs partis concurrents) devrait s'accompagner de tentatives renouvelées d'instrumentalisation politique des institutions religieuses islamiques. Là où ces institutions restent fragiles (Macédoine, Sandžak), ces tentatives pourraient conduire à des crises ouvertes, voire violentes, et faciliter l'implantation d'autres acteurs religieux non-institutionnels. Là où ces institutions sont en voie de consolidation, elles pourraient profiter de la fragmentation et de la délégitimation croissantes des élites politiques pour s'ériger en institutions nationales de substitution (Bosnie-Herzégovine) ou opposer au nationalisme laïc des élites politiques un discours islamo-nationaliste;
- le développement rapide qu'ont connu les institutions religieuses islamiques, auquel s'ajoute l'arrivée sur le marché du travail de nombreux cadres religieux formés sur place ou à l'étranger, risque de les confronter à terme à d'importants problèmes de financement. La restitution des *waqfs* (fondations religieuses) nationalisés en 1947 restant incertaine et difficile à mettre en oeuvre, les institutions religieuses s'efforceront sans doute de trouver de nouvelles sources de financement, soit auprès des pouvoirs publics (établissements d'enseignement, etc.), soit auprès de la population et de la diaspora (mosquées, etc.). Une crise

financière des institutions religieuses risquerait de renforcer leur dépendance envers les financements originaires du monde musulman et d'attiser leurs conflits internes ainsi que les frustrations de la nouvelle génération de cadres religieux.

4.3. Implantation de la mouvance néo-salafiste

La question du néo-salafisme dans les Balkans occidentaux doit être traitée différemment selon les types de néo-salafisme, les régions et les périodes concernées:

- en Bosnie-Herzégovine, l'émergence de la mouvance néo-salafiste de type djihadiste est liée à l'arrivée des moudjahiddins dans les années 1990. Elle a donné naissance à plusieurs organisations de jeunesse au sortir de la guerre, mais son influence s'est stabilisée au début des années 2000 et un processus de différenciation interne semble en cours. Dans les autres pays des Balkans occidentaux, cette mouvance s'est implantée plus tardivement, par le biais d'étudiants de retour du monde musulman et de sites internet. Son influence y est marginale et s'exerce de manière informelle;
- il existe des liens avérés (voire revendiqués) entre la mouvance néo-salafiste de type djihadiste et le réseau «*al-Qaida*». D'une manière générale, cette mouvance semble considérer les Balkans occidentaux comme une base de repli et une terre de mission, et préférer dès lors ne pas s'en prendre aux intérêts occidentaux dans la région. De fait, si elle a été impliquée dans une série d'attentats anti-croates à la fin des années 1990, les quelques tentatives d'attentats anti-occidentaux qui ont été déjouées en Bosnie-Herzégovine ou dans la diaspora semblent être le fait d'individus isolés;
- depuis le début des années 1990, le soutien financier des monarchies du Golfe persique, la traduction d'auteurs néo-salafistes et l'envoi d'étudiants dans les universités du monde musulman expliquent la montée en puissance du néo-salafisme de type piétiste au sein des institutions religieuses islamiques. Celle-ci conduit à l'élaboration de nouveaux compromis doctrinaux, comme l'attestent

l'évolution des positions du *Reis-ul-Ulema* Mustafa Cerić en Bosnie-Herzégovine ou, dans une moindre mesure, les changements intervenus à la tête des institutions religieuses islamiques au Kosovo et au Monténégro.

A terme, l'implantation de la mouvance néo-salafiste dans les Balkans occidentaux aura probablement des conséquences majeures dans cette région et au-delà:

- les institutions religieuses islamiques des Balkans occidentaux adopteront sans doute une approche plus littérale de l'islam contestant la licéité de certaines pratiques populaires (tout en les tolérant comme marqueurs identitaires), minimisant les spécificités du *madhhab* hanéfite (tout en réaffirmant le monopole) et cherchant éventuellement à obtenir la restauration d'un statut personnel islamique de nature facultative (contrats de droit privé). Ces évolutions doctrinales, s'ajoutant à l'apparition d'entités étatiques ou quasi-étatiques à majorité musulmane et à la raréfaction des situations de coexistence entre populations musulmanes et non-musulmanes, entraîneront des mutations profondes et durables de l'islam balkanique, dont les spécificités à la fin

du XX^e siècle étaient le résultat d'un siècle et demi d'expérience minoritaire et d'un demi-siècle de sécularisation communiste;

- à l'échelle européenne, deux questions prendront une importance croissante. La première concerne la participation des institutions religieuses islamiques à divers réseaux pan-européens: dès maintenant, le *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine Mustafa Cerić semble proche de la mouvance des Frères musulmans en Europe, alors que les institutions religieuses du Kosovo et de Macédoine privilégient les relations avec le *Diyanet* turc. La deuxième question concerne l'évolution religieuse des diasporas musulmanes d'origine balkanique: l'existence en leur sein de cercles d'inspiration néo-salafiste est avérée, et plusieurs individus ont été arrêtés ces dernières années pour leur implication dans des entreprises terroristes. De manière générale, toutefois, ces diasporas continueront d'adopter des attitudes religieuses très légalistes et discrètes, et joueront éventuellement un rôle positif dans la mise en place d'institutions représentatives du culte musulman.

Entre nationalisme laïc et instrumentalisation des institutions religieuses islamiques

Bashkim ISENI¹

1. Islam et politique au Kosovo

Depuis 1980, le Kosovo a connu des grands bouleversements politiques. Notre objectif est d'analyser les rapports entre les sphères politique et religieuse et d'étudier l'évolution de la vie religieuse musulmane dans cette province autonome de la République de Serbie, administrée depuis 1999 par la Mission des Nations Unies au Kosovo (MINUK).

1.1. Evolutions politiques et religieuses au Kosovo entre 1990-1998

1.1.1. La Ligue démocratique du Kosovo (LDK) et le projet de l'indépendance

Suite aux changements constitutionnels en République socialiste fédérative de Yougoslavie (RSFY) en 1974, le Kosovo et la Voïvodine obtiennent le statut de provinces autonomes au sein de la Serbie. Ce nouveau statut leur confère une large autonomie qui définit les provinces en termes de communauté socio-politique bénéficiant des mêmes droits constitutionnels que les six républiques qui composent la Yougoslavie.

La question du statut des provinces autonomes sert de catalyseur aux manifestations nationalistes albanaises au Kosovo en 1981, soit une année après la mort du Président yougoslave Josip Broz Tito.² La principale revendication des manifestants albains porte sur l'obtention pour le Kosovo d'un statut de république au

sein de la fédération yougoslave. Les événements qui vont suivre marquent le début de la recrudescence des nationalismes dans tout l'espace de la Yougoslavie.

En 1989, les autonomies du Kosovo et de la Voïvodine sont arbitrairement supprimées par le régime de Slobodan Milošević. Face à cette nouvelle réalité, l'élite intellectuelle et politique albanaise du Kosovo s'organise autour de la Ligue démocratique du Kosovo (*Lidhja demokratike e Kosovës* –LDK). Créé la même année, ce parti politique est dirigé par l'écrivain Ibrahim Rugova. La LDK prône une résistance non-violente face au régime de Milošević. Par la suite, la LDK abandonne l'objectif d'une république au profit d'un projet d'indépendance du Kosovo. En juillet 1991, le Parlement du Kosovo, non reconnu par Belgrade, proclame l'indépendance du Kosovo. En septembre de la même année, un référendum est organisé. L'écrasante majorité des électeurs albains se déclare en faveur de l'indépendance. Après la proclamation du résultat électoral, ce même Parlement élit l'écrivain Ibrahim Rugova à la fonction de Président du Kosovo et nomme Bujar Bukoshi Premier ministre. L'élite politique albanaise s'engage alors dans la création d'une véritable société parallèle au Kosovo et organise une résistance non-violente face à la domination du régime de Belgrade. La population albanaise du Kosovo suit fidèlement l'option de résistance retenue par le leadership politique albain tout en faisant face à une répression systématique menée par l'appareil militaro-policier serbe. Cette politique de répression se traduit par des licenciements massifs, la violation des droits de l'homme, des emprisonnements arbitraires, des mauvais traitements, des assassinats, etc.³

1 Bashkim Iseni est chercheur et consultant sur l'Europe du Sud-Est et les diasporas originaires de cette région en Suisse. Ses principales publications sont: *La question nationale en Europe du Sud-Est. Genèse, émergence et développement de l'identité nationale albanaise au Kosovo et en Macédoine*, Bern, Peter Lang (à paraître en janvier 2008); *Les Organisations humanitaires d'inspiration religieuse en Macédoine*, The Program for the Study of International Organization(s) (PSIO), Institut de Hautes Etudes Internationales, Genève, 2007; *Transition et stratégies de privatisation en Europe de l'Est. Etude de cas de la Macédoine*, Lausanne, Cahier de l'IDHEAP, 1999.

2 Au sujet de l'évolution historique du Kosovo voir Michel Roux (1992); Noel Malcolm (1998).

3 Voir Marie-Françoise Allain et Xavier Galmiche (1994) ainsi que les nombreux rapports rédigés par les organismes internationaux sur les violations des droits de l'homme au Kosovo cités dans Muhamedin Kullashi (1999).

Ibrahim Rugova mène une politique pro-occidentale en allant chercher à plusieurs reprises l'appui politique du Vatican.⁴ Il souligne constamment l'appartenance européenne des Kosovars et leur proximité historique avec le monde occidental en mettant en avant la dimension chrétienne des Albanais. Parallèlement, il minimise la dimension islamique de la culture albanaise et souligne systématiquement l'apport des figures historiques chrétiennes albanaises comme Pjetër Bogdani, Skanderbeg ou Mère Theresa.⁵ La particularité de sa conception du nationalisme albanaise réside dans la quête d'une légitimité qui s'appuie sur une présence catholique albanaise qui aurait précédé les invasions slaves et ottomanes du Kosovo.⁶

Le Premier ministre Bujar Bukoshi est aussi très actif sur le plan diplomatique auprès des chancelleries occidentales. Bukoshi est un produit de l'élite politique kosovare de conviction athée et pro-occidentale. Dans ses activités de lobbying diplomatique, Bukoshi se montre plus pragmatique que le Président Rugova. Ainsi, sa conviction athée ne l'a pas empêché d'aller chercher des appuis politiques en faveur du Kosovo en Turquie et dans les pays arabo-musulmans. Par exemple, il assiste en 1992 à une réunion de l'Organisation de la conférence islamique (OCI).

Les populations musulmanes non-albanaïses du Kosovo représentent environ 6% de la population et réagissent diversement au projet d'indépendance. Les communautés turque et musulmane/bosniaque sont divisées sur ce point. Cependant, une majorité s'aligne sur l'agenda politique du leadership albanaïse du Kosovo. Les communautés gorane

(slavophone, région de Prizren) et rom restent en revanche proches du pouvoir serbe au Kosovo.

1.1.2. Evolution de la vie religieuse musulmane au Kosovo

La Communauté islamique du Kosovo (*Bashkësia islame e Kosovës* –BIK) se rallie également au projet d'indépendance du Kosovo. L'histoire de cette institution religieuse est étroitement liée à l'histoire politique du Kosovo et de la Yougoslavie. En 1919, le Kosovo est intégré dans le Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes. Les institutions islamiques du Kosovo dépendaient alors du mufti de Belgrade. En 1929, ces mêmes institutions sont placées sous l'autorité du Conseil des oulémas de Skopje-Shkup. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, les *muftinies*⁷ de Prishtinë-Priština et de Prizren sont rattachés à la Communauté musulmane d'Albanie. En 1945, le territoire du Kosovo est réintégré à la Yougoslavie. De 1948 à 1993, les institutions islamiques du Kosovo agissent sous l'autorité de la Présidence suprême (*Vrhovno starješinstvo*)⁸ de la Communauté islamique (*Islamska zajednica*) de Yougoslavie dont le siège est à Sarajevo.

L'introduction du multipartisme en Yougoslavie en 1990 entraîne des transformations au sein de l'*Islamska zajednica*. Celle-ci se réorganise et les instances islamiques existant au niveau des républiques acquièrent de nouvelles compétences jusque là réservées au *Rijaset* de Sarajevo. Elles peuvent notamment établir des relations avec l'étranger. Dans ce contexte, les institutions islamiques du Kosovo affichent une volonté autonomiste et un conflit ouvert éclate avec le mufti de Belgrade, proche du régime de Milošević. En octobre 1990, le clergé musulman du Kosovo exige que la dénomination «Communauté islamique de Serbie» soit transformée en «Communauté islamique du Kosovo, de Serbie et de Voïvodine». L'objectif politique de cette requête est de déplacer les centres de décision islamiques de Sarajevo et Belgrade vers Prishtinë-Priština. Toutefois, cette manœuvre

4 Sa photo avec le Pape Jean-Paul II ornaït symboliquement le bureau où il recevait les visiteurs étrangers. Rugova entretenait des liens avec la Communauté Sant'Egidio qui avait tenté une médiation entre Ibrahim Rugova et Slobodan Milošević. Pour de plus amples informations sur les actions de médiation de cette organisation non gouvernementale catholique dans le monde, voir <http://www.santedigio.org>.

5 Ibrahim Rugova a entretenu des relations superficielles avec les milieux religieux islamiques du Kosovo. Toutefois, sous la domination du régime de Milošević, la madrasa de Prishtinë-Priština aurait été le lieu de plusieurs rencontres de parlementaires ou de certaines instances du Gouvernement du Kosovo.

6 Lors du décès d'Ibrahim Rugova en janvier 2006, les médias locaux et occidentaux ont rapporté sa probable conversion au catholicisme.

7 «*Muftinie*» est le terme albanaïse désignant la circonscription administrative dans laquelle un mufti exerce son autorité religieuse.

8 De 1990 à 1993, la Présidence suprême de l'*Islamska zajednica* de Yougoslavie porte le nom de «*Rijaset*».

s'inscrit aussi dans le cadre du ralliement du clergé musulman du Kosovo au projet politique albanais d'indépendance.⁹ De plus, cette volonté politique explique l'insistance exprimée par les cadres islamiques kosovars de voir le nom «Kosovo» figurer dans la nouvelle appellation de cette institution.¹⁰ Les institutions islamiques du Kosovo acquièrent de plus en plus d'autonomie et, aboutissement de leur séparation de l'*Islamska zajednica* yougoslave, elles proclament leur indépendance en novembre 1993.¹¹

Les institutions islamiques du Kosovo affirment également leur autonomie en créant en décembre 1992 une Faculté des études islamiques à Prishtinë-Priština et en inaugurant une nouvelle classe de madrasa à Prizren. Avant cette date, il n'existait pas d'institution supérieure d'enseignement religieux au Kosovo. Par ailleurs, ce n'est qu'avec la création de la madrasa Alaudin à Prishtinë-Priština en 1962 que les premiers cadres religieux ont pu être formés. Durant les années 1970-1980, les religieux albanais faisaient des études supérieures à Sarajevo mais aussi en Egypte, en Irak, au Soudan et en Libye avant de revenir au Kosovo pour contribuer à la consolidation des institutions islamiques.

La Communauté islamique du Kosovo (BIK) rassemble 24 conseils régionaux. Elle comprend en outre les régions albanophones de la Serbie du sud (Preševë-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegje) ainsi que la diaspora kosovare en Europe occidentale. Elle coordonne plus de 550 mosquées et plus de 500 cadres religieux-imams. La langue utilisée dans les mosquées et dans les institutions islamiques est l'albanais. Les communautés non albanophones utilisent la langue turque dans les mosquées de Prizren et de Mamushë, deux régions qui comptent une importante

minorité turque.¹² La langue bosniaque est utilisée dans les régions de Dragash-Dragaš et de Vitomiricë-Vitomirica. Ces deux régions sont situées non loin de la ville de Prizren et comptent d'importantes communautés gorane et bosniaque/musulmane.

Sous le régime de Milošević, la BIK survit grâce aux revenus provenant de la zakat, des aumônes collectées à la fin du mois de ramadan (*sadaqat-ul-fitr*), de l'organisation du *hajj* (pèlerinage à la Mecque) et de donations diverses. Depuis son indépendance en 1993, la BIK a développé des relations avec les institutions islamiques d'Albanie, de Macédoine, du Monténégro¹³ et de Turquie.¹⁴ Elle a entretenu et continue d'entretenir d'étroites relations avec les mosquées des diasporas albanaises en Europe et aux Etats-Unis qui contribuent à la financer.

Rexhep Boja, mufti du Kosovo de 1990 à 2003, a joué un rôle central dans l'engagement politique de la BIK.¹⁵ Dès son accession à ce poste, il exprime des prises de position politiques très patriotiques. Il diffuse son slogan «Sans patrie il n'y a pas de religion». Sur le plan identitaire cependant, il met l'accent sur la dimension nationale et non sur la dimension religieuse: «Indépendamment de leur appartenance religieuse, les Albanais ont eu et ont aussi aujourd'hui une conscience

9 En janvier 1991, le Rijaset adopte une Résolution pour le Kosovo qui condamne fermement la politique discriminatoire menée par le pouvoir serbe contre les Albanais du Kosovo (*Koha*, 30 janvier 1991). L'article est reproduit dans Rexhep Boja (2003), pp. 44-51

10 *Kosovarja*, novembre 1990, article reproduit dans Rexhep Boja (2003), pp. 31-37.

11 L'*Islamska zajednica* de Yougoslavie éclatera en cinq Communautés islamiques distinctes: Bosnie et Herzégovine (incluant le Sandžak), Kosovo, Macédoine, Serbie et Monténégro.

12 Durant l'été 2006, le parlement du Kosovo a refusé un projet de loi autorisant l'utilisation de la langue turque en tant que deuxième langue officielle à Prizren.

13 Il y aurait actuellement une réflexion pour la création d'une Union des Communautés islamiques albanaises réunissant les institutions islamiques de l'Albanie, du Kosovo, de la Macédoine et du Monténégro.

14 La formation des imams et des religieux en Turquie date des années 1990. L'influence de la Direction des affaires religieuses (*Dyanet*) de Turquie est importante dans la région de Prizren où elle a un représentant officiel. Quant à la mouvance néo-soufie des Fethullahcıs, elle a ouvert trois collèges privés au Kosovo (Prizren et Prishtinë-Priština). Au sujet de cette mouvance et de son influence dans le monde, voir la contribution de Anne Solberg, «The Gülen Schools: A Perfect Compromise or Compromising Perfectly?», papier présenté à la conférence *Religion in Schools: Problems of Pluralism in the Public Sphere* (Kotor, 22-24 avril 2005), accessible sur <http://kotor-network.info/papers/2005/Gulen.Solberg.pdf>.

15 Originaire de Pejë-Peć, Rexhep Boja a fait ses études à l'Université de Médine. En juin 1996, il est nommé doyen de la Faculté des études islamiques de Prishtinë.

nationale très élevée. Chez les Albanais, l'identité nationale a été prioritaire, l'identité religieuse n'est que secondaire». ¹⁶ Le mufti s'affiche aussi aux côtés du clergé catholique du Kosovo.

En résumé, la BIK s'est dès le départ alignée sur l'agenda politique de l'élite politique kosovare. Bien que le leadership politique kosovar n'ait pas de programme politique à connotation religieuse, la BIK s'est engagée activement en faveur de la cause nationale albanaise au Kosovo.

1.2. Evolutions politiques et religieuses au Kosovo depuis 1998

1.2.1. Eclatement de la guerre et intervention de la Communauté internationale

Depuis les accords de Dayton en 1995, la position d'Ibrahim Rugova s'est sérieusement affaiblie auprès de l'opinion publique kosovare. Si ces accords ont permis de mettre un terme à la guerre en Bosnie et Herzégovine, ils ont eu pour conséquence de laisser de côté la question du Kosovo. Grâce à ces accords, Slobodan Milošević s'impose en homme de paix, alors même qu'au Kosovo la situation est explosive et qu'il y règne une politique d'apartheid. Cette nouvelle situation fait surgir de plus en plus de voix discordantes qui remettent en cause la stratégie non-violente poursuivie jusque là par le leader du Kosovo. De fortes divergences politiques éclatent même entre Rugova et son Premier ministre Bujar Bukoshi: ce dernier est de plus en plus en faveur d'un soulèvement armé au Kosovo. ¹⁷

Le statu quo ne va pas durer longtemps. Les efforts de médiation de la Communauté Sant'Egidio n'ont aucun effet. L'éventualité d'un conflit se confirme peu à peu. En novembre 1997, les indices d'une résistance armée se multiplient. La résistance n'est toutefois pas le fait de Rugova ou de Bukoshi, mais de nouveaux acteurs politiques qui émergent au Kosovo: l'année suivante voit en effet naître l'Armée de Libération du Kosovo (*Ushtria çlirimtare e Kosovës* –UÇK)

qui entreprend des actions de guérilla contre les forces de sécurité serbes et contre des Albanais de souche soupçonnés de collaborer avec les autorités serbes.

Le leadership de l'UÇK est issu de la diaspora albanaise. A l'origine, ses principaux acteurs sont des activistes du Mouvement populaire du Kosovo (*Lëvizja populllore e Kosovës* –LPK), une organisation nationaliste d'inspiration marxiste-léniniste active dans la diaspora et au Kosovo de manière clandestine. Ici aussi, il s'agit d'acteurs politiques athées. Aucun élément n'indique un contenu religieux ou même une affinité religieuse dans la plateforme et le programme politiques de l'UÇK. ¹⁸ Les combattants de l'UÇK sont des Kosovars locaux, mais aussi de très nombreux volontaires de la diaspora kosovare et plus largement albanaise. Certains de ces combattants ont lutté aux côtés des forces croates et musulmanes/bosniaques dans les guerres en Croatie et en Bosnie et Herzégovine. Durant la guerre au Kosovo, des imams sont aussi enrôlés au sein de l'UÇK et les milieux religieux islamiques du Kosovo sont actifs dans l'acheminement de l'aide humanitaire à destination de la population civile. ¹⁹ On sait que des moudjahiddins ont cherché à rejoindre l'UÇK dans la zone opérative de l'ouest du Kosovo pour combattre à ses côtés, mais l'UÇK a refusé de les intégrer. ²⁰

La réponse du gouvernement serbe face à l'augmentation de la guérilla albanaise est musclée, entraînant rapidement le Kosovo dans un état de guerre. Mentionnons les affrontements armés à grande échelle, les centaines de milliers d'Albanais déplacés à l'intérieur du Kosovo, les assassinats de civils, la destruction d'habitations dans les villages. Face à cette dégradation de la situation au Kosovo, la Communauté internationale se mobilise très rapidement pour trouver une issue à ce conflit. Une conférence est organisée à Rambouillet (France) où sont réunis les principaux acteurs albanais (représentants

¹⁶ Rexhep Boja (2003), p. 47.

¹⁷ En tant qu'argentier du Kosovo, Bujar Bukoshi a aussi exercé de fortes pressions sur Ibrahim Rugova. Il s'est également engagé pour la création, depuis l'Albanie, des Forces armées de la République du Kosovo (FARK).

¹⁸ Pour le point de vue de cette organisation, voir Patrick Denaud et Valérie Pras (1999); James Pettifer (2005).

¹⁹ Plus de 30 imams et étudiants de la madrasa et de la Faculté des études islamiques ont été victimes de la guerre du Kosovo.

²⁰ Information tirée de plusieurs témoignages d'acteurs politiques du Kosovo et de Macédoine.

de l'UÇK et des forces politiques albanaises du Kosovo) ainsi que la délégation serbe. Ces efforts se soldent par un échec. Les puissances occidentales lancent des actions militaires dont l'objectif est de faire plier le gouvernement Milošević. Ces actions se matérialisent par des bombardements aériens sur des infrastructures militaires et civiles serbes en Serbie et au Kosovo. Durant ces bombardements, la guerre fait rage au sol à l'intérieur du Kosovo avec des conséquences dramatiques en terme de vies humaines.²¹

Après plusieurs semaines de bombardement, le gouvernement serbe cède, entraînant un retrait intégral de l'armée et de la police serbes du territoire du Kosovo. Parallèlement à ce retrait, le Kosovo est investi par une imposante force militaire internationale sous la direction de l'OTAN (KFOR) et par une mission civile sous l'égide des Nations Unies (UNIMK), dans le cadre du mandat confié par la Résolution 1244 du Conseil de sécurité. Simultanément, des dizaines de milliers de Serbes et de Roms quittent le Kosovo, par crainte de représailles albanaises. Les populations serbes se dirigent vers le nord (Serbie) et une partie se regroupe dans des enclaves à l'intérieur et au nord du Kosovo (Mitrovicë-Mitrovica). Une majorité des populations roms se réfugie en Macédoine et en Serbie.

En octobre 2000, des élections locales sont organisées au Kosovo sous l'égide de l'OSCE. Ces élections sont suivies par la constitution du Parlement du Kosovo qui élit Ibrahim Rugova à la fonction de Président du Kosovo et par la mise en place d'un gouvernement dirigé par Bajram Rexhepi (PDK).²²

21 A ce sujet, voir **Organization for Security and Co-operation in Europe** (1999).

22 La LDK obtient une majorité de 58% des votes, suivie par le Parti Démocratique du Kosovo (*Partia demokratike e Kosovës* –PDK, une formation politique issue de l'UÇK) qui recueille 27,3% et par l'Alliance pour l'Avenir du Kosovo (*Aleanca për Ardhmërinë e Kosovës* –AAK, une formation également issue de l'UÇK) avec 7,7%. En novembre 2001, des élections législatives sont organisées et la LDK obtient 45,6% des votes, le PDK 25,7% et l'AAK 7,8%. La formation politique serbe « Coalition pour le retour » obtient 11 % des votes. Lors des élections locales de 2002, la LDK a obtenu 44,6% des votes, le PDK 29,6%, l'AAK 8,8% et les communautés minoritaires ont obtenu 2% (ces élections ont été boycottées par la communauté serbe du Kosovo). Enfin, lors des dernières élections législatives d'octobre 2004, la LDK a obtenu 45,4% des votes et a été suivie par

En mars 2004, de violents troubles éclatent au Kosovo. La communauté serbe et les églises orthodoxes sont prises pour cibles par des extrémistes albanais.²³ Ces événements révèlent une tendance profonde au Kosovo où l'extrémisme est peu conditionné par la question de la religion. En effet, cet acharnement contre des édifices religieux orthodoxes ne s'inscrit pas dans une logique de haine religieuse mais plutôt dans une logique nationaliste-ethnique, dans la mesure où les églises orthodoxes sont associées aux Serbes. Ce qui explique par ailleurs que les édifices catholiques ou protestants (associés aux Albanais de souche) n'ont pas été visés ou endommagés par les manifestants albanais.

Les développements historiques précédents ont mis en évidence combien l'islam a exercé une fonction minimale au Kosovo. On retrouve cette même situation au niveau politique. Actuellement, en dehors d'un petit parti politique, le Parti de la Justice (*Partia e drejtësisë*), aucune formation politique albanaise d'orientation religieuse ne peut être identifiée au Kosovo, aussi bien au niveau du programme politique qu'au niveau des actions concrètes. L'islam, et la BIK en particulier, continuent d'occuper une position très marginalisée auprès de l'élite politique et intellectuelle du Kosovo.²⁴

Si l'élite kosovare demeure peu réceptive, voire même intolérante face à la question de l'islam, il faut s'interroger sur l'évolution de la vie religieuse musulmane et sur les rapports que la population entretient avec l'islam depuis la mise sous tutelle internationale du Kosovo en 1999.

1.2.2. Evolution de la vie religieuse musulmane au Kosovo depuis 1999

Depuis la fin de la guerre, on observe des changements sur le plan religieux au Kosovo. La mouvance néo-salafiste est présente

le PDK avec 28,9%, l'AAK avec 8,4% et la nouvelle formation politique ORA avec 6,2% (formation citoyenne créée par le patron du groupe médiatique «Koha» Vetton Surroi). Plus de 10% des sièges du Parlement ont été réservés pour la communauté serbe du Kosovo qui a également boycotté ces élections.

23 Pour un aperçu détaillé des causes et de la chronologie de ces troubles, voir International Crisis Group (2004).

24 A ce sujet, voir Bashkim Iseni (2005a).

activement dans différentes villes et villages du Kosovo. Parallèlement, on constate un renouveau religieux auprès de la population qui se traduit par l'émergence d'un débat portant sur une reconfiguration du lien entre identité nationale et identité religieuse.

a) *L'émergence des courants néo-salafistes*

Avec la fin de la guerre, de nouveaux acteurs religieux islamiques ont émergé au Kosovo. Il s'agit de l'apparition dans certaines mosquées et centres islamiques de prédicateurs et de fidèles issus de la mouvance néo-salafiste. Les partisans de ce courant refusent l'épithète de «wahhabites» que les médias locaux leur attribuent. Leur apparence est inhabituelle pour la région et se caractérise par le port de barbes imposantes ou de larges pantalons trois quarts. Ils se distinguent aussi par la pratique des prières effectuées selon des rituels différents de ceux pratiqués par les fidèles traditionnels. En outre, ils adoptent des attitudes de repli individuel, fonctionnent en cercles fermés et sont très solidaires entre eux.

Un trait caractéristique frappant est le fait que ces acteurs tiennent un discours qui prône une pratique de l'islam intolérant. Ce discours est quelque peu inhabituel pour la région car il revendique une pratique stricte d'un islam purifié de sa tradition locale. Ces acteurs religieux entrent dans la catégorie des courants néo-salafistes de type piétiste que nous avons décrits dans l'introduction. Ils diffusent des visions rétrogrades de la société et encouragent une lecture littérale du Coran. Les régions et les villes du Kosovo qui sont les plus touchées par ce phénomène sont Mitrovicë-Mitrovica et Prizren, mais aussi Vushtri-Vučitrn, Prishtinë-Priština, Gjilan-Gnjilane et Kaçanik-Kaçanik.

Pour la plupart des observateurs et des acteurs politiques du Kosovo, l'émergence de cette mouvance s'explique par l'implantation au Kosovo d'organisations caritatives venant des pays du Golfe. La plupart des ONGs islamiques ont pu s'installer dans les régions du Kosovo après la guerre. Dans cette période d'après-guerre, des projets de reconstruction sont entrepris par des agences onusiennes, des gouvernements occidentaux et des organisations non gouvernementales pour répondre aux situations d'urgence causées par la guerre au Kosovo. Mais l'ampleur

des besoins d'assistance est considérable, permettant ainsi aux ONGs islamiques de s'établir au Kosovo par le biais, entre autres, de l'action humanitaire. Rappelons que la guerre au Kosovo a causé d'importantes pertes humaines, des violations graves des droits de l'homme et de nombreuses destructions matérielles.²⁵

Les activités de ces ONGs islamiques au Kosovo sont multiples: «reconstruction» d'un certain nombre des 218 mosquées détruites ou endommagées pendant la guerre,²⁶ reconstruction des maisons et des infrastructures dans les villages, aide humanitaire, cours de langues et d'informatique. Par ailleurs, les ONGs islamiques financent la traduction, la publication et la distribution d'ouvrages d'auteurs proches de la mouvance néo-salafiste et se livrent à un prosélytisme en distribuant des aides financières.

En 2003, Rexhep Boja critique les activités des ONGs islamiques au Kosovo: «There are people who come here and want to tell us how we ought to do things. We have been Muslims for more than 600 years and we do not need to be told what Islam is. We have our own history and tradition here, our own Islamic culture and architecture. We would like to rebuild our community and to rebuild our mosques, but we want to do it in our way».²⁷ Cette prise de position exprime clairement le refus de voir se propager un islam autre que celui du *madhhab* (école juridique) hanéfite. En effet, l'appartenance au *madhhab* hanéfite est inscrite dans la Constitution de la BIK.²⁸

25 Au sujet des conséquences humaines et matérielles de la guerre au Kosovo, voir **Organization for Security and Co-operation in Europe** (1999).

26 Au nom d'une politique de «restauration», des mosquées traditionnelles ottomanes (ornées de fresques) ont été détruites par certaines ONGs islamiques. L'objectif manifeste visait à effacer l'héritage islamique ottoman au Kosovo. A Gjakovë-Djakovica, ces entreprises ont provoqué de vives oppositions dans la population. A ce sujet, voir International Crisis Group (2001b).

27 Stephen Schwartz (2002).

28 L'article 2 de la Constitution de la Communauté islamique du Kosovo affirme en effet que «la Communauté islamique du Kosovo agit sur la base des enseignements du Coran, de la Sunna, des règles qui en dérivées par l'école juridique hanéfite, de la présente Constitution, et conformément à la loi». Voir *Kushtetuta e Bashkësisë islame* [Constitution de la Communauté islamique], Prishtinë: Bashkësia

La prise de position forte du mufti du Kosovo reflète aussi les craintes que la vie religieuse échappe au contrôle de la BIK. On comprend dès lors pourquoi la BIK a décidé d'interdire à ces organisations de dispenser de cours de religion.²⁹

Notons toutefois que les inquiétudes exprimées par Rexhep Boja seront par la suite nuancées par le nouveau mufti du Kosovo, Naim Tërnavë.³⁰ Celui-ci relativise le poids de cette nouvelle mouvance au Kosovo et affirme qu'aucun religieux issu de cette tendance de l'islam n'est impliqué au sein de la BIK.³¹ Le mufti souligne le rôle que la BIK et les autres Communautés islamiques de la région ont rempli dans la préservation d'un islam «autochtone» contre tout «endoctrinement» qui proviendrait de l'Orient, mais aussi de l'Occident. Pour lui, la même interrogation critique doit aussi être soulevée dans le cas des ONGs occidentales à base religieuse présentes au Kosovo. Celles-ci poursuivraient selon lui l'objectif de convertir des musulmans du Kosovo au christianisme.³² Toutefois, certains cadres religieux du Kosovo pensent qu'une partie de la vie religieuse musulmane échappe au contrôle de la BIK. Certains imams promeuvent un discours fondamentaliste et prononcent des prêches qui divergent substantiellement de la position officielle de la BIK.

Selon un observateur des questions religieuses au Kosovo, l'apparition et la montée en force rapide de la mouvance néo-salafiste sont liées au retour d'étudiants kosovars scolarisés dans les universités saoudiennes. Selon lui, ces étudiants ont été financés par des ONGs islamiques saoudiennes présentes au Kosovo.

islame e Kosovës (2002), p. 6.

29 Malgré ces interdictions, ces ONGs islamiques continuent à dispenser des cours de religion dans le cadre des écoles coraniques qu'elles ont créées au Kosovo.

30 Naim Tërnavë a remplacé Rexhep Boja en 2003. Il est aussi vice-président du Conseil islamique euro-asiatique soutenu par le *Diyamet* turc. Rexhep Boja ne s'est pas représenté pour le poste de mufti car la Constitution de BIK prévoit seulement deux mandats pour exercer cette fonction. Rexhep Boja a exceptionnellement assumé trois mandats de 1990 à 2003 en raison de la situation de guerre au Kosovo.

31 Entretien réalisé à Prishtinë-Priştina en novembre 2006.

32 *Fakti*, 17 juillet 2006. Au sujet du prosélytisme au Kosovo, voir Suzana Bytyqi (2006).

Une fois devenus imams et théologiens, ces étudiants promeuvent une lecture puritaine de l'islam et consolident le réseau de formation destiné aux nouveaux étudiants kosovars qui iront étudier à l'Université de Médine. Par la suite, de nouveaux étudiants ont été recrutés par des acteurs néo-salafistes locaux.³³ Différents chiffres circulent quant au nombre de ces étudiants formés en dehors des canaux institutionnels de la BIK.³⁴

Les ONGs islamiques sont ainsi des plateformes par le biais desquelles l'influence religieuse saoudienne a pénétré au Kosovo. L'analyste Isa Blumi critique la Communauté internationale pour avoir toléré une implantation incontrôlée de ces ONGs islamiques au Kosovo. Selon lui, la Communauté internationale est la principale responsable de cette situation. Blumi pense que cette situation a même arrangé la Communauté internationale dans la mesure où les ONGs islamiques ont répondu aux besoins matériels des populations villageoises que l'UNMIK n'a pas fournis.³⁵

Pour la majorité de la population pratiquante du Kosovo, ces nouvelles manifestations de l'islam dérangent et une forte aversion à leur égard est perceptible.³⁶ Les néo-salafistes sont perçus comme un corps étranger qui porterait atteinte aux traditions et aux coutumes de la

33 Selon un professeur de la Faculté d'études islamiques de Prishtinë-Priştina, les étudiants ayant étudié à la madrasa de Prishtinë-Priştina ne sont pas admis à l'Université de Médine. De fait, sont admis uniquement des étudiants ayant fait leurs études secondaires à l'école publique. Selon lui, il s'agit d'une stratégie de recrutement qui vise un lavage de cerveau et un endoctrinement de jeunes sans formation théologique préalable.

34 Le nombre de ces étudiants se situerait entre 30 à 40. La BIK ne contrôle pas l'octroi des bourses pour l'Arabie saoudite. Elle octroie par contre des bourses d'études pour des séjours de formations en Turquie, en Egypte, en Libye, en Malaisie et au Yémen (les bourses sont financées par les pays d'accueil).

35 Isa Blumi (2003). Point de vue corroboré par un influent politicien du Kosovo.

36 Voir par exemple la position d'un imam albanais à ce sujet : Zekerija Idrizi, «Kujdes: "Vehabitët" parakalojnë nëpër trojet arbërore» [Attention: les 'Wahhabites traversent nos terres albanaises], article consulté sur le site internet <http://www.lajmet.com> le 14 novembre 2005 et accessible sur <http://www.forumishqiptar.com/showthread.php?t=63098&page=4>.

société kosovare.³⁷ Ces acteurs sont toutefois minoritaires dans la société kosovare qui demeure très laïque. Cependant, on note une propension des jeunes pratiquants à se ranger aux côtés des ces nouveaux prédicateurs. Ceci marque aussi l'apparition d'un certain fossé entre les générations au sein de la communauté des croyants du Kosovo.

Au Kosovo, cette mouvance est comparée aux sectes. «C'est comme un poisson dans un aquarium» nous a déclaré un chercheur kosovar. Selon ce dernier, cette mouvance ne peut étendre son influence au-delà d'un certain seuil de la population. Le mode de vie des cent dernières années des Albanais a été européen et il n'y a pas de retour en arrière possible. Les jeunes issus pour la plupart des couches défavorisées sont plus réceptifs à ce type de discours, mais en même temps ils continuent à mener un mode de vie à l'occidentale. Pour ce chercheur, «les fondamentalistes du Kosovo ne peuvent pas produire d'élite. Ce sont des intellectuels médiocres qui se font les avocats de la dimension islamique de la société du Kosovo. L'élite suit d'autres voies». En effet, les intellectuels kosovars qui défendent la dimension islamique de la société kosovare sont peu nombreux.

Il faut aussi relever le fait que les sentiments pro-occidental et pro-américain demeurent très puissants au Kosovo. Lors des attaques terroristes du 11 septembre 2001 à New York, les Kosovars se sont montrés très solidaires avec les Etats-Unis. Certains Kosovars ont même manifesté à Prishtinë-Priština en faveur de la dernière intervention américaine en Irak.

b) Le renouveau religieux et le débat sur l'identité nationale

Si la mouvance néo-salafiste est minoritaire au Kosovo, on perçoit cependant un nouveau regain d'intérêt pour la religion. Ce retour du religieux se traduit par la fréquentation des mosquées par les jeunes, par le retour de la pratique du jeûne durant le ramadan, par le foisonnement de périodiques et par la diffusion d'émissions sur l'islam dans les chaînes de radio locales, ou encore par l'organisation de tribunes diverses traitant de sujets religieux. Pour le mufti du Kosovo,

³⁷ Ils sont appelés «*mjekrrat*» («les barbus») ou «*trefërtalshat*» («les trois-quarts»).

parler de réislamisation n'a pas de sens car «le Kosovo a été musulman et il est tout à fait naturel que les gens s'orientent vers leur religion respective après cinquante ans de communisme». L'analyste kosovar Blerim Latifi constate un «réveil» conséquent de l'islam auprès de la population du Kosovo. Il explique ce phénomène par l'absence de perspectives pour les jeunes et par la crise socio-économique profonde que la société kosovare doit affronter. Pour lui, la religion représente pour ces jeunes un mécanisme psychosocial qui procure un réconfort et contribue à alimenter les espoirs.³⁸ Pour le politologue Shkëlzen Maliqi, le conflit avec la Serbie a renforcé le sentiment religieux chez les Kosovars. Selon lui, l'héritage communiste est associé par la population à un héritage de la domination serbe qu'il faut combattre, d'où un sentiment religieux pouvant s'expliquer par anti-communisme et anti-serbisme.³⁹ Toutefois, ce regain d'intérêt s'explique aussi par une politique de réinvestissement de la sphère publique par les cadres religieux du Kosovo et par les ONGs islamiques étrangères très actives sur le plan local. Mais soulignons encore une fois que l'on ne peut pas parler d'une réislamisation du Kosovo, dans la mesure où cette société demeure fortement laïque.

Des polémiques ont éclaté au Kosovo et dans l'aire albanaise sur le rôle de la religion musulmane dans l'histoire albanaise. Ces débats, relatés dans des articles par l'hebdomadaire *Jáva* et le périodique *Gazeta Besa*, ont relayé les voix qui revendiquent une réhabilitation du rôle de l'islam dans l'histoire nationale albanaise.⁴⁰ Les auteurs de ces articles demandent la prise en compte du rôle des figures musulmanes dans les manuels de l'histoire. Ils dénoncent aussi l'embargo contre l'islam qui serait mis en place selon eux par l'élite kosovare dans la sphère publique au Kosovo. Ces mêmes auteurs dénoncent

³⁸ Intervention lors de l'émission de la Radio Télévision du Kosovo «*Jeta në Kosovë*» («La vie au Kosovo»), 8 décembre 2006.

³⁹ Entretien réalisé à Prishtinë-Priština en novembre 2006.

⁴⁰ Voir notamment les débats en ligne de la revue *Jáva*, et les éditions imprimées du 9 juin, 16 juin, 21 juin, 23 juin et 21 juillet 2005, accessibles sur <http://www.gazetajava.com>, et le premier numéro de *Gazeta Besa* du 5 octobre 2005, accessible sur <http://www.gazetabesa.com>.

aussi les intolérances relevées à l'égard des femmes voilées dans la fonction publique ou à l'Université de Prishtinë-Priština.

Dans le sillage de ces controverses, des réactions se sont aussi manifestées à l'encontre d'initiatives pour la construction d'églises catholiques et protestantes dans certains villages du Kosovo.⁴¹ Selon ces acteurs, parmi lesquels on compte des représentants de la BIK, on ne peut pas construire des églises dans des villages où il n'y a pas un seul chrétien. Pour eux, il s'agirait d'entreprises ouvertement prosélytes. Le même type de polémique a vu le jour autour de l'initiative de la construction d'une cathédrale catholique à Prishtinë-Priština. La construction d'un tel édifice catholique dans la capitale a été fortement critiquée par les milieux religieux islamiques. Selon eux, il est inacceptable qu'une cathédrale catholique voie le jour uniquement pour une poignée de catholiques habitant Prishtinë-Priština alors que les autorités municipales négligent un projet de création d'un centre islamique.⁴² Le mufti Naim Tërnavë déclare à ce propos: «Je dis qu'il y a de la place pour tous à Prishtinë. Il y a de la place pour Mère Teresa, pour Skanderbeg, pour la cathédrale, comme il devrait y avoir de la place pour le centre islamique qui sera construit en face de la cathédrale et de l'église orthodoxe serbe. Il serait bien que, dans la mesure du possible, ces édifices restent éloignés de l'université».⁴³ Cette question du

41 Le mufti du Kosovo s'est par exemple vivement opposé au projet de construction d'une église catholique dans le village de Kuqishte (région de Rugovë). Pour Mullah Nexhmedin Hoxha, président de la Communauté islamique de Pejë-Pecë, il s'agissait d'une «église politique» car elle allait être construite dans un lieu où il n'y a pas un seul catholique (*Lajm*, 21 juillet 2005).

42 La salle de prière ouverte à la bibliothèque de l'Université de Prishtinë-Priština après la guerre a été fermée par le directeur de cette institution. Ceci a suscité des protestations parmi les fidèles musulmans qui ont continué à aller prier à l'extérieur de la bibliothèque. En octobre 2006, a eu lieu une incursion musclée de la police du Kosovo dans la grande mosquée de Gjilan-Gnilane. Elle visait les fidèles qui ont bravé l'interdiction décrétée par le maire de la commune de fréquenter cette mosquée construite sans autorisation communale. Le Conseil de la Communauté islamique de Gjilan-Gnilane a réagi fermement contre cette intervention (communiqué de presse du Conseil de la Communauté islamique de Gjilan, n° 185/06, 19 octobre 2006).

43 *Jáva*, 30 octobre 2003. En 2006, le président de

rôle de l'islam dans la culture albanaise a été au centre d'une forte dispute intellectuelle qui a éclaté en 2006 entre l'écrivain albanaise Ismail Kadaré et l'écrivain kosovar Rexhep Qosja.⁴⁴

Ce renouveau religieux et ces débats récents autour de la place de l'islam dans la société kosovare-albanaise s'inscrivent dans l'ensemble des changements sociopolitiques intervenus au Kosovo depuis 1999. Toutefois, ces expressions ne modifient pas les hiérarchies identitaires prédominantes dans la société kosovare. En d'autres termes, le sentiment national est extrêmement puissant au Kosovo et le sentiment religieux ne peut s'y substituer. Au sein de la population, le sentiment d'appartenance à l'Europe reste très fort.

Les frustrations des jeunes Kosovars face à la difficile situation politique et économique du Kosovo continuent à s'exprimer politiquement par des activités de nature nationaliste et non pas religieuse.⁴⁵ Cependant, les changements actuellement observables sur le plan religieux au sein de la population pourraient influencer l'élite intellectuelle et politique et l'amener à modifier son discours sur l'identité nationale au Kosovo en réhabilitant la religion musulmane dans l'histoire du Kosovo. La dimension culturelle musulmane est en effet omise dans l'histoire officielle du Kosovo car l'idéologie nationale albanaise au Kosovo a

l'ordre bektachi mondial Haxhi Dede Reshat Bardhi et 32 des intellectuels les plus influents du Kosovo, d'Albanie et de Macédoine ont écrit une lettre ouverte en faveur de la construction de la cathédrale Mère Teresa à Prishtinë-Priština. Selon eux, cette cathédrale serait un signe de maturité étatique pour le Kosovo.

44 Ismail Kadaré est considéré comme le plus grand écrivain albanaise contemporain. Il est traduit dans plus de quarante langues dans le monde. Rexhep Qosja est également un des plus grands critiques littéraires au Kosovo et dans l'aire culturelle albanaise. Il est connu pour ses prises de position nationalistes sur la question nationale albanaise. Au sujet de la polémique Kadaré-Qosja, voir Ismail Kadaré, «Identiteti evropian i shqiptarëve», [L'identité européenne des Albanais] Shekulli, 27 mars 2006; Rexhep Qosja, «Vështrim kritik mbi pikëpamjet e shkrimtarit të shprehura në librin e tij: 'Identiteti evropian i shqiptarëve'» [Regard critique sur les points de vues de l'écrivain Ismail Kadaré exprimées dans son livre 'L'identité européenne des Albanais'], *Shqip Ndryshe*, 13 mai 2006.

45 Voir par exemple les diverses activités nationalistes de l'organisation *Vetvendosje* («Auto-détermination»), et son site internet <http://www.vetvendosje.org>.

été essentiellement calquée sur un discours anti-serbe et anti-ottoman.

1.3. Conclusion

En résumé, on peut affirmer que la classe politique au Kosovo demeure à l'écart de la religion et des milieux religieux islamiques. Jusqu'ici, que ce soit par conviction ou par opportunisme, on ne relève aucune instrumentalisation ou utilisation de l'islam ou des institutions islamiques par les formations politiques du Kosovo. Aucun acteur politique du Kosovo n'a participé aux polémiques évoquées plus haut. Notons que l'appartenance majoritairement musulmane de la population du Kosovo est vécue comme un handicap par l'élite politique et intellectuelle kosovare car elle pourrait peser politiquement dans le processus de résolution du statut du Kosovo. Cette réalité sociologique musulmane du Kosovo est désormais systématiquement utilisée par la classe politique serbe qui présente le Kosovo comme une future menace «djihadiste» pour l'Europe.⁴⁶ Ceci explique aussi sans doute le peu d'empressement de la classe politique du Kosovo à reconnaître un rôle à la religion dans la société. Le refus des autorités du Kosovo d'autoriser l'enseignement religieux dans les écoles publiques doit aussi être compris en ce sens. Enfin, l'appréhension de voir le combat politique pour le statut du Kosovo stigmatisé en termes islamiques pourrait aussi expliquer l'absence de relations du leadership kosovar avec le monde arabo-musulman.⁴⁷

46 A ce sujet, voir notamment les positions d'une délégation de députés serbes au Parlement européen en novembre 2005.

47 Lors d'une tribune organisée en juillet 2004 à Skopje-Shkup par le Centre de recherche et de documentation stratégiques «Forum» sur le thème «La religion est-elle un facteur pour l'avenir du Kosovo?», Qemajl Morina, doyen de la Faculté des études islamiques de Prishtinë-Priština, a souligné que seulement deux représentations étrangères de pays musulmans étaient enregistrées au Kosovo (celles de la Turquie et de la Malaisie), qu'aucune délégation officielle de ces pays n'avait effectué de visite au Kosovo et qu'aucune délégation du Kosovo n'avait visité ces pays. Soulignons que cette situation pourrait changer en cas de veto russe au Conseil de sécurité de l'ONU contre une future résolution sur le statut du Kosovo. La recherche de la reconnaissance de l'indépendance du Kosovo se ferait alors par des voies diplomatiques bilatérales auprès de chaque Etat dans le monde. Ceci signifierait aussi un nécessaire lobbying

Le Parti de la justice évoqué plus haut, qui compte un député au Parlement du Kosovo, est une exception sur la scène politique du Kosovo. Son unique député, Ferid Agani, se refuse à identifier sa formation politique en termes religieux.⁴⁸ Ce parti politique est actuellement insignifiant au Kosovo. Toutefois, compte tenu de son profil idéologique particulier qui vise à faire la synthèse des identités nationale et religieuse, ainsi que sa volonté politique favorable à la modernité et au monde occidental, son influence pourrait grandir au Kosovo dans les années à venir.

En octobre 2006, a été fondé le Forum musulman du Kosovo (*Forumi musliman i Kosovës*).⁴⁹ Les fondateurs de ce Forum sont des acteurs proches du journal *Gazeta Besa*.⁵⁰ Ils tentent de promouvoir un nouveau débat portant sur l'articulation entre identité nationale et identité religieuse au Kosovo et de sensibiliser l'opinion du Kosovo à la scène politique au Moyen Orient. Leur profil est islamiste, mais leur poids politique est réellement marginal. Ils sont peu reconnus sur la scène politique et médiatique du Kosovo. Selon un haut cadre de la BIK, ils n'ont pas d'avenir au Kosovo. La BIK est clairement opposée à ce type d'associations à base religieuse qui introduirait des divisions religieuses au sein de la société du Kosovo.

En ce qui concerne la BIK, cette institution semble unie et stable si on la compare avec les fortes dissensions présentes dans d'autres institutions islamiques de la région (Macédoine, Sandžak). Cette stabilité lui procure une imperméabilité face aux influences politiques et à d'éventuelles tentatives d'instrumentalisation à des fins politiques.

diplomatique du leadership kosovar auprès des pays arabo-musulmans pour obtenir leur reconnaissance.

48 Entretien réalisé à Prishtinë-Priština en août 2005. Ferid Agani est un psychiatre reconnu au Kosovo et l'un des fondateurs du Parti de la justice.

49 Organisme que la BIK ne verrait pas d'un très bon œil car elle serait totalement et sans ambiguïté opposée à la politisation de la religion au Kosovo. Une résolution allant dans ce sens serait en cours de préparation.

50 Il s'agit notamment de Nexhat Ibrahim (président de la Communauté islamique de Prizren), Halim Ibrahim, Zekirija Ibrahim et Mexhid Yvejsi. Les colonnes de ce périodique sont régulièrement alimentées par Abdi Baleta, un ancien apparatchik d'Enver Hoxha et promoteur de visions nationalistes à tendance islamiste.

L'activité politique du corps religieux est prohibée par la Constitution de la BIK. Toutefois, celle-ci continue d'affirmer avec force son engagement inconditionnel en faveur de l'indépendance du Kosovo.⁵¹ Enfin, le mufti Tërnavà marque un substantiel changement de ton par rapport aux positions modérées de son prédécesseur sur le rôle de l'islam au Kosovo. Le mufti n'hésite pas à monter au créneau lorsqu'il s'agit de défendre les intérêts des musulmans du Kosovo. Par exemple, la BIK a énergiquement réagi à plusieurs reprises contre l'expulsion d'enseignantes voilées des écoles publiques du Kosovo ou d'étudiantes voilées à l'Université de Prishtinë-Priština.

La position de BIK se trouvera probablement renforcée par l'avènement d'une plus forte religiosité au sein de la population du Kosovo. Jusqu'ici, cette institution a été plutôt marginalisée par la classe politique du Kosovo, que ce soit sur un plan financier ou symbolique. Les changements actuellement observables sur le plan du «réveil religieux» pourraient attirer l'attention de la classe politique sur cette institution. Si ce scénario se produit, la classe politique du Kosovo pourrait alors, par opportunisme électoral, manifester un intérêt et nouer des liens avec les cadres religieux islamiques du Kosovo, que ce soit sur un plan national ou local. Les imams les plus influents pourraient devenir des acteurs incontournables dans les développements politiques au Kosovo. Les conséquences seraient immédiates pour la BIK car elle deviendrait à son tour une institution politisée et risquerait de connaître des divergences partisans.

Enfin, l'apparition d'une mouvance néo-salafite inquiète sérieusement l'opinion publique au Kosovo. Le travail de cette mouvance se limite pour l'instant à un endoctrinement idéologique (radicalisation culturelle) des jeunes croyants. En se concentrant sur les jeunes, ses animateurs visent clairement à s'implanter durablement au Kosovo. Différents observateurs ainsi que des acteurs politiques et religieux du Kosovo n'excluent pas de voir à terme de jeunes Kosovars issus de cette mouvance fondamentaliste s'engager dans des actes terroristes.

51 Voir notamment la déclaration du mufti Naim Tërnavà à l'occasion de la fête de la fin du mois de Ramadan de l'année 2006 (*Zëri*, 23 octobre 2006).

2. Islam et politique en Macédoine

La Macédoine a proclamé son indépendance en 1991. C'est une des dernières républiques à avoir quitté la fédération yougoslave. Elle compte environ 2 millions d'habitants, de plusieurs groupes ethniques: Slavo-Macédoniens, Albanais, Turcs, Roms, Serbes, Musulmans/Bosniaques, Torbèches (slavophones) et autres minorités. Environ 65 % de la population est orthodoxe (Macédoniens, Serbes), et environ 30 % est musulmane constituée (Albanais, Turcs, Roms, Bosniaques et Torbèches). La communauté catholique romaine représente 1% de la population.⁵²

Depuis son indépendance, ce pays est confronté à d'importantes crises à la fois internationales et intérieures. Sur le plan international, pour plusieurs pays voisins, notamment la Grèce, la Serbie et la Bulgarie, la question de l'identité nationale et étatique macédonienne pose un problème de légitimité. Sur le plan intérieur, malgré une relative stabilité et un processus d'indépendance mené de façon pacifique, ce pays a connu divers bouleversements politiques interethniques successifs. Les développements politiques macédoniens ont eu des conséquences sur l'évolution de la vie religieuse musulmane dans ce pays.

2.1. Evolutions politiques et religieuses en Macédoine entre 1990-2001

2.1.1. Indépendance, crise de reconnaissance et tensions intracommunautaires⁵³

Le processus qui a mené à l'indépendance de la Macédoine a rencontré de nombreux obstacles. Le contexte politique régional

52 Cinq communautés religieuses bénéficient du statut officiel de «communauté confessionnelle» en Macédoine: l'Eglise orthodoxe macédonienne, la Communauté islamique de Macédoine, l'Eglise catholique, la Communauté juive de Macédoine et l'Eglise méthodiste. Les autres communautés religieuses ont le simple statut de «groupe religieux», car la loi de 1997 ne reconnaît qu'une communauté officielle par religion. Voir «Zakon za verski zaednici i religiozni grupi» [Loi pour les communautés confessionnelles et les groupes religieux], *Sluzben Vesnik*, n° 35, 23 juillet 1997, pp. 1426-1429. Un nouveau projet de loi est actuellement en discussion sur les communautés religieuses et l'enseignement religieux dans les écoles publiques.

53 Ces thèmes sont développés dans Bashkim Iseni (1996).

a sérieusement entravé le processus de reconnaissance internationale de ce pays en tant qu'Etat indépendant.⁵⁴ Toutefois, la proclamation de l'indépendance doit aussi être replacée dans le contexte des rapports conflictuels entre les autorités macédoniennes, dominées par les Slavo-Macédoniens (orthodoxes), et la communauté albanaise (musulmane) du pays.⁵⁵ Depuis les manifestations au Kosovo en 1981, les Albanais de Macédoine sont soumis à des discriminations politiques et socioculturelles. Au nom de la lutte contre les «tendances nationalistes, irrédentistes et contre-révolutionnaires albanaises», durant les années 1980, un véritable embargo éducatif ainsi que des licenciements et des emprisonnements politiques (caractérisés par des peines de prison plus sévères qu'au Kosovo) sont organisés par le gouvernement de Macédoine contre cette communauté.⁵⁶ Parallèlement à la fermeture des écoles publiques de langue albanaise, le gouvernement encourage l'instruction religieuse de cette population en autorisant, en 1984, l'ouverture de la madrasa Isa Beu à Kondovo-Kondovë (périphérie de la capitale Skopje-Shkup).

Ces politiques agressives sont suivies par l'adoption, en avril 1989, de changements constitutionnels qui réduisent les populations ethniquement non-macédoniennes à un statut de minorités. Depuis, la République

de Macédoine se proclame comme un Etat national du peuple macédonien. Cette définition diffère substantiellement du préambule constitutionnel antérieur qui définissait la Macédoine comme un pays formé de la nation macédonienne et des nationalités albanaise, turque, rom, etc.⁵⁷ Ces différentes mesures nationalistes étatiques en Macédoine s'inscrivent dans une volonté de créer un Etat unitaire slavo-macédonien dans un espace multiethnique. Ce nationalisme d'Etat a indéniablement contribué à alimenter le nationalisme albanais en Macédoine. L'opposition de ces deux nationalismes a exacerbé une animosité interethnique qui perdure encore aujourd'hui.

C'est dans un climat tendu de méfiance interethnique qu'en novembre-décembre 1990 se tiennent les premières élections libres et démocratiques.⁵⁸ Le référendum de septembre 1991 portant sur l'indépendance du pays est massivement boycotté par la population albanaise qui refuse le statut de minorité qui lui est réservé. Peu de temps après, les 11 et 12 janvier 1992, un référendum clandestin portant sur l'«autonomie territoriale et culturelle des Albanais en Macédoine» (appelée «*Ilirida*») est organisé dans l'aire ethnique albanaise en Macédoine. L'écrasante majorité, soit 99% des votants, se prononce en sa faveur. Ce projet nationaliste n'a pas de contenu religieux et n'est pas soutenu par les institutions islamiques de Macédoine. Une partie des représentants politiques albanais est aussi contre ce projet et continue, par ailleurs, à participer au gouvernement.

L'amélioration de la représentativité albanaise sur le plan central (Parlement, Gouvernement) n'a pas de conséquences positives sur le dialogue interethnique.

54 La Macédoine a été reconnue par l'ONU en 1993 sous le nom d'Ancienne république yougoslave de Macédoine (ARYM, en anglais Former Yugoslav Republic of Yugoslavia –FYROM).

55 Selon le recensement de 2002, les Albanais représentent 25,17% de la population. Le recensement de 1994 donne le chiffre de 22,9%.

56 Fermeture d'écoles secondaires en langue albanaise ainsi que de la seule institution d'enseignement supérieur chargée de former les enseignants albanophone du pays (à Skopje-Shkup). De ce point de vue, la chute du nombre des élèves albanais dans les écoles secondaires pendant cette période est révélatrice: ils étaient 8'200 en 1981 contre 4'221 seulement en 1989. A ces politiques discriminatoires s'ajoutent des mesures insolites comme la destruction de plus de 6'000 murs traditionnels entourant les maisons albanaises, l'élaboration d'une liste noire de prénoms en langue albanaise ne pouvant être attribués aux nouveaux nés (sous prétexte qu'ils avaient un sens «nationaliste»), et la création d'un climat général de xénophobie et d'intolérance par les médias slavo-macédoniens à l'égard des membres de la communauté albanaise. A ce sujet, voir Hugh Poulton (1993); Bashkim Iseni (1995); Isa Blumi (1997); Bashkim Iseni (1998).

57 Il est intéressant de noter que ces modifications constitutionnelles sont effectuées un mois après les violations constitutionnelles imposées par Slobodan Milošević au Kosovo. Ces changements constitutionnels sont la cause des tensions interethniques qui se manifesteront dans le pays dans les années suivantes. Depuis lors, chaque revendication politique, éducative ou culturelle de la part des minorités est systématiquement refusée au nom de la Constitution de la Macédoine, rendant ainsi le dialogue interethnique difficile, voire impossible.

58 Tous les groupes ethniques non-macédoniens ont créé des formations politiques sur une base ethnique.

L'absence de changements politiques, culturels et économiques allant dans le sens des revendications albanaises (accès à un enseignement supérieur en langue albanaise, amélioration de la représentativité albanaise dans l'administration, dans la police et dans l'armée, etc.) provoque des polarisations au sein du bloc albanais.⁵⁹ Ainsi, lors du congrès de la principale formation politique albanaise, le Parti du progrès démocratique (*Partia e prosperitetit demokratik* –PPD) en février 1994, un schisme se produit et un second parti albanais apparaît: le Parti de la prospérité démocratique des Albanais (*Partia e prosperitetit demokratik e Shqiptarëve* –PPDSH), renommé quelques temps plus tard Parti démocratique albanais (*Partia demokratike shqiptare* –PDSH). Les membres du PDSH défendent une politique plus nationaliste. En novembre-décembre 1994, soit seulement quelques mois après cette radicalisation politique, un projet d'université albanaise est inauguré à Tetovo-Tetovë, ville majoritairement albanaise. L'opinion slavo-macédonienne y est farouchement opposée et l'Etat répond par une intervention musclée contre cette future université.⁶⁰ L'intervention des forces de police se reproduit en février 2005, à l'occasion de l'ouverture officielle de l'université, coûtant la vie à un Albanais. Quelques jours après ces incidents, le recteur de cette université, Fadil Sulejmani, est emprisonné et condamné à deux ans et demi de prison.⁶¹

En juillet 1997, une violente intervention de la police spéciale macédonienne a lieu dans la ville de Gostivar, causée par l'insistance des maires albanais de Gostivar et de Tetovo-Tetovë à maintenir hissé le drapeau national albanais devant les bâtiments municipaux.⁶²

59 Divisions apparues déjà au sujet du projet d'autonomie territoriale.

60 La police fait usage d'un bulldozer pour détruire le bâtiment. Ce coup de force est précédé par des manifestations d'étudiants slavo-macédoniens de l'Université de Skopje-Shkup qui s'opposent à la création de l'Université de Tetovo-Tetovë.

61 Il est libéré par la suite sous la pression de la Communauté internationale.

62 Une loi sur les symboles nationaux venait à peine d'être adoptée par le Parlement de Macédoine. Elle donnait le droit de hisser le drapeau national des communautés non-macédoniennes (c'est-à-dire ethniques) uniquement à l'occasion de leurs fêtes nationales respectives. Le droit à l'utilisation des symboles nationaux pour les communautés

Cette intervention se solde par un lourd bilan: trois Albanais de souche sont tués et plusieurs centaines d'entre eux blessés, torturés et arrêtés. Les maires de Gostivar (Rufi Osmani) et de Tetovo-Tetovë (Alajdin Demiri) sont emprisonnés et condamnés.⁶³ Les relations interethniques se dégradent fortement suite à ces événements. Dans les mois qui suivent des attaques à l'explosif surviennent à Gostivar, à Prilep et à Kumanovo-Kumanovë. Ces événements sont les signes précurseurs du conflit qui embrasera le pays quelques années plus tard. En 1998, une coalition gouvernementale formée par les forces nationalistes de l'Organisation révolutionnaire intérieure macédonienne-Parti démocratique pour l'union nationale macédonienne (*Vostania na Makedonskata revolucionerna organizacija-Demokratska partija na makedonskoto nacionalno edinstvo* –VMRO-DPMNE) et le PDSH arrive au pouvoir. Durant ce gouvernement, certains progrès sont réalisés en faveur des revendications albanaises. Par exemple, une université privée en langue albanaise et financée par la Communauté internationale voit le jour à Tetovo-Tetovë. Toutefois, malgré ces changements, en 2000-2001, soit deux ans après la fin de la guerre du Kosovo, un conflit armé éclate en Macédoine.

Au cours de la décennie 1991-2001, on ne trouve aucun contenu religieux dans les programmes des formations politiques albanaises. L'élite albanaise de Macédoine partage les mêmes références nationales et nationalistes albanaises que l'élite albanaise du Kosovo: elle se revendique, elle aussi, d'une tendance laïque et pro-occidentale. Ceci s'explique probablement par le fait qu'il s'agit d'une élite formée à l'Université de Prishtinë-Priština. Cependant, des nuances doivent être introduites par rapport au Kosovo. En fait, certains représentants politiques albanais issus du PPD ont entretenu, sur le plan local, des relations plutôt proches avec les milieux

ethniques minoritaires était garanti par l'ancienne Constitution de Macédoine.

63 Rufi Osmani est condamné à 13 ans et huit mois de prison et Alajdin Demiri à 3 ans. Ces peines sont revues à la baisse dans des jugements ultérieurs. Ces deux protagonistes politiques ont été libérés après quelques mois de prison. La Communauté internationale a exercé des pressions pour leur libération. Plusieurs manifestations albanaises en faveur de leur libération ont lieu dans différentes villes de Macédoine.

religieux islamiques de Macédoine. La stratégie du PPD consiste à s'assurer l'appui de la Communauté islamique en République de Macédoine (*Bashkësia islame në Republikën e Maqedonisë* –BIM) pour se maintenir au pouvoir ou gagner les élections, du fait que la population albanaise est plus pieuse et pratiquante en Macédoine que dans le reste des Balkans.⁶⁴ On comprend dès lors aussi la raison de l'implication de figures politiques du PPD dans l'élection de Sulejman Rexhepi au poste de *Reis-ul-Ulema*. En retour, celui-ci soutient loyalement le PPD.⁶⁵ Il se retrouve donc dans une position inconfortable lorsque le PDSH gagne les élections en 1998, du fait de son engagement explicite en faveur de la formation politique rivale.

Quant à la population turque, concentrée principalement à Gostivar et dans la capitale Skopje-Shkup, elle constitue la deuxième population musulmane de Macédoine. D'une manière générale, les formations politiques turques sont politiquement engagées en faveur de la promotion, la défense de la langue et de la culture turques et de la religion musulmane en Macédoine. Différentes associations et organisations turques se donnent explicitement ces objectifs. Cette communauté est politiquement mobilisée autour du Parti démocratique turc (*Türk demokratik partisi* –TDP). Lors des élections de 1994, un candidat de cette formation est élu au Parlement de Macédoine. En 1994, une édition locale du journal turc «*Zaman*» est lancée en Macédoine, à laquelle s'ajoute par la suite une édition en langue albanaise. En 1997, l'école privée turque Jahja Kemal, d'inspiration religieuse islamique, voit aussi le jour.⁶⁶ Cette école demeure réservée aux enfants de l'élite musulmane du pays. On y retrouve principalement des élèves turcs, mais aussi albans, gorans, torbèches et musulmans/bosniaques.

La population bosniaque/musulmane de Macédoine est politiquement organisée autour

du Parti de l'action démocratique (*Stranka demokratske akcije* –SDA). Cette formation fut à l'origine fortement sous l'influence idéologique du SDA de Bosnie et Herzégovine. Par la suite, elle s'est surtout axée sur les orientations idéologiques personnelles de ses différents acteurs politiques, qu'ils soient musulmans/bosniaques, turcs, albans, gorans ou torbèches. Quant à la population rom, elle est majoritairement musulmane, d'orientation sunnite ou soufie. Elle est politiquement structurée en deux formations: le Parti pour l'émancipation totale des Roms (*Partija za celosna emancipacija na Romite* –PCER) et le Parti démocratique progressiste des Roms (*Demokratska progresivna partija na Romite* –DPPR). Enfin, les populations goran et torbèche n'ont pas créé de parti politique. Elles «restent l'instrument des autorités macédoniennes qui sont à l'origine de la promotion de leur identité nationale».⁶⁷

2.1.2. Evolution de la vie religieuse musulmane

Avec la désintégration de l'*Islamska zajednica* de Yougoslavie,⁶⁸ la BIM se constitue en organisation religieuse indépendante. Depuis lors, elle est l'instance officielle qui représente les intérêts des musulmans sunnites de Macédoine. Les institutions qui représentent les intérêts des musulmans non-sunnites sont: la Communauté religieuse du Saint Siège et de la Couronne du tarikat islamique (*Sveta stolica i kruna na islamskata erenlerska tarikatska verska zaednica*) et la Communauté religieuse bektachie (*Bashkësia fetare bektashije*); elles bénéficient du statut de «groupes religieux».⁶⁹

Durant l'ère communiste, les institutions islamiques officielles fonctionnaient comme un important levier de contrôle social et politique des populations musulmanes de Macédoine. Les prêches des imams étaient étroitement surveillés par le régime, compte

64 Significativement, des messages de vœux à l'occasion de fêtes religieuses ont été adressés par son ancien président Abdurrahman Aliti dans les mosquées du pays et auprès de la diaspora albanaise en Suisse.

65 *Vardar*, février 1996, cité dans Nathalie Clayer (2001), p. 202.

66 Le journal «*Zaman*» comme l'école Jahja Kemal sont liés à la mouvance des Fethullahcıs.

67 Nathalie Clayer (2001), p. 191.

68 Jakub Selimoski, le dernier *Reis-ul-Ulema* de l'*Islamska zajednica* de Yougoslavie, était originaire de Macédoine.

69 Depuis quelques années, la *teke* de Tetovo-Tetovë a été usurpée de force par un groupe de sunnites qui considèrent le bektachisme comme une hérésie. Cet acte a privé les religieux bektachis de leur lieu de culte. Le bektachisme est en train de revenir timidement dans certaines régions de Macédoine (notamment à Kiçevo-Kërçovë et à Skopje-Shkup).

tenu de l'influence de l'imam dans la création de l'opinion des populations musulmanes de Macédoine. Les institutions islamiques et les mosquées étaient aussi instrumentalisées par le régime dans sa lutte idéologique contre le «séparatisme» et le «nationalisme» albanais. Toutefois, compte tenu des discriminations éducatives dont cette population faisait l'objet, la mosquée était en parallèle investie d'une fonction de refuge identitaire pour la communauté albanaise. Ceci explique aussi sans doute le penchant religieux plus fort caractérisant cette population.

Avec la démocratisation du pays dans les années 1990, la BIM se démocratise elle aussi. Cette institution acquiert des libertés qu'elle n'avait pas auparavant. Plus concrètement, le changement s'est manifesté par l'acquisition de la liberté d'expression du clergé religieux, par l'investissement de la sphère publique par les milieux religieux, par le foisonnement de publications et de traductions portant sur l'islam, par la diffusion d'émissions à contenu religieux dans les médias électroniques et dans la presse, par la construction de nouvelles mosquées etc. Toutefois, malgré ces changements, les *waqfs* (propriétés immobilières) que l'Etat a confisquées durant le communisme ne sont pas restituées.⁷⁰

En 1997, le gouvernement répond favorablement à la demande d'ouverture de la Faculté des sciences islamiques dans la périphérie de Skopje-Shkup alors qu'en 1995, comme nous l'avons vu, il s'était violemment opposé à l'initiative de l'Université albanaise (laïque) de Tetovo-Tetovë. La stratégie poursuivie par les autorités politiques macédoniennes est de doter la BIM de ses propres institutions d'enseignement religieux et de contrer ainsi l'influence de la BIK et des idéologies politiques du Kosovo sur la population albanaise de Macédoine.⁷¹ Au sujet de la formation des cadres religieux en Macédoine, notons que, parallèlement à la formation théologique dispensée par cette nouvelle institution, des étudiants sont aussi scolarisés

individuellement à l'étranger. Ceci débouche sur une «surproduction» de cadres religieux. Cette situation crée un nombre important de futurs chômeurs diplômés de théologie islamique, car la Macédoine est un trop petit pays pour absorber tous ces aspirants imams.

Durant la période 1992-1996, la BIM connaît de fortes turbulences intérieures. Une crise est notamment provoquée par la muftinie de Tetovo-Tetovë qui veut préserver son autonomie par rapport à la BIM. Dans ce but, certains responsables religieux de cette localité tentent de créer leur propre organisation religieuse. Mais le PPD empêche cette initiative.⁷² Parallèlement, l'ancien *Reis-ul-Ulema* de Yougoslavie Jakub Selimoski tente de créer une autre communauté islamique en Macédoine: la «Communauté religieuse des musulmans de Macédoine». Toutefois, les responsables religieux de Tetovo-Tetovë ne l'appuient pas et trouvent un accord avec la BIM.⁷³

Hormis ses activités religieuses, la BIM est aussi active sur le plan humanitaire durant la période 1990-2001. En 1991, elle crée l'organisation humanitaire islamique «El-Hilal». Le développement de cette organisation est liée à l'arrivée en Macédoine, l'année suivante, de milliers de réfugiés musulmans/bosniaques provenant de Bosnie et Herzégovine. Durant la période de la guerre au Kosovo (1997-1999), «El-Hilal» s'engage énergiquement pour venir en aide à plusieurs centaines de milliers de réfugiés kosovars en Macédoine.

Depuis l'avènement des changements démocratiques, les changements religieux en Macédoine se traduisent aussi sur le plan de la doctrine religieuse. De nouveaux courants religieux islamiques voient le jour. On peut notamment observer l'émergence d'une mouvance néo-salafiste de type piétiste. Celle-ci se manifeste par l'apparition de nouveaux prédicateurs politico-religieux et par l'apparition de traductions d'ouvrages religieux rigoristes. Cette mouvance se présente comme un défi pour la communauté des croyants de Macédoine, qui se montre irritée par la promotion de nouvelles pratiques et de nouveaux symboles religieux par ces nouveaux acteurs.

70 Des biens appartenant à l'Eglise orthodoxe de Macédoine ont été restitués et les *waqfs* de Gostivar viennent d'être restitués à la BIM. Pour rappel, la BIM avait pu garder les droits de propriété sur certains *waqfs* en Macédoine.

71 Un bon nombre d'étudiants albanais de Macédoine ont été inscrits à la Faculté des études islamiques de Prishtinë-Priština.

72 Nathalie Clayer (2001), p. 194.

73 Ibid.

Ces nouveaux prédicateurs investissent progressivement les régions de Skopje-Shkup et de Kumanovo-Kumanovë. Ils s'étendent ensuite dans les autres localités de Macédoine ainsi que dans les pays voisins (Kosovo et Albanie). Les principaux protagonistes de cette mouvance sont des cadres religieux formés dans les universités du Moyen-Orient, mais aussi en Turquie. La BIM ne voit pas d'un bon œil ces nouvelles mouvances, ainsi que le prosélytisme des ONGs islamiques étrangères auprès des réfugiés de Bosnie et Herzégovine présents en Macédoine. En 1994, les ONGs islamiques étrangères sont chassées par les autorités macédoniennes.⁷⁴

2.2. Evolutions politiques et religieuses depuis 2001

2.2.1. Eclatement du conflit et accords d'Ohrid

En 2001, plusieurs attentats visent les forces de sécurité macédoniennes. Les auteurs de ces actes se réclament de l'Armée de libération nationale en Macédoine (*Ushtria çlirimtare kombëtare në Maqedoni* –UÇK-M). La situation devient de plus en plus préoccupante. La même année, la Macédoine sombre dans un conflit armé entre les forces gouvernementales et l'UÇK-M. Le gouvernement de Macédoine qualifie l'UÇK-M d'«organisation terroriste»⁷⁵ et présente cette insurrection armée comme une agression étrangère visant la création de la «Grande Albanie». Pour rappel, ce gouvernement, qui est composé par les formations politiques du VMRO-DPMNE et du PDSH, choisit l'option musclée pour venir à bout de l'UÇK-M. Des bombardements à grande échelle sont alors entrepris par l'armée macédonienne contre les fiefs de l'UÇK-M dans la région de Tetovo-Tetovë. Le conflit se déplace progressivement au nord-ouest du pays, à savoir dans des villages albanais de Kumanovo-Kumanovë où l'UÇK-M a ses quartiers.

La situation générale devient très tendue. Une hystérie nationaliste se répand dans le pays, déclenchant une obsession sécuritaire. Des flux de réfugiés de tous bords arrivent en masse. On rapporte des cas disparitions,

74 A ce sujet, voir Bashkim Iseni (2007).

75 La qualification de «terroriste» n'a été reprise ni par les Etats-Unis ni par les pays de l'Union européenne.

de tortures et d'assassinats de civils.⁷⁶ Alors que le conflit se rapproche de la capitale Skopje-Shkup, l'armée macédonienne est dans l'incapacité d'enrayer cette guérilla. Face à cette situation, les Etats-Unis et l'Union européenne s'investissent énergiquement pour trouver une issue à ce conflit. Leur but manifeste est d'éviter que le conflit ne s'étende à la population civile et ne se transforme ainsi en un conflit interethnique incontrôlable. Ainsi, sous l'impulsion occidentale, tous les acteurs politiques influents du pays sont réunis aux bords du lac d'Ohrid. Même si l'UÇK-M n'est pas présente physiquement à ces discussions, ses positions sont relayées par les partis politiques albanais. Les négociations sont très difficiles, mais les médiateurs réussissent à arracher un compromis aux acteurs concernés. Celui-ci prévoit un arrêt des combats, une démobilisation de l'UÇK-M contre une amnistie de ses combattants, le maintien du caractère unitaire du pays contre une forte décentralisation. Pour y parvenir, des changements constitutionnels en faveur des communautés non-macédoniennes sont prévus. En outre, ces accords prévoient aussi une amélioration de la représentativité albanaise dans les institutions macédoniennes. Les accords d'Ohrid sont signés le 14 août 2001 en présence des principaux acteurs politiques du pays et de hautes personnalités politiques occidentales.

Depuis lors, l'UÇK-M s'est transformée en une formation politique, appelée l'Union démocratique pour l'Intégration (*Bashkimi demokratik për integrim* –BDI). Cette nouvelle formation a remporté haut la main les élections de 2002 au sein de l'électorat albanais de Macédoine. Le BDI entre alors en coalition avec le parti social-démocrate de Macédoine (*Socio-demokratski sojuz na Makedonija* –SDSM) qui est le grand vainqueur au sein de l'électorat slavo-macédonien. Un gouvernement interethnique est alors constitué. Celui-ci est d'abord dirigé par Branko Crvenkovski et ensuite par Vlado Bućkovski,⁷⁷ deux hommes politiques issus du SDSM. Dès l'investiture de ce nouveau

76 A ce sujet, voir Bashkim Iseni (2005b).

77 A la suite de la mort tragique de l'ancien président Boris Trajkovski au printemps 2004, des élections présidentielles anticipées sont organisées. Le leader social-démocrate Branko Crvenkovski est alors élu président du pays.

gouvernement, des efforts importants sont consentis par les ministres albanophones pour mettre en oeuvre les accords d'Ohrid. En 2002 une loi est approuvée par le Parlement en faveur du droit à l'enseignement supérieur des communautés non-macédoniennes. Peu de temps après, l'Université de Tetovo-Tetovë est légalisée.

Comme nous l'avons fait remarquer pour l'UÇK du Kosovo, le conflit de 2001 n'a pas mobilisé de référent religieux au sein de l'UÇK-M. Les principaux créateurs et leaders de l'UÇK-M sont des personnes de la diaspora en Europe issues du LPK, et qui ont donc un profil idéologique nationaliste-communiste. Ce personnel politique est marqué par un fort athéisme; leurs objectifs demeurent nationalistes et non pas religieux. Quant à la BIM, elle est opposée à la guerre de l'UÇK-M et lance l'appel «Abandonnez les armes» («*Leni Armët*»). Cet appel reflète davantage la position personnelle du Reis-ul-Ulema Rexhep Sulejmani, qui est proche du PDSH, que celle de la BIM en tant que telle. Soulignons que certaines figures religieuses marquent le déroulement du conflit en Macédoine. Par exemple, Mollah Jakup, l'imam du village de Sllupqan (Kumanovo-Kumanovë) adopte des positions très patriotiques au début du conflit et revêt symboliquement l'uniforme de l'UÇK-M.

2.2.2. La paralysie de la Communauté islamique de Macédoine

Les changements politiques institués par les accords d'Ohrid comprennent également un volet portant sur les modifications constitutionnelles du statut des principales religions en Macédoine. L'ancienne Constitution reconnaissait uniquement l'Eglise orthodoxe macédonienne. Les changements qui découlent des accords d'Ohrid remédient à ce problème. Mais ils créent des tensions interreligieuses, dans la mesure où les relations entre la Communauté islamique de Macédoine et l'Eglise orthodoxe macédonienne se dégradent. Cette dernière s'oppose vivement à la remise en cause de son statut privilégié.

Dans le nouveau contexte politique post-Ohrid, l'heure est aussi aux changements au sein de la BIM. En vérité, celle-ci se trouvait déjà dans une situation de crise avant le

conflit de 2000. Cette crise aurait commencé avec l'élection du nouveau *Reis-ul-Ulema*, Arif Emini. Selon un haut cadre religieux de Skopje-Shkup, l'élection de ce dernier aurait fait des mécontents car la commission électorale était composée par des personnes non habilitées à voter. De plus, le candidat proposé n'était pas compétent pour assumer cette tâche. Son élection aurait été l'œuvre directe de Rexhep Sulejmani. Il aurait favorisé l'élection d'Emini, compte tenu de l'emprise qu'il avait sur lui. Selon cette source, la candidature de ce dernier a été favorisée pour empêcher l'élection d'un autre candidat extérieur car les éventuelles irrégularités financières dans les comptes de la BIM auraient pu éclater au grand jour.⁷⁸

Sous la présidence du nouveau *Reis-ul-Ulema* Arif Emini, la BIM met en place des changements institutionnels importants. Une nouvelle Constitution est approuvée en décembre 2003. Elle innove notamment en prévoyant de centraliser le financement de la BIM. Elle veut en outre supprimer l'autonomie financière des muftinies et les différences existant dans les modes de rémunération existant entre employés des instances centrales de la BIM et imams des mosquées.⁷⁹ Ces changements ne sont toutefois pas suivis d'effets, malgré l'adoption de nouvelles dispositions concernant le fonctionnement de la BIM. Cette situation irrite particulièrement un certain nombre d'imams qui sont dans une position matérielle précaire.

En mars 2004, l'organisation d'élections des nouveaux muftis de Macédoine fait éclater au grand jour la crise qui minait la BIM depuis plusieurs années. L'élection des muftis de Skopje-Shkup et de Resen-Resnjë est contestée par la commission électorale et par un groupe d'imams. Peu de temps après cette controverse, le *Reis-ul-Ulema* subit des pressions et destitue le mufti élu de Skopje-Shkup, Zenun Berisha. Ce dernier conteste à son tour cette destitution. Pour lui, les procédures prévues pour une telle décision n'ont pas été respectées. Malgré cela, de

⁷⁸ Entretien réalisé à Skopje-Shkup en novembre 2006.

⁷⁹ Jusque là, les employés des instances centrales de la BIM étaient directement rémunérés par celles-ci, alors que les imams étaient principalement rémunérés par les contributions volontaires des fidèles. Ce système plaçait les imams dans une situation de grande précarité.

nouvelles élections sont organisées dans la *muftinie* de Skopje-Shkup. Taxhedin Bislimi est élu à la place de Zenun Berisha. Cette élection est fermement contestée par ce dernier et ses sympathisants.

Entre les deux camps, la situation se dégrade. Malgré un accord conclu entre les intéressés grâce la médiation personnelle du leader du BDI Ali Ahmeti, des hommes armés et masqués font irruption peu de temps après dans l'Assemblée de la BIM. Le *Reis-ul-Ulema* et les délégués sont physiquement agressés. Suite à ces événements, Arif Emini est victime d'intimidations et démissionne de son poste. Cet épisode est suivi par le passage à tabac, par un groupe d'hommes armés, de Taxhedin Bislimi, mufti de Skopje-Shkup récemment élu.⁸⁰ On suspecte l'ancien mufti d'être impliqué dans ces incidents, mais ce dernier réfute catégoriquement toute implication. L'élection d'autres personnes à la fonction de *Reis-ul-Ulema*, comme Ruzhdi Lata (mufti de Debar-Dibër) et d'Isa Ismaili (Prilep) ne dure pas longtemps. Sous la pression et les menaces, les deux démissionnent quelques jours seulement après leur nomination.

Ces événements violents choquent profondément la communauté des croyants de Macédoine. Les médias du pays, mais aussi ceux du Kosovo et d'Albanie suivent de très près l'évolution de la situation. Ces épisodes sont lus en termes d'opposition entre deux blocs au sein de la BIM: d'une part les courants «traditionnels», et d'autre part la mouvance «wahhabite» représentée par Zenun Berisha. D'après les médias, ce dernier courant a des motivations religieuses-idéologiques et vise à prendre le contrôle de la *muftinie* de Skopje-Shkup. Il s'agit d'un choix stratégique car cette *muftinie* est la plus grande du pays et, à travers elle, une prise de contrôle de la BIM devient possible.

Ce discours provoque l'indignation de Zenun Berisha et de son entourage. Ils réfutent catégoriquement l'étiquette de «wahhabite» qui leur est accolée. Selon un observateur de ces événements, Berisha s'inscrit clairement dans la tradition hanéfite, même si certains acteurs proches de l'UÇK-M et de la mouvance néo-salafiste l'ont appuyé dans ses démarches pour son élection au poste de mufti. Les raisons de ce soutien ne seraient

pas idéologiques mais purement matérielles. Il s'agirait de prendre le contrôle des *waqfs* que possède la *muftinie* de Skopje-Shkup, à savoir plusieurs dizaines de magasins qu'elle loue à des commerçants de la vieille ville. En outre, la question des emplois au sein de la *muftinie* est un autre enjeu expliquant ces tensions. Chaque clan d'imams ou de cadres religieux soutient un candidat pour l'élection au poste de mufti pour avoir un contrôle sur des emplois très convoités en raison du nombre élevé de diplômés religieux au chômage.⁸¹

La BIM est dans une situation d'anarchie et de paralysie totale, que se soit sur le plan de sa légitimité ou sur celui de son fonctionnement. Au mois de septembre 2005, Ali Ahmeti s'engage une nouvelle fois pour permettre l'élection d'un corps dirigeant provisoire de la BIM, en attendant que la situation se stabilise. Il offre ainsi la protection et des conditions sûres pour la tenue d'une Assemblée de la BIM. Celle-ci a effectivement lieu dans la ville de Struga. Durant cette nouvelle Assemblée, un *Reis-ul-Ulema* provisoire (Bahri Aliu, de Struga) et un président de l'assemblée de la BIM sont élus.⁸²

Bahri Aliu dirige la BIM jusqu'en septembre 2006, soit jusqu'à la réélection de Sulejman Rexhepi à la fonction de «nouveau» *Reis-ul-Ulema*. Pour rappel, Rexhepi a assumé cette fonction jusqu'à l'élection d'Emin Arifi à la fin de l'année 2000. Plusieurs indices indiquent clairement que le retour de Rexhepi à cette fonction a été décidé par le PDSH qui est revenu au pouvoir suite aux élections législatives de l'été 2006.⁸³ Selon plusieurs sources, à la veille de l'élection du *Reis-ul-Ulema*, des activistes de PDSH «rendaient visite» au domicile des votants de l'Assemblée de la

81 Sur le chômage des théologiens, voir Ramadan Ramadani, «Rringjallja islame, instalimi i njerëzve nëpër institucione, hiper-produksion të hoxhallarëve...» [La renaissance islamique, le placement des individus dans les institutions, la surproduction d'imams...], *Lobi*, archives internet, accessible sur <http://www.lobi.com.mk/?ItemID=2FECC7BD84F2384A88154DC270C0EA9B>.

82 *Koha Ditore*, 26 septembre 2005.

83 Au mois de juillet 2006, le BDI a obtenu la majorité des votes de la communauté albanaise, mais le VMRO-DPMNE a choisi le PDSH comme partenaire gouvernemental. Cet acte a donné lieu à une grave crise politique en Macédoine durant l'été 2006. Mécontente du choix politique du VMRO, le BDI a pris en janvier 2007 la décision de boycotter le Parlement de Macédoine.

80 *Koha Ditore*, 4 juillet 2005.

BIM et leur «indiquaient» le candidat qu'ils devaient élire.⁸⁴ Selon plusieurs politiciens et journalistes locaux, l'élection de Rexhepi est aussi favorisée par l'ambassade des USA en Macédoine. Les Etats-Unis voient en la forte personnalité de Rexhepi une garantie pour mettre de l'ordre dans cette institution. Le but manifeste est d'enrayer cette situation anarchique et d'empêcher d'éventuelles infiltrations d'éléments néo-salafistes dans la BIM. Toutefois, selon un connaisseur des développements islamiques en Macédoine, la nomination peu démocratique du nouveau *Reis-ul-Ulema* et sa personnalité autoritaire pourraient en définitive susciter des nouvelles tensions au sein de la BIM.⁸⁵

2.2.3. L'affaire de Kondovo-Kondovë et la mouvance néo-salafiste

Une autre affaire «religieuse» islamique mobilise l'opinion publique en Macédoine. Elle concerne une rencontre qui a lieu en août 2005, entre Ali Ahmeti et le Premier ministre d'Albanie Fatos Nano. Au cours de cette rencontre, les deux hommes ont eu des «échanges d'informations» sur la supposée existence de cellules «fondamentalistes» liées au groupe d'Al-Zarqawi à Kondovo-Kondovë, un village situé dans la région de Skopje-Shkup. Cette affaire est un exemple révélateur de l'utilisation abusive des qualificatifs «fondamentaliste» ou «terroriste» pour légitimer différentes mesures de politique intérieure ou de politique étrangère. En Macédoine, différents observateurs affirment qu'il existe effectivement un groupe armé dans ce village, mais qu'il ne s'agirait pas d'activistes

84 Sulejman Rexhepi aurait obtenu le soutien de douze *muftinies*. La veille de l'élection, le siège de la BIM a été mitraillé à la kalachnikov. Ce fait a été dénoncé avec véhémence par le nouveau *Reis-ul-Ulema* après son élection. Au sujet de cette élection, voir le compte-rendu des faits dans les journaux locaux *Fakti*, *Spic*, *Dnevnik*, *Lajm* de septembre 2006.

85 Avis corroboré par plusieurs analystes albanais de Macédoine. Au sujet de l'élection du dernier *Reis-ul-Ulema*, voir Tamara Causidis, «Zgjedhjet synojnë ti zbusin mosmarrëveshjet në Maqedoni» [Les élections visent à amortir les divergences en Macédoine], *Lobi*, 2 octobre 2006. Cette rencontre aurait eu lieu après une visite-éclair qu'aurait effectuée le directeur de la CIA à la fin du mois de juin à Tirana. Il aurait rencontré les chefs des services secrets de la région et de Macédoine (*Gazeta Shqiptare*, 10 août 2005).

religieux. Dans ce cas précis, il s'avère que la classe politique macédonienne au pouvoir (albanaise et slavo-macédonienne) a fait usage de l'étiquette «fondamentaliste» pour stigmatiser un groupe d'individus armés proches du PDSH.

Le meneur de ce groupe se nomme Agim Krasniqi, une personne au casier judiciaire très chargé. Aucun indice ne donne à penser qu'il aurait eu des liens avec des réseaux néo-salafistes. Il s'agit par contre d'un acteur proche du leadership du PDSH. Cette thèse s'appuie sur le fait que, lors des élections de juillet 2006, il figurait sur la liste des principaux candidats de ce parti politique. Or, le PDSH et ses dirigeants sont connus pour leurs prises de positions nationalistes, anti-salafistes et pro-occidentales. «L'identité nationale n'a rien à voir avec l'identité religieuse. Les peuples qui ont une identité réelle ethnique n'ont pas besoin de la construire sur la base de convictions religieuses», déclare dans la revue «*Lobi*» Arbër Xhaferi, leader charismatique du PDSH et figure très active sur la scène médiatique en Macédoine, mais aussi en Albanie et au Kosovo.⁸⁶ Xhaferi promeut une vision particulièrement critique à l'égard de la mouvance néo-salafiste.⁸⁷ De plus, comme nous l'avons évoqué plus haut, le PDSH a joué un rôle décisif dans la réélection de l'actuel *Reis-ul-Ulema* Sulejman Rexhepi. Ce dernier tient des propos extrêmement durs à l'encontre des groupements néo-salafistes dans le pays: «Je déclare une guerre sans compromis à ceux qui abusent de l'islam en Macédoine».⁸⁸

En ce qui concerne la mouvance néo-salafiste de type piétiste, force est de constater qu'elle est bien présente en Macédoine. Plusieurs imams de Skopje-Shkup et de Kumanovo-Kumanovë font partie de cette mouvance. Les néo-salafistes gagnent de plus en plus de terrain en Macédoine. A en croire différents avis concordants d'observateurs

86 Arbër Xhaferi, «Shqiptarët vitalë, por shpenzojnë energjitë në debatet e kota» [Les Albanais sont pleins de vitalité, mais dépensent leur énergie dans des débats futiles], *Lobi*, archives internet, accessible sur <http://www.lobi.com.mk/?ItemID=FD685B37B74A624991822F60348DF13E>.

87 Entretien réalisé à Tetovo-Tetovë en novembre 2006.

88 Interview du *Reis-ul-Ulema* accordé au journal *Fakti* et consulté sur le site internet <http://www.lajmet.com> le 26 octobre 2006.

locaux, ceux-ci bénéficient des flux financiers en provenance d'Arabie saoudite pour promouvoir leur idéologie politico-religieuse en Macédoine. Depuis quelques années, ils développent aussi des activités commerciales pour pouvoir financer leurs activités prosélytes: traduction, publication et distribution d'ouvrages théologiques hostiles à la modernité occidentale, promotion d'un discours particulièrement rétrograde et intolérant vis-à-vis des valeurs démocratiques et libérales. Leurs cibles privilégiées sont les jeunes croyants.

Un porte-parole des néo-salafistes de type piétiste conteste l'épithète de «wahhabite» qui leur est attribuée par les médias et par la classe politique du pays: «Nous ne sommes pas des wahhabites, nous voulons revenir aux sources. Nous disons aux musulmans de lire le Coran à la manière de nos aïeux afin d'éviter une mauvaise interprétation (...) Nous sommes l'islam scientifique, l'islam argumenté». Selon lui, dès qu'il y a de nouveaux mouvements religieux dans le pays, ils sont injustement stigmatisés afin de les décrédibiliser aux yeux de l'opinion: «Si on était un corps étranger à la société, elle nous aurait rejeté. Nous sommes visés par les dirigeants politiques albanais car ils sont complexés par leur religion. Notre travail pour la défense des intérêts du peuple les dérange. Nous créons l'opinion critique. Ceci est un devoir car personne d'autre ne le fera (...)».⁸⁹

Cet acteur néo-salafiste critique la corruption et le népotisme de la classe politique en Macédoine. Il se prononce contre la création de formations politiques islamistes car «elles causent du tort à l'islam». De plus, selon lui, de telles formations ne peuvent être créées car «nous sommes en Europe». Il ne s'oppose pas à l'orientation pro-européenne de la Macédoine. Au contraire, selon lui, «les musulmans des Balkans sont ceux qui ont le moins freiné le processus d'eupéanisation». Pour lui, «cette adhésion à l'Union européenne et à l'OTAN améliorera les droits démocratiques et religieux. La population pourra bénéficier aussi des aspects positifs de la modernisation car les aspects négatifs sont déjà là.»

2.3. Conclusion

L'étude de la problématique de l'islam en Macédoine permet d'analyser les différents types de constellations qui peuvent être établies entre acteurs politiques et acteurs religieux islamiques. Au sujet de la BIM, un constat s'impose: cette institution est instrumentalisée par la classe politique dans le but de capter les voix des populations de confession musulmane de Macédoine. Les dirigeants de la BIM apportent leur soutien aux formations politiques dominantes pour que leur soutien débouche sur une contrepartie une fois que ces partis politiques accèdent au pouvoir.⁹⁰ Soulignons toutefois que cette convergence d'intérêts entre milieux politiques et milieux religieux ne signifie pas pour autant qu'il existe des convergences idéologiques entre ces deux sphères. Bien au contraire: toutes les formations politiques albanaises sont d'orientation laïque et nationaliste. Toutefois, elles réalisent que le soutien symbolique des milieux religieux peut sérieusement les aider dans la course au pouvoir.

En ce qui concerne la grave crise que traverse la BIM, elle peut être difficilement expliquée par l'opposition d'un «islam traditionnel» à un «islam importé». Ces tensions doivent être comprises comme une résultante de trois facteurs. Le premier facteur est lié à l'impossible absorption par la BIM de la masse d'étudiants en théologie formés ces dernières années à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Le deuxième facteur est la lutte entre factions internes à la BIM pour le contrôle des ressources matérielles de cette institution. Enfin, le troisième facteur est lié à l'opposition entre anciennes et jeunes générations d'imams. En fait, la BIM est prise en otage par d'anciens fonctionnaires peu qualifiés qui barrent la route à des jeunes cadres compétents et mieux formés. Face à ces réalités, toutes sortes d'épithètes sont utilisées pour discréditer ces personnes et les éloigner des institutions islamiques. Ces conflits font l'affaire de la mouvance néo-salafiste qui recrute des jeunes cadres religieux frustrés par l'absence de perspectives professionnelles dans le système actuel.

⁹⁰ Selon un imam de Skopje-Shkup, cette loyauté n'est pas uniquement motivée par des arguments opportunistes, mais aussi par la peur. Entretien effectué à Skopje-Shkup, novembre 2006.

⁸⁹ Entretien réalisé à Skopje en novembre 2006.

D'une manière générale, on relève ces dernières années en Macédoine une plus forte propension à la pratique de la religion. Cette plus forte religiosité s'explique notamment par des facteurs historiques. Toutefois, la situation politique générale, la corruption qui minent les élites politiques et la dégradation du niveau de vie des populations musulmanes frappées par la pauvreté favorisent aussi un repli identitaire et religieux. De plus, la place qu'occupe l'Église orthodoxe sur la scène publique et ses liens avec des responsables gouvernementaux slavo-macédoniens irritent considérablement les populations musulmanes de ce pays. Dans cette situation d'après-guerre, une certaine logique de marquage ethnico-religieux du territoire est en train de se développer. Ce phénomène se traduit par la construction de mosquées et d'églises orthodoxes dans tout le territoire du pays.⁹¹

Enfin, en ce qui concerne l'influence islamique étrangère en Macédoine, il est important de souligner l'existence d'une concurrence entre des acteurs qui essaient de promouvoir l'influence islamique turque ou arabe. En fait, compte tenu des liens culturels, politiques et économiques et des affinités religieuses avec le monde turc, la présence de la Turquie et de son islam officiel hanéfite modéré est perçue presque unanimement comme un moyen pour contrer l'influence islamique arabe ainsi que pour barrer la voie aux mouvances fondamentalistes dans ce pays et dans la région.

3. Islam et politique dans la vallée de Preševo-Preshevë

La vallée de Preševo-Preshevë, au sud de la Serbie, constitue une voie de passage stratégique pour l'Europe du sud-est (chemin de fer et route principale Belgrade-Skopje-Thessalonique). Située à la croisée de la Serbie, du Kosovo et de la Macédoine, elle comprend trois municipalités à composante

⁹¹ En 2000 une croix de 50 mètres a été érigée au sommet de la montagne Vodno qui surplombe Skopje-Shkup. Elle est éclairée de nuit et est particulièrement visible depuis les quartiers musulmans albanais de Skopje-Shkup. A ce sujet, on peut aussi remarquer la construction de deux grands minarets par mosquée dans certains villages albanais de Macédoine.

albanaise musulmane: Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegje. Ces municipalités sont peuplées d'Albanais, de Serbes, de Roms et de Musulmans/Bosniaques.

Le but de cette analyse est de comprendre l'évolution et les tendances politiques et religieuses actuelles dans cette région qui inclut d'importantes populations de confession musulmane de souche albanaise et musulmane/bosniaque. Selon le recensement de 2002, la population albanaise représente environ 57'000 personnes; elle est majoritaire dans la municipalité de Preševo-Preshevë (95%) et de Bujanovac-Bujanoc (55%). Quant à la municipalité de Medvedja-Medvegje, 26% de sa population est albanaise.⁹²

3.1. Evolution de la situation politique dans la vallée de Preševo-Preshevë depuis 1990

Les zones albanophones de la vallée se situent dans la continuité spatiale de l'aire culturelle albanaise dans les Balkans. Aussi, les développements politiques contemporains concernant les Albanais de la vallée de Preševo-Preshevë sont-ils étroitement liés à l'évolution de la situation au Kosovo et en Macédoine. Les liens politiques, économiques et culturels (familiaux) entre cette population et les populations albanaises de l'est du Kosovo (Gjilan-Gnjilane) et du nord-est de la Macédoine (Kumanovo-Kumanovë) sont traditionnellement très forts: le Kosovo étant, historiquement, leur centre de référence politique, culturel, économique et éducatif. La grande majorité de l'élite de ces trois municipalités a été formée et continue à être formée à l'université de Prishtinë-Priština et dans les universités de langue albanaise à Tetovo-Tetovë.⁹³

Même si, comparées à celles prévalant au Kosovo, les relations entre Albanais et Serbes

⁹² Chiffres tirés de International Crisis Group (2003), p. 3. La ville de Bujanovac-Bujanoc aurait des pourcentages relativement équilibrés au sein des populations serbe, albanaise et rom; les Albanais sont toutefois fortement majoritaires dans certains villages de cette commune, comme Veliki Trnovac-Tërnovc i Madh, village de 10'000 habitants réputé pour être une des plaques tournantes des Balkans pour des trafics en tous genres.

⁹³ L'Université d'Etat et l'Université de l'Europe du sud-est (privée).

dans la Vallée de Preševo-Preshevë ont été historiquement meilleures,⁹⁴ l'intégration politique et administrative de cette région à la Serbie en 1946 a été vécue comme une injustice par la population albanaise. Ce sentiment s'est accentué dans les années 1980, au cours des fortes tensions politiques survenues au Kosovo. De fait, l'évolution de la situation au Kosovo a systématiquement influencé les relations interethniques entre Albanais et Serbes dans la vallée de Preševo-Preshevë.

Sous le régime de Slobodan Milošević, la population albanaise est soumise à une forte pression par la puissante campagne médiatico-politique nationaliste dirigée contre le «séparatisme» albanais. Celle-ci a également des conséquences sur ces municipalités – qui voient leurs compétences locales se réduire substantiellement, suite à la suppression de l'autonomie du Kosovo et aux mesures constitutionnelles centralisatrices qui sont adoptées en Serbie – et sur leur population albanophone dans le domaine de l'éducation, de l'information et l'emploi.⁹⁵ De plus, ces politiques sont mises en oeuvre dans le contexte d'une situation socio-économique précaire prévalant depuis plusieurs années, la vallée de Preševo-Preshevë étant la région la plus sous-développée de la Serbie.

Avec les changements politiques qui surviennent en Serbie dans les années 1990, des partis albanais se constituent aussi dans ces trois municipalités, notamment le Parti pour l'action démocratique (*Partia për veprim demokratik* – PVD). Depuis, ils participent aux élections républicaines en Serbie et obtiennent régulièrement un à deux sièges au Parlement serbe. Le PVD s'impose lors des élections locales de 1992 et son leader, Riza Halimi, est élu maire de Preševo-Preshevë. Néanmoins, en mars 1992, un revirement politique majeur se produit lorsque le leadership politique albanais de Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegjë organise un référendum (non reconnu par Belgrade) en faveur d'une autonomie culturelle et politique de la vallée de Preševo-Preshevë et de son rattachement au Kosovo.⁹⁶ Toutefois,

ce projet n'est pas mis en oeuvre et, en 1993, les formations albanaises de la vallée de Preševo-Preshevë se présentent à nouveau aux élections de Serbie.⁹⁷

L'embargo économique contre la Serbie dès 1992, mais aussi son isolement politique international, affectent sévèrement la vallée de Preševo-Preshevë. De plus, depuis l'apparition de l'UÇK au Kosovo en 1997, la pression est accentuée sur la population albanaise en Serbie. Elle se durcit encore pendant les bombardements de l'OTAN en 1999. Ainsi, des violations des droits de l'homme par les troupes paramilitaires serbes et plusieurs assassinats de civils albans sont rapportés.⁹⁸ Après les accords militaro-techniques de Kumanovo qui formalisent le retrait militaire serbe du Kosovo, en juin 1999, une importante partie de ces troupes (notamment le 3e Corps de Priština) est déployé dans la vallée de Preševo-Preshevë.⁹⁹ Ce repositionnement de l'armée et la crainte de représailles sont à la source de la fuite de quelques 25 000 réfugiés albans en direction de la «zone démilitarisée» et du Kosovo.¹⁰⁰

Dès 1999, une guérilla affirmant représenter les Albanais de la vallée de Preševo-Preshevë mène des attaques armées visant des policiers et militaires serbes. Cette Armée de libération de Preshevë, Medvegjë et Bujanoc (*Ushtria çlirimtare për Preshevë, Medvegjë dhe Bujanoc* – UÇPMB), forte de 800 à 1 500 combattants, est approvisionnée en armes depuis le Kosovo, bénéficie d'un encadrement militaire par des anciens de l'UÇK et est notamment financée par la diaspora. Les attaques ponctuelles, de plus en plus fréquentes, contre les forces de sécurité provoquent l'intervention soutenue

de Preševo-Preshevë est appelée «*Kosova lindore*», c'est-à-dire le «Kosovo oriental».

97 Cas de figure analogue au référendum organisé la même année en Macédoine et suivi de la poursuite de la participation des partis politiques albans dans le gouvernement de Macédoine.

98 Voir Humanitarian Law Center (2003).

99 Il a notamment occupé des bâtiments publics, des écoles, des anciennes usines collectives, etc.

100 Profonde de 5 km et longue de 150 km, la *Ground Safety Zone* (GSZ) a été créée après les accords de Kumanovo pour séparer les forces serbes de celles de la KFOR. Utilisée comme base arrière par la guérilla albanaise de l'UÇPMB (voir ci-dessous) la GSZ a été réinvestie par la suite par les forces de sécurité serbes avec l'accord et sous le contrôle de l'OTAN.

94 Remarquons aussi que les relations entre Albanais et Serbes à l'est du Kosovo – adjacent à la vallée de Preševo-Preshevë – sont historiquement bonnes.

95 A ce sujet, voir Humanitarian Law Center (2003).

96 Dans la rhétorique nationaliste albanaise, la région

des forces de l'ordre serbes. La situation s'enflamme rapidement et des victimes militaires et civiles sont recensées dans les deux camps. Ce n'est qu'avec l'implication de l'OTAN qu'un accord est trouvé, en mars 2001, entre les combattants albanais et les forces militaires officielles. Cette «déclaration de démilitarisation» est signée au mois de mai 2001 entre l'UÇPMB et les représentants de l'OTAN. Il prévoit notamment la démobilisation et le désarmement de l'UÇPMB et l'amnistie de ses membres. En échange sont prévues la mise en place d'une police mixte dans la vallée et l'amélioration de la représentation albanaise au sein de l'administration publique. L'autre volet important de l'accord concerne notamment la garantie par l'UÇPMB d'un retour sûr des forces militaires yougoslaves dans la «zone de sécurité» longeant la frontière.

Quelques jours seulement après cette signature, l'armée yougoslave fait son entrée dans ces zones sensibles. Malgré quelques incidents isolés liés à des divergences entre leaders de l'UÇPMB sur l'accord passé avec l'OTAN, la situation revient à une certaine normalité.¹⁰¹ Une police multiethnique et un «Centre de Coordination pour Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegje» sont créés par le gouvernement serbe dans le but de stabiliser la région.¹⁰² Ceux-ci voient effectivement le jour, mais le Centre de coordination ne tient pas vraiment ses promesses. Selon des observateurs locaux, la situation s'est substantiellement améliorée dans la municipalité de Preševo-Preshevë.¹⁰³ Des progrès sont observés dans les domaines de la police, des médias, de la représentation albano-phonie dans l'administration et dans les instances judiciaires. Toutefois la situation reste plus difficile à Bujanovac-Bujanoc où il n'y aurait pas eu de changements visibles sur le plan des relations interethniques et de la représentation albanaise dans les institutions municipales.¹⁰⁴ Quant à Medvedja-Medvegje,

le nombre d'Albanais aurait drastiquement chuté dans les villages environnants depuis le retour de l'armée à la frontière avec le Kosovo.¹⁰⁵

Il faut souligner que toutes les formations politiques albanaises de la vallée de Preševo-Preshevë n'ont pas participé aux élections de janvier 2007 en Serbie, et ceci malgré la conclusion d'un accord intra-albanais pour présenter une liste commune appelée «Coalition des Albanais – vallée de Preševo-Preshevë».¹⁰⁶ Trois formations issues de l'UÇPMB ont ainsi quitté la coalition et ont décidé de boycotter les élections malgré l'appel à la participation du leadership du Kosovo et de l'Albanie.¹⁰⁷

Malgré ces divergences, les Albanais de

cette zone (Bob Churcher, 2003). La plateforme politique approuvée par le Conseil des partis politiques albanais de la Vallée de Preševo en juin 2004 exprimait le mécontentement quant à son statut et ses droits effectifs et appelait à modifier la situation prévalant dans la région (voir Këshilli konsensual politik i partive politike shqiptare të luginës së Preshevës, *Platformë – Parimet* [Plateforme – Principes], 21 juin 2004). Même le politicien modéré Riza Halimi a lancé un cri d'alarme auprès des représentants occidentaux en Serbie pour améliorer la situation politique et socio-économique des Albanais dans cette région (Bota Sot, 26 juin 2006).

105 En 2004, environ 6 000 réfugiés de Medvedja-Medvegje auraient été recensés au Kosovo. Selon toute vraisemblance, ces personnes ne retourneront plus dans leurs villages d'origine, par ailleurs peu attrayants en raison de l'absence de perspectives d'emploi.

106 Composée du PVD de Rizam Halimi et de l'Union démocratique de la vallée (*Unioni demokratik i luginës* –UDL) de Skender Destani.

107 Quelques jours après la défection du Parti démocratique albanais (*Partia demokratike shqiptare* –PDSH) de Ragmi Mustafa, le Mouvement du progrès démocratique (*Lëvizja e progresit demokratik* –LPD) de Jonuz Musliu a décidé de se retirer à son tour de la course électorale. Le président du Parti démocratique national (*Partia demokratike kombëtare* – PDK) basé à Bujanovac-Bujanoc, Nexhmedin Saqipi, a aussi boycotté ces élections et dénoncé, avec force, la participation au scrutin des autres formations politiques. Tous les partis qui se sont abstenus sont clairement en faveur de la réactivation du projet autonomiste de 1992. Pour comprendre les arguments des uns et des autres sur la (non-)participation à ces élections, voir la retranscription de l'émission télévisée «*Shqip*» de la chaîne albanaise *Top Chanel* ayant réuni en janvier 2007 Ragmi Mustafa, Jonuz Musliu, Riza Halimi et Skender Destani, accessible sur <http://www.presheva.com/press/2007/shqip-170107.html>.

101 A ce sujet, voir International Crisis Group (2006).

102 Le programme de cet organe est appelé «plan Čović», du nom de son initiateur, le vice-Premier ministre serbe Nebojša Čović.

103 Entretiens réalisés dans la vallée de Preševo-Preshevë au mois de novembre 2006.

104 Selon Bob Churcher, une reprise des activités paramilitaires albanaises n'est pas exclue du fait que la stratégie retenue par l'OTAN n'aurait pas contribué à pacifier durablement et efficacement

la vallée de Preševo-Preshevë semblent peu à peu comprendre que leur avenir est en Serbie, en dépit de leur fort désir de rejoindre le Kosovo. Ils tentent cependant de faire du lobbying et de faire pression sur l'élite du Kosovo pour qu'elle lie, autant que faire se peut, leur statut politique à celui des Serbes du Kosovo impliquant l'option d'un rattachement de la vallée de Preševo-Preshevë au Kosovo, dans l'hypothèse où celui-ci serait partitionné et le nord, majoritairement peuplé de Serbes, reviendrait à la Serbie. Par ailleurs, le commandant de la KFOR a récemment affirmé qu'en cas de troubles au nord du Kosovo, un effet de domino impliquant la vallée de Preševo-Preshevë n'était pas à exclure.

Pour ce qui est des revendications politiques et idéologiques de l'UÇPMB ou des formations politiques albanaises de cette région, notons qu'aucun manifeste, déclaration ou action politique ne présente un quelconque contenu ou référent religieux. Il est toutefois intéressant d'observer que certaines hésitations et polarisations au sein du leadership politique albanais local sur la participation ou la non-participation à la vie politique serbe se retrouvent également dans les institutions islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë. Celles-ci sont ainsi divisées quant à l'attitude à adopter vis-à-vis des institutions islamiques de Serbie. Cependant, avant de développer cette question, voyons quelle a été l'évolution de la vie religieuse et des institutions islamiques dans la vallée de Preševo-Preshevë.

3.2. Evolution de la vie religieuse musulmane et des institutions islamiques

Depuis la désintégration de la Yougoslavie, les institutions islamiques de Serbie sont, divisées entre trois entités administratives distinctes: la muftinie de Prishtinë-Priština, le *muftijstvo*¹⁰⁸ de Belgrade et celui du Sandžak. Les institutions islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë, à savoir les Communautés islamiques de Preševo-Preshevë (*Bashkësia islame e Preshevës*), de Bujanovac-Bujanoc (*Bashkësia islame e Bujanocit*) et de Medvedja-Medvegje (*Bashkësia islame e Medvegjës*), font

108 «*Muftijstvo*» est l'équivalent en bosnien/croate/serbe du terme albanais «*muftinie*» (voir note 6).

toujours officiellement partie de la BIK.¹⁰⁹ Elles ont ainsi conservé les relations qu'elles avaient avec la BIK avant les années 1990, bien que d'un point de vue territorial, administratif et politique, la vallée de Preševo-Preshevë fasse partie de la République de Serbie.

En 2003, peu de temps après les accords de démilitarisation de la région, une nouvelle organisation islamique est créée par un petit groupe d'imams: il s'agit de la Communauté islamique pour Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegje (*Bashkësia islame për Preshevë, Bujanoc dhe Medvegje* –BIPBM). Cette initiative est condamnée en des termes très sévères par la BIK et les Communautés islamiques déjà existantes la vallée de Preševo-Preshevë. Ses promoteurs sont traités d'«imams d'Etat» ou de «collaborateurs des services secrets serbes».¹¹⁰ Selon des acteurs proches de la Communauté islamique de Preševo-Preshevë, la BIPBM a l'appui du gouvernement serbe du fait qu'elle prône la réunion des institutions islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë et de celles du Sandžak, de Belgrade et de Voïvodine au sein d'une structure institutionnelle islamique commune en Serbie. Les représentants de la BIPBM dénoncent quant à eux le fait que la vie religieuse ne puisse pas s'organiser en raison des «manipulations» de la BIK.¹¹¹

L'ancien mufti de Bujanovac-Bujanoc, Nexhmedin Saqipi, joue un rôle important dans ce processus. Proche du Centre de coordination pour Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc et Medvedja-Medvegje, ses ambitions semblent toutefois avant tout politiques. En réalité, en mars 2006 il abandonne officiellement sa fonction de mufti pour créer le PDK et se présenter en tant que candidat à la mairie de Bujanovac-Bujanoc. Saqipi affirme alors que son parti «n'a pas de caractère religieux, mais politique (...) naturellement, il ne faut pas politiser la religion et c'est ce que je ne ferai pas. La religion doit avoir de l'influence dans la politique, mais pas

109 La Communauté islamique de Preševo-Preshevë administrerait 24 mosquées, celle de Bujanovac-Bujanoc 18 et celle de Medvedja-Medvegje 2.

110 Belgzim Kamberi, «Communautés musulmanes de Serbie: vers l'unification?», publié dans *Hapi-Korak*, septembre 2006, traduit par *Le Courrier des Balkans* et accessible sur <http://balkans.courriers.info/article7023.html>.

111 Ibid.

inversement».¹¹² Il vient récemment de durcir ses positions politiques en promouvant l'idée de l'autonomie de ce qu'il appelle le «Kosovo de l'est»¹¹³ et en appelant la population à ne pas participer aux dernières élections en Serbie.

Depuis la désintégration yougoslave, les institutions islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë traversent une crise d'affiliation administrative et religieuse. La création de la BIPBM reflète bien un malaise quant à leur statut, mais aussi, de façon plus large, la situation générale de la vallée de Preševo-Preshevë. D'autres solutions semblent avoir été envisagées sur le plan religieux: deux plans visant à trouver un *modus vivendi* après les bouleversements politiques des années 1990 ont ainsi été esquissés. Le premier, celui du mufti de Belgrade, consiste à institutionnaliser une Communauté islamique de Serbie divisée en trois régions, à savoir le Sandžak, la vallée de Preševo-Preshevë et une troisième région regroupant Belgrade, Novi Sad et Niš. Ce plan a été refusé par les représentants de la vallée de Preševo-Preshevë. Le deuxième, celui du mufti du Sandžak, prévoit une division en quatre régions, avec la création à Novi Sad d'un poste de mufti pour la Voïvodine.

Le plan proposé par le mufti du Sandžak est acceptable pour les responsables religieux albanais de la vallée de Preševo-Preshevë mais butte sur le refus de Belgrade qui conteste à la Voïvodine le statut d'entité autonome. Selon un cadre de la Communauté islamique de Preševo-Preshevë, le mufti du Sandžak aurait accepté toutes leurs revendications: l'unité territoriale de la future «Communauté islamique de la vallée de Preševo-Preshevë», une large autonomie dans leurs activités, le droit à des organes exécutifs propres et le maintien de liens spécifiques avec la BIK. Cet accueil positif des revendications albanaises par le mufti du Sandžak s'explique par sa position quelque peu similaire vis-à-vis de Belgrade et les liens qu'il maintient avec la Communauté islamique de Bosnie et Herzégovine. Il s'explique aussi par le besoin de bénéficier du soutien des Communautés islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë dans son

ambition d'obtenir la direction de la future structure institutionnelle islamique commune de Serbie. De plus, le soutien apporté à ce plan par les représentants religieux albanais semble se faire avec l'aval de la BIK, celui de la majorité de la classe politique et des responsables municipaux de la vallée ainsi que de l'équipe de négociateurs kosovars sur le statut du Kosovo. En septembre 2006, une rencontre a eu lieu à ce sujet à Novi Pazar entre les représentants religieux de la vallée de Preševo-Preshevë, ceux du Sandžak, de Belgrade et de Voïvodine.

Plusieurs indices clairs allant dans le sens de l'apaisement des relations entre les Communautés islamiques de la Vallée de Preševo-Preshevë et le gouvernement serbe sont à relever. Le premier indice est le revirement de la position du Gouvernement vis-à-vis de la BIPBM, alors qu'il semblerait qu'il l'ait encouragé au début sa création. Le deuxième est le financement étatique des cours de religion islamique facultatifs dans les écoles publiques, par des enseignants désignés par les institutions islamiques locales.¹¹⁴ Selon des représentants de la Communauté islamique de Preševo-Preshevë, plus de 90 % des élèves suivent des enseignements religieux théoriques et pratiques. Ces élèves travaillent avec des manuels préparés par le *muftijstvo* du Sandžak, puis traduits en langue albanaise. Ce dernier élément reflète aussi la quête d'une collaboration entre institutions islamiques de Serbie en vue de la création d'une structure décentralisée commune en Serbie.

3.3. Conclusion

En résumé, l'évolution des institutions islamiques de la vallée de Preševo-Preshevë montre que les développements politiques au Kosovo et en Serbie ont des incidences directes sur l'évolution des institutions islamiques et sur l'évolution de la vie religieuse musulmane en général. On constate que les représentants religieux albanais alignent leurs positions concernant leur avenir institutionnel sur les choix des formations politiques dominantes.

Reste à savoir quel sera le destin de la BIPBM, marginalisée par les derniers événements. Si elle survit, il n'est pas improbable qu'elle soit

112 Interview consulté sur le site <http://www.bujanonline.tk> le 10 mars 2006.

113 Voir note 96.

114 Financement rendu possible par l'adoption en 2004 d'une nouvelle loi sur les communautés religieuses en Serbie.

instrumentalisée par des formations politiques albanaises qui aspirent à redonner vie au projet autonomiste de 1992. Ceci dépendra toutefois en large partie de la résolution de la question du statut du Kosovo. Celui-ci pèsera indéniablement dans l'avenir du statut de la vallée de Preševo-Preshevë et de l'intégration de la population albanaise et de ses institutions religieuses dans l'ordre politico-juridique serbe. L'évolution de ce processus est aussi fonction des développements et de la stabilisation de la scène politique à Belgrade.

Enfin, la mouvance néo-salafiste semble très marginale dans la vallée de Preševo-Preshevë,

contrairement à ce qu'on pourrait croire au premier abord quand on examine cette zone stratégique de transit et de frontières entre Etats. Un seul imam formé à l'Université de Médine et exerçant à Bujanovac-Bujanoc serait lié à cette mouvance. Ses prêches seraient systématiquement surveillés par les responsables des Communautés islamiques locales. En cas de déviation par rapport au *madhhab* hanéfite, son contrat, qui se prolonge tous les trois à six mois, ne serait pas renouvelé (procédure identique à celle adoptée par la BIK).

1. Les évolutions politiques et religieuses de la communauté musulmane/bosniaque jusqu'aux accords de Dayton

La Bosnie-Herzégovine n'a pas échappé à la vague de mobilisations nationalistes qui a marqué l'espace yougoslave à partir de la fin des années 1980, comme l'atteste la victoire des trois principaux partis nationalistes aux élections de novembre 1990 (30,4% des voix pour le SDA musulman/bosniaque,² 25,2% pour le SDS serbe³ et 15,5% pour le HDZ croate,⁴ contre 20,5% pour les partis

«citoyens»⁵). La mobilisation nationaliste des Musulmans/Bosniaques a toutefois pris des formes particulières, et ce pour deux raisons principales: d'une part, leur identité nationale, reconnue officiellement à la fin des années 1960, s'est cristallisée autour de l'islam comme marqueur identitaire principal; d'autre part, la Bosnie-Herzégovine avait trois nations constitutives (Musulmans/Bosniaques, Serbes et Croates⁶), et a été de nouveau l'objet, à partir de 1990, de convoitises territoriales des républiques voisines de Serbie et de Croatie.

Ces convoitises, s'ajoutant aux désaccords entre partis nationalistes sur l'avenir de la Bosnie-Herzégovine, expliquent l'éclatement en avril 1992 d'un conflit au cours desquelles les forces serbes et croates recourent au «nettoyage ethnique» de manière systématique. Ce conflit a entraîné le déplacement de plus de la moitié de la population, a fait plus de 100'000 morts (85% des victimes civiles étant des Musulmans/Bosniaques), et s'est terminé en décembre 1995 avec la signature des accords de Dayton. Ceux-ci entérinent le partage de la Bosnie-Herzégovine en deux entités, la Fédération

1 Xavier BOUGAREL est chercheur au Centre national de la recherche scientifique (CNRS, UMR 8032 «Etudes turques et ottomanes», Paris). Ses principales publications sont *Bosnie, anatomie d'un conflit*, Paris: La Découverte (1996); (co-dirigé par Nathalie Clayer) *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris: Maisonneuve & Larose (2001); (co-dirigé par Elissa Helms et Ger Duijzings) *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Country*, Aldershot: Ashgate (2006).

2 En septembre 1993, une Assemblée bosniaque (*Bošnjački sabor*) siégeant à Sarajevo a décidé de remplacer le nom national «Musulman» (*Musliman*) par celui de «Bosniaque» (*Bošnjak*). Nous emploierons donc le terme «Musulman/Bosniaque» pour les périodes de l'avant-guerre et de la guerre, et le terme «Bosniaque» pour la période de l'après-guerre. Par ailleurs, le terme «Bosniaque», renvoyant aux seuls membres de la nation musulmane/bosniaque, ne doit pas être confondu avec le terme «Bosnien» (*Bosanac*), qui couvre l'ensemble des habitants de la Bosnie-Herzégovine.

3 Le Parti démocratique serbe (*Srpska demokratska stranka* –SDS) de Bosnie-Herzégovine est présidé par Radovan Karadžić de 1990 à 1996. D'abord lié au parti homonyme créé en Croatie au début de l'année 1990, il se rapproche du Parti socialiste de Serbie (SPS, ex-communiste) de Slobodan Milošević après la victoire électorale de ce dernier en décembre 1990. Il se prononce d'abord pour le maintien de la Bosnie-Herzégovine au sein de la fédération yougoslave puis, à partir de l'automne 1991, pour une partition territoriale de la Bosnie-Herzégovine sur une base ethnique.

4 La Communauté démocratique croate (*Hrvatska*

demokratska zajednica –HDZ) de Bosnie-Herzégovine est très proche du parti homonyme créé en Croatie au début de l'année 1990 par Franjo Tudjman, et qui remporte les élections organisées dans cette république en avril. Le HDZ de Bosnie-Herzégovine se prononce en faveur de l'indépendance de cette république, mais prône à son tour sa partition territoriale à partir de l'été 1992.

5 En Bosnie-Herzégovine, les partis dits «citoyens» sont les partis politiques s'opposant à la partition territoriale de la Bosnie-Herzégovine et souhaitant remplacer les institutions bosniennes de type consociatif par des institutions de type «citoyen» (un citoyen, une voix). Les principaux partis «citoyens» sont, dans les années 1990, le Parti social-démocrate (*Socijaldemokratska partija* –SDP, ex-communiste) et l'Union bosnienne social-démocrate (*Unija bosanskih socijaldemokrata* –UBSD).

6 En 1991, la Bosnie-Herzégovine comptait 4'364'574 habitants, dont 43,7% de Musulmans/Bosniaques, 31,4% de Serbes, 17,3% de Croates et 5,5% de Yougoslaves.

de Bosnie-Herzégovine (aussi appelée «Fédération croato-bosniaque», car divisée en dix cantons – cinq bosniaques, trois croates et deux «mixtes») et la *Republika Srpska* (RS).

1.1. Le Parti de l'action démocratique (SDA): de la marginalité à l'hégémonie

1.1.1. La mouvance islamiste au centre de la recomposition des élites politiques musulmanes/bosniaques

La principale particularité du Parti de l'action démocratique (*Stranka demokratske akcije* – SDA) est d'avoir été créé en mai 1990 par les membres d'une mouvance islamiste restée jusque là marginale. En effet, de nombreux membres fondateurs du SDA – à commencer par Alija Izetbegović lui-même⁷ – sont d'anciens membres de l'organisation pan-islamiste «Jeunes Musulmans» («*Mladi Muslimani*») créée à la fin des années 1930 et dissoute en 1947. Redevenue active à partir des années 1960 au sein même de la Communauté islamique (*Islamska zajednica*) en Bosnie-Herzégovine, cette première génération d'islamistes parvient alors à recruter de nouveaux partisans parmi les élèves de la madrasa de Sarajevo. En 1990, la capacité de cette mouvance islamiste minoritaire à prendre la tête de la mobilisation nationaliste de la communauté musulmane/bosniaque s'explique en premier lieu par les réticences de ses élites politiques à rompre avec l'idée yougoslave, et par l'absence de toute institution nationale musulmane/bosniaque de nature séculière, l'*Islamska zajednica* jouant dès lors le rôle d'institution nationale de substitution.

A l'origine, le SDA se fixe pour but de rassembler tous les musulmans (au sens religieux) de Yougoslavie, mais la création de partis albanais, turcs et tsiganes voue cette stratégie à l'échec. Au sein même de

la population musulmane/bosniaque, et particulièrement de ses élites urbaines et de sa population ouvrière, le fort attachement à l'idée yougoslave et le faible niveau de pratique religieuse expliquent que ce parti n'ait d'abord rencontré qu'un écho limité. Mais, par la suite, le ralliement d'anciens dirigeants communistes locaux tels que Fikret Abdić dans la région de Bihać, l'alliance objective des trois principaux partis nationalistes musulman/bosniaque, serbe et croate contre le SDP et leur façon délibérée d'attiser les tensions intercommunautaires expliquent leur victoire électorale.

Parvenus au pouvoir suite aux élections de novembre 1990, les partis nationalistes se répartissent l'ensemble des postes de pouvoir sur une base strictement communautaire, ce qui conduit à d'innombrables luttes de pouvoir et à un délitement rapide de l'appareil d'Etat. Mais, alors que le SDS et le HDZ en profitent pour poser les bases de leurs futures «républiques» auto-proclamées, le SDA se trouve confronté à une double contradiction. D'une part, son propre projet national passe par la reconnaissance internationale d'une Bosnie-Herzégovine indépendante, et il doit donc, formellement au moins, en respecter les institutions légales. D'autre part, dans ses stratégies de conquête du pouvoir, le SDA doit s'appuyer sur des élites administratives et managériales issues de la Ligue des communistes. Les fondateurs du SDA sont alors conduits à mettre en place des réseaux de pouvoir parallèles, grâce auxquels ils gardent la maîtrise des recompositions idéologiques et clientélistes des élites musulmanes/bosniaques.

1.1.2. La mainmise du SDA sur les secteurs-clés de l'appareil d'Etat

Ainsi, l'éclatement de la guerre en avril 1992, puis des affrontements croato-bosniaques un an plus tard, conduit le SDA à se rapprocher du SDP et des autres partis «citoyens», dont les membres rentrent dans la Présidence collégiale en mai 1992, et dans le gouvernement central en septembre 1993. Mais, dans les faits, le pouvoir est confisqué par Alija Izetbegović et son entourage proche. Les fondateurs du SDA monopolisent en particulier les ambassades situées dans le monde musulman ou dans les pays comptant une forte diaspora bosniaque. Par ce biais,

7 Alija Izetbegović (1925-2003) a été membre du mouvement «*Mladi Muslimani*», et a été condamné à ce titre en 1946. Il est de nouveau condamné avec douze autres co-accusés en 1983, pour avoir écrit et diffusé une «Déclaration islamique» d'inspiration pan-islamiste, et organisé la visite clandestine d'une délégation de musulmans yougoslaves en Iran. Il devient en 1990 président du SDA puis président de la Présidence collégiale de la République de Bosnie-Herzégovine, fonction qu'il exercera sans interruption jusqu'en 1996.

ils contrôlent les circuits de financement de l'effort de guerre, la figure centrale dans leur mise en place restant Hasan Čengić.⁸ La distribution des armes selon des critères d'allégeance idéologique explique ensuite la capacité du SDA à écarter les officiers opposés à sa politique, et à s'assurer le contrôle de la hiérarchie militaire.

Un processus similaire se retrouve dans d'autres secteurs stratégiques tels que les services secrets puis, avec le rétablissement progressif de l'autorité du gouvernement central au sein des territoires sous contrôle bosniaque, s'étend aux différents secteurs de l'administration et de l'économie. Ce processus s'accélère encore après la création de la Fédération croato-bosniaque en mars 1994: le SDA met alors fin à sa coalition avec les partis «citoyens» et revient à une alliance entre partis nationalistes dans laquelle le SDA et le HDZ exercent en fait un pouvoir sans partage dans leurs territoires respectifs. Dans le même temps, le SDA connaît un renouvellement rapide de ses cadres, certains rompant avec ce parti suite à des désaccords stratégiques (gestion des relations croato-bosniaques, adoption ou rejet des différents plans de paix, etc.) ou à de simples rivalités personnelles, et étant alors remplacés par des universitaires, des directeurs d'entreprise ou des officiers supérieurs voyant dans le ralliement au SDA le moyen d'assurer leur reconversion politique.

Si les anciennes élites communistes jouent donc un rôle actif dans l'émergence d'un nouvel Etat-parti, la mouvance islamiste en reste la principale bénéficiaire. D'une part, ses représentants continuent de contrôler les organes dirigeants du parti ainsi que certains secteurs stratégiques (diplomatie, services secrets, encadrement politique de l'armée, etc.). D'autre part, une appartenance à la mouvance islamiste ou à la confrérie soufie naqshbendie,⁹ un lien familial réel ou supposé avec un ancien «Jeune Musulman» ou, à défaut, une

pratique religieuse d'autant plus ostentatoire que récente constituent des gages d'ascension rapide au sein du parti et de l'appareil d'Etat. La période de la guerre est donc marquée tout à la fois par le renforcement de l'hégémonie politique du SDA dans les territoires sous contrôle bosniaque, et par le renforcement de la position centrale de la mouvance islamiste au sein de ce parti, comme l'atteste la marginalisation du Premier ministre Haris Silajdžić, de plus en plus hostile aux pratiques informelles et aux choix stratégiques du noyau dirigeant du SDA.

1.2. Le projet national du SDA: entre intégrité territoriale bosnienne et souveraineté politique bosniaque

1.2.1. Le SDA face à l'accélération de la crise yougoslave

Lors de sa création, le SDA se prononce pour le maintien de la Yougoslavie, car cela lui permet de concilier les ambitions pan-islamiques de ses fondateurs avec les sentiments pro-yougoslaves de son électorat potentiel. Dès cette époque, toutefois, le SDA approuve le projet croato-slovène de «confédéralisation» de la Yougoslavie.¹⁰ Par ailleurs, il connaît une première crise interne en septembre 1990, lorsque les partisans de l'adoption du nom national «Bosniaque»¹¹ et d'une définition laïque de l'identité nationale musulmane/bosniaque sont exclus du parti, et créent alors l'Organisation musulmane-bosniaque (*Muslimanska bošnjačka organizacija* –MBO).

Au cours de l'année 1991, l'accélération dramatique de la crise yougoslave contraint les dirigeants du SDA à se concentrer sur la formulation de leur propre projet national. Le premier dilemme stratégique qu'ils doivent alors résoudre est leur positionnement vis-à-vis de la fédération yougoslave. Au printemps 1991, Alija Izetbegović et Kiro Gligorov, président de la république de Macédoine, se prononcent pour une «fédération

8 Hasan Čengić est un ancien élève de la madrasa de Sarajevo, et un des co-accusés du procès de 1983 (voir note 6).

9 La confrérie naqshbendie est une confrérie soufie apparue en Asie centrale au XIV^e siècle, et ayant connu un développement important dans les Balkans au XIX^e siècle. Elle est relativement proche de l'orthodoxie sunnite et constitue la confrérie la mieux implantée en Bosnie-Herzégovine.

10 En 1989/1990, la Slovénie et la Croatie proposent une «confédéralisation» de la Yougoslavie impliquant en particulier une disparition de l'armée fédérale, et facilitant ainsi leur marche vers l'indépendance, alors que la Serbie et le Monténégro insistent sur un projet «fédéral» cherchant en fait à renforcer les pouvoirs de la fédération au détriments de ses républiques constitutives.

11 Voir note 1.

asymétrique», se plaçant ainsi à mi-chemin entre les projets croato-slovène et serbo-monténégrin. Mais, pour les dirigeants du SDA, il s'agit surtout par ce biais de gagner du temps sur le plan intérieur et des points sur le plan diplomatique, dans la perspective d'un affrontement perçu comme inéluctable. La preuve en est que, lorsque le SDS et la MBO élaborent en août 1991 un «accord historique serbo-musulman» prévoyant le maintien de la Bosnie-Herzégovine dans une Yougoslavie réduite en échange de la préservation de son intégrité territoriale, celui-ci est rejeté par les instances dirigeantes du SDA. Dès lors, ce parti s'engage sur la voie de l'indépendance (proclamation de souveraineté au Parlement en octobre 1991, organisation d'un référendum d'autodétermination en mars 1992), option qui lui vaut le soutien tactique du HDZ, mais le conduit à une confrontation directe avec le SDS. Enfin, le SDA demande l'attribution d'une autonomie territoriale à la région du Sandžak située à la frontière entre la Serbie et le Monténégro (voir partie 4.2.1.).

1.2.2. Le conflit bosnien et la tentation de créer un Etat national musulman/bosniaque

L'éclatement de la guerre en avril 1992, le «nettoyage ethnique» mené par les forces serbes puis par les forces croates, la négociation enfin de plans de paix prévoyant la création de plusieurs cantons et/ou entités ethniques confrontent le SDA à une perspective beaucoup plus immédiate et dramatique pour l'avenir de la nation musulmane/bosniaque, à savoir celle d'un partage de la Bosnie-Herzégovine. Dans un premier temps, SDA et partis «citoyens» rejettent pareillement les plans Cutilheiro (avril 1992) et Vance-Owen (janvier 1993) au nom de l'intégrité territoriale de la Bosnie-Herzégovine. Dans les faits, toutefois, le SDA garde le HDZ comme partenaire gouvernemental et développe sa propre hégémonie dans les territoires sous contrôle bosniaque. Cette configuration s'inverse à partir du printemps 1993 puisque, alors même que les partis «citoyens» rentrent au gouvernement, les dirigeants du SDA apparaissent de plus en plus tentés de renoncer à la défense de la Bosnie-Herzégovine pour se consacrer à la création d'un Etat national musulman/bosniaque.

Il faut cependant souligner que cette idée

n'est pas synonyme de création d'un Etat islamique dont les institutions et les lois seraient basées sur la charia. Conscients que les musulmans de Bosnie-Herzégovine et des Balkans constituent une minorité religieuse en Europe, que la plupart d'entre eux sont très attachés à leur identité européenne et largement sécularisés, et que toute tentative d'établir un Etat islamique se heurterait à des obstacles insurmontables, les dirigeants du SDA n'envisagent pas sérieusement une telle éventualité. A l'opposé, ils continuent d'évoquer la présence de minorités serbe et croate au sein d'un Etat national musulman/bosniaque, et ne prévoient donc pas de politique de «nettoyage ethnique» systématique, pour des raisons à la fois stratégiques (recherche du soutien de la communauté internationale, refus de fournir aux forces serbes et croates les effectifs qui leur font défaut, etc.) et morales (obligation coranique de protéger les minorités non-musulmanes, etc.).

Dans ce contexte, le grave conflit qui oppose au sein du SDA Alija Izetbegović et Fikret Abdić ne renvoie pas à une divergence de fond sur l'idée de partition territoriale, mais porte sur les finalités d'une telle partition: Izetbegović et son entourage, soucieux de créer un Etat viable et autosuffisant, entendent obtenir un accès aux eaux internationales (Brčko, Neum); Abdić, au contraire, mise sur l'allégeance de l'entité musulmane/bosniaque à la Croatie et/ou à la Serbie voisines, et accorde dès lors moins d'importance aux questions territoriales. Le conflit entre Izetbegović et Abdić ne porte donc pas sur le principe d'intégrité territoriale de la Bosnie-Herzégovine, auquel tous deux semblent prêts à renoncer, mais sur celui de souveraineté de la nation musulmane/bosniaque. La preuve en est que l'Assemblée bosniaque (*Bošnjački sabor*) qui se tient en septembre 1993 à Sarajevo vote le même jour le rejet du plan Owen-Stoltenberg et l'adoption du nom national «Bosniaque». Par contre, dans leur projet de créer un Etat national musulman/bosniaque, les fondateurs du SDA se heurtent non seulement aux partis «citoyens», mais aussi à certains intellectuels nationalistes (Rusmir Mahmutćehajić, etc.) et officiers de l'armée (Sefer Halilović, etc.), ainsi qu'aux représentants des populations originaires de régions censées rester sous

contrôle serbe ou croate. De même, après la création de la Fédération croato-bosniaque en mars 1994, le Premier ministre Haris Silajdžić s'oppose à leur politique de contournement des institutions légales par une coalition SDA-HDZ renouvelée. C'est aussi à cause de ces fortes oppositions au sein même de la communauté musulmane/bosniaque que les fondateurs du SDA doivent constamment reformuler leur projet national et l'adapter aux circonstances, Alija Izetbegović remplissant dans ce contexte une double fonction de leader charismatique et d'arbitre.

1.2.3. Intégrité territoriale bosnienne et/ou souveraineté bosniaque: les reformulations d'un dilemme historique

Les dilemmes auxquels sont confrontés les fondateurs du SDA pendant la guerre renvoient à une contradiction majeure à laquelle font face les élites musulmanes/bosniaques depuis la fin de la période ottomane, et qui oppose préservation de l'intégrité territoriale de la Bosnie-Herzégovine et affirmation de la souveraineté politique propre de la communauté musulmane/bosniaque. En se faisant les promoteurs de l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine et de l'accession des Musulmans/Bosniaques au statut de nation à part entière, les fondateurs du SDA rompent avec la prudence de leurs prédécesseurs. Certes, dans leurs projets initiaux, indépendance de la Bosnie-Herzégovine et souveraineté de la nation musulmane/bosniaque vont de pair, voire s'inscrivent dans une perspective plus large d'union politique et territoriale des musulmans des Balkans occidentaux. Mais, dans la réalité, l'évolution des rapports de forces militaires et des négociations de paix les contraignent constamment à louvoyer ou à effectuer des choix douloureux entre ces deux termes. Dans ce dernier cas, c'est constamment le deuxième terme qu'ils privilégient, ce qui constitue une différence essentielle avec les partis «citoyens» et les nationalistes laïcs, et suggère que leur filiation idéologique n'est pas sans influencer certains choix stratégiques.

De ce point de vue, les accords de Washington donnant naissance à la Fédération en mars 1994 constituent pour le SDA une véritable planche de salut. Certes, la création de la Fédération implique le renoncement à la

création d'un Etat national musulman/bosniaque, ce qui ne manque pas de décevoir certains fondateurs de ce parti. Mais elle permet aussi aux dirigeants du SDA d'échapper à leurs propres contradictions, en conciliant constitution de fait de territoires sous contrôle bosniaque et perspective d'une réintégration institutionnelle de la Bosnie-Herzégovine, restauration de pratiques communautaristes avec le HDZ et apaisement des désaccords stratégiques avec les partis «citoyens» et, *last but not least*, soutien diplomatique des Etats-Unis au niveau officiel et captation des ressources matérielles du monde musulman au niveau informel, comme l'atteste en particulier la manière dont l'Iran fournit en armes l'armée bosnienne avec l'assentiment tacite de l'administration américaine. La signature des accords de Dayton en décembre 1995 ne constitue, de ce point de vue, que l'aboutissement d'un processus amorcé vingt mois plus tôt, et ouvre la voie à de nouveaux dilemmes et à de nouveaux ajustements stratégiques (voir partie 2.2.).

1.3. Les évolutions de l'islam bosnien: renforcement de l'Islamska zajednica et implantation des réseaux néo-salafistes

1.3.1. Les principales mouvances religieuses à la sortie de la période communiste

Dès 1989/1990, une vague de contestation interne à l'Islamska zajednica conduit à la démission de ses principaux responsables, liés au régime communiste, et permet aux membres de la mouvance islamiste de s'emparer de son organe hebdomadaire officiel, «Preporod» («Renaissance»). Mais, lors des élections organisées à la suite de cette crise, les candidats soutenus par cette même mouvance sont battus, Mustafa Cerić échouant ainsi à se faire élire *Reis-ul-Ulema* de Yougoslavie contre Jakub Selimoski, originaire de Macédoine. En Bosnie-Herzégovine même, Salih Čolaković, proche des idées néo-salafistes, est élu à la tête des institutions religieuses islamiques de Bosnie-Herzégovine, et reprend dès 1991 le contrôle du journal «Preporod». Cet échec des membres de la mouvance islamiste à s'emparer des institutions religieuses doit toutefois être relativisé. D'une part, elle ne les empêche pas d'obtenir le soutien de nombreux oulémas

(cadres religieux) et d'instrumentaliser rassemblements et symboles religieux pendant la campagne électorale. D'autre part, l'arrivée au pouvoir du SDA, la dislocation de l'*Islamska zajednica* de Yougoslavie et l'éclatement de la guerre modifient les rapports de force au sein des institutions religieuses. En avril 1993, Selimoski et Čolaković sont destitués de leur poste, et Cerić devient *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine.¹² Les religieux hostiles à ce changement, qu'ils soient liés à l'ancien régime communiste ou proches des idées néo-salafistes, se retrouvent alors sur la défensive.

Si l'*Islamska zajednica* de Bosnie-Herzégovine est durement affectée par les politiques de «nettoyage ethnique» (assassinats d'imams, destruction systématique des mosquées, etc.) et se trouve de nouveau soumise au parti au pouvoir, elle voit par contre son poids institutionnel se renforcer considérablement dans les territoires sous contrôle bosniaque. D'une part, ses propres institutions connaissent un renouveau évident, comme l'attestent l'ouverture de cinq nouvelles madrassas et de deux académies pédagogiques islamiques à Zenica et à Bihać, ainsi que la création de postes de muftis régionaux. D'autre part, certains oulémas sont amenés à exercer d'importantes responsabilités au sein du gouvernement – le Premier ministre Haris Silajdžić étant ainsi un ancien élève de la madrasa de Sarajevo –, de la diplomatie, de l'armée et des services secrets. Ce renforcement institutionnel se reflète enfin dans les politiques de réislamisation autoritaire que mettent en place le SDA et l'*Islamska zajednica*, à travers notamment la réintroduction de l'instruction religieuse à l'école, la présence d'imams et la création d'unités religieuses au sein de l'armée, ou encore la distribution de l'aide humanitaire et de certaines allocations

12 L'autorité de la nouvelle *Islamska zajednica* de Bosnie-Herzégovine s'étend théoriquement au Sandžak, à la Croatie, à la Slovénie et à la diaspora musulmane/bosniaque. Dans la pratique, toutefois, l'*Islamska zajednica* du Monténégro cherche aussi à exercer son autorité sur le Sandžak monténégrin (voir partie 4.3.1.), les muftis de Novi Pazar, Zagreb et Ljubljana agissent de manière largement autonome, et certains *jama'ats* (communautés locales de croyants) de la diaspora refusent de reconnaître l'autorité de l'*Islamska zajednica*. Un Département pour la diaspora (*Ured za dijasporu*) est donc créé en 1996, afin de superviser les activités des *jama'ats* de la diaspora.

statutaires (familles de martyrs, orphelins de guerre, etc.) par le biais des fondations liées au SDA ou des ONGs islamiques.

1.3.2. Les influences religieuses du monde musulman avant et pendant la guerre

C'est dans ce contexte qu'il convient de resituer l'influence de divers acteurs extérieurs sur les évolutions de l'islam bosnien. Sur le plan diplomatique, en effet, les dirigeants bosniaques ne cessent de miser sur le soutien des grandes puissances occidentales, et des Etats-Unis en premier lieu. Le monde musulman ne constitue dans ce contexte qu'un levier destiné à sortir ces grandes puissances de leur immobilisme, ainsi qu'une importante source de financement de l'effort de guerre. Sur un plan plus strictement idéologique, par contre, les fondateurs du SDA entretiennent depuis les années 1980 des relations privilégiées avec la République islamique d'Iran, les Frères musulmans soudanais et les islamistes turcs. Les unités religieuses de l'armée bosnienne sont ainsi encadrées par les gardiens de la révolution iraniens, et Fatih el-Hassanein, un Soudanais proche du régime de Khartoum, joue un rôle essentiel dans la mise en place des circuits de financement parallèles du SDA (voir partie 1.1.). Mais si l'Iran et le Soudan contribuent ainsi à la consolidation du nouvel Etat-parti, ils ne cherchent pas à influencer directement les évolutions de l'islam bosnien.

Pour comprendre les influences du monde musulman sur les évolutions de l'islam bosnien, il faut donc s'intéresser de plus près aux configurations internes à l'*Islamska zajednica*. Dans les années 1980, l'influence d'intellectuels musulmans modernistes vivant en Occident se fait sentir chez certains jeunes oulémas bosniaques (Mustafa Cerić, Enes Karić, etc.), alors que les idées néo-salafistes sont introduites par d'autres jeunes oulémas liés au monde arabe (Salih Čolaković, Halil Mehtić, etc.). A partir de 1990, les premiers se politisent et se rapprochent de la mouvance islamiste: Cerić est un des membres fondateurs du SDA et accède au poste de *Reis-ul-Ulema* grâce au soutien de ce parti, et Karić devient en 1994 ministre de l'éducation et de la culture, avant de soutenir Haris Silajdžić et de rompre avec le SDA en 1996. Les néo-salafistes, quant à eux, se replient sur leurs positions au sein des institutions religieuses

islamiques, plusieurs muftis étant ainsi liés de près ou de loin à la mouvance néo-salafiste.

Dans le même temps, les néo-salafistes bosniaques s'allient aux ONGs islamiques et aux réseaux djihadistes arrivés en Bosnie-Herzégovine à partir de 1992, avec l'approbation initiale des dirigeants du SDA et de l'*Islamska zajednica*. Le mufti de Zenica, Halil Mehtić, devient ainsi leur principal protecteur en Bosnie centrale et s'appuie sur leurs ressources matérielles pour étendre sa propre influence. Ce type d'alliance avec des responsables religieux locaux permet aux acteurs néo-salafistes originaires du monde musulman de mettre en place leurs politiques de réislamisation – basée sur l'exemplarité de leur djihad, la distribution conditionnelle de l'aide humanitaire et l'organisation de cours de religion – et de promouvoir leur propre conception de l'islam. Mais cette volonté de peser sur les évolutions de l'islam bosnien ne tarde pas à susciter de graves tensions. Ainsi, suite à des conflits sur la licéité de certaines pratiques soufies, les moudjahiddins étrangers sont retirés des unités religieuses de l'armée bosnienne et regroupés au sein de l'unité «*el-Mudžahid*». De même, la manière dont les réseaux djihadistes et certaines ONGs contestent le monopole des institutions religieuses et la validité du *madhhab* (école juridique) hanéfite (promotion de rituels propres au *madhhab* hanbalite, ouverture de centres islamiques autonomes, etc.) ou, plus largement, s'en prennent à certaines habitudes sociales (mise à sac de cafés vendant de l'alcool, agression de couples s'embrassant en public, etc.) suscitent de vives réactions au sein de l'*Islamska zajednica* et de la population. Ces tensions s'accroissent encore suite à la signature des accords de Washington et de Dayton, les réseaux djihadistes percevant ces accords comme un renoncement définitif à l'objectif de créer un Etat islamique en Bosnie-Herzégovine, et donc comme une trahison de la part des dirigeants du SDA. Le fait que les accords de Dayton prévoient le départ de tous les combattants étrangers ne fait qu'accroître leur frustration, même si, dans les mois suivant l'arrêt du conflit, plusieurs centaines de moudjahiddins se voient attribuer la citoyenneté bosnienne.

2. Les évolutions politiques de la communauté bosniaque après Dayton

Dans la décennie qui suit la signature des accords de Dayton, la Bosnie-Herzégovine connaît d'importantes évolutions politiques. D'une part, les institutions communes se renforcent progressivement (unification des douanes et des forces de sécurité, création d'instances judiciaires centrales et élargissement des compétences du gouvernement central, réforme constitutionnelle de 2002 étendant le caractère constitutif des nations bosniaque, serbe et croate à l'ensemble du territoire de la Bosnie-Herzégovine, etc.), même si les entités et les cantons conservent une partie importante de leurs compétences et de leurs ressources fiscales, et que les pratiques informelles apparues au début des années 1990 imprègnent encore le fonctionnement des institutions. D'autre part, le paysage politique bosnien se morcelle et se diversifie, les trois principaux partis nationalistes perdant leur position hégémonique au sein de leurs communautés respectives. La vie politique reste cependant dominée par les clivages communautaires et les surenchères nationalistes.

Ces évolutions du paysage politique bosnien ne peuvent s'expliquer sans prendre en compte la volonté de la communauté internationale d'en influencer les configurations internes. La preuve en est que chaque Haut Représentant est associé à une stratégie particulière dans ce domaine: le mandat de Carl Bildt (1996-1997) est ainsi marqué par un relatif laisser-faire, celui de Carlos Westendorp (1997-1999) par le recours massif aux «pouvoirs de Bonn» (imposition de mesures législatives, destitution d'élus, etc.), celui de Wolfgang Petritsch (1999-2002) par l'idée d'«*ownership*» et l'expérience de l'Alliance pour le changement, et celui de Paddy Ashdown (2002-2006) par l'utilisation des processus d'intégration euro-atlantiques comme nouveau moyen de pression sur les partis nationalistes revenus au pouvoir. Mais elles reflètent aussi le fait que les effets sociaux de la guerre tendent certes à s'assouplir (restauration de la liberté de circulation, restitution des biens immobiliers, etc.), mais aussi à s'inscrire dans la durée. Le nombre de «retours minoritaires», en particulier, baisse

rapidement à partir de 2003, leur nombre total entre 1996 et 2006 représentant moins d'un quart des personnes déplacées pendant la guerre.

2.1. L'effondrement électoral du SDA et la désidéologisation du vote bosniaque

2.1.1. L'effondrement électoral du SDA et le morcellement du paysage politique

Au sortir de la guerre, le SDA connaît une nouvelle crise interne, Haris Silajdžić démissionnant de son poste de Premier ministre et créant le Parti pour la Bosnie-Herzégovine (*Stranka za Bosnu i Hercegovinu* –SBiH). Lors des élections de septembre 1996, toutefois, le renforcement du SDA au cours de la guerre est attesté par sa domination écrasante au sein de l'électorat bosniaque: il recueille en effet 54,3% des voix en Fédération, contre 7,4% pour le SBiH, 7,9% pour le SDP et 25,3% pour le HDZ croate.¹³ En 1998, il masque son déclin grâce une coalition avec le SBiH et plusieurs petits partis (49,2% en Fédération, contre 16,8% pour le SDP et 19,9% pour le HDZ), mais connaît par la suite un véritable effondrement, tant en pourcentage (26,8% en 2000; 32,7% en 2002 et 25,5% en 2006) qu'en nombre de voix, ne recueillant que 218'400 voix en Fédération en 2006 contre 725'800 dix ans plus tôt. Le SDA se retrouve même dans l'opposition entre 2000 et 2002, la Fédération étant alors gouvernée par l'Alliance pour le changement (*Alijansa za promjenu*), avant de revenir au pouvoir grâce à une coalition avec le SBiH et le HDZ. Enfin, le SDA s'effondre également en *Republika Srpska*, passant de 16,3% des voix (177'400) en 1996 à 3,4% (19'100) en 2006.¹⁴ Dans ce dernier cas, cependant, ces scores électoraux reflètent aussi le fait que de plus en plus de réfugiés bosniaques cessent de voter en RS pour, éventuellement, se réinscrire en Fédération.¹⁵

L'effondrement électoral du SDA, parallèle à

13 Pourcentages calculés sur la base des résultats des élections à la Chambre des membres du Parlement de la Fédération de Bosnie-Herzégovine.

14 Pourcentages calculés sur la base des résultats des élections à l'Assemblée nationale de la *Republika Srpska*.

15 De même, bon nombre de Bosniaques installés à l'étranger cessent de participer aux élections, et la plupart des sections du SDA constituées à l'étranger pendant la guerre périclitent par la suite.

celui du SDS et du HDZ, peut être rattaché à deux tendances lourdes: la hausse rapide du taux d'abstention d'une part, dans un contexte de reflux des mobilisations nationalistes et de rejet croissant des élites politiques locales; le morcellement du paysage politique d'autre part, illustré par la multiplication des scissions internes aux trois principaux partis nationalistes. Dans le cas bosniaque, l'effondrement du SDA bénéficie dans un premier temps au SDP et au SBiH, qui recueillent respectivement 26,1% et 14,9% des voix en 2000. Cependant, suite à l'échec de l'Alliance pour le changement constituée autour du SDP et du SBiH, le SDP connaît une stagnation durable (15,6% en 2002; 15,2% en 2006) alors que le SBiH poursuit son ascension (15,3% en 2002; 22,2% en 2006). Ce mouvement est encore plus net pour l'élection du membre bosniaque de la Présidence collégiale: Alija Izetbegović est élu triomphalement en 1996 (80,0% des voix) et en 1998 (86,8%), mais Sulejman Tihić (SDA) peine à battre Haris Silajdžić (SBiH) en 2002 (37,3% contre 34,8%), et ce dernier prend une éclatante revanche quatre ans plus tard (62,8% contre 27,5%). Enfin, il faut noter la persistance ou la montée en puissance de petits partis tels que le Parti patriotique bosnien (*Bosanska patriotska stranka* –BPS), parti d'orientation ultra-nationaliste (4,1% des voix en 2006, concentrées en Bosnie centrale), le Parti bosnien (*Bosanska stranka* –BOSS), parti issu du SDP et d'orientation populiste (3,2% des voix en 2006, concentrées dans les cantons de Sarajevo et de Tuzla), ou la Communauté populaire démocratique (*Demokratska narodna zajednica* –DNZ) rassemblant les partisans de Fikret Abdić (16,8% des voix dans le canton de Bihać en 2006).¹⁶

2.1.2. L'atténuation des clivages idéologiques et l'émergence du SBiH comme «parti pivot»

Au sortir de la guerre, les clivages idéologiques traversant la communauté bosniaque

16 Ces petits partis, dont l'existence est favorisée par les règles d'un système électoral complexe et par l'accumulation des frustrations au sein de la population, manient volontiers surenchère nationaliste et démagogie tous azimuts en période d'élection, avant de négocier sur une base clientéliste leur soutien aux coalitions formées par les grands partis.

– et, sous des formes sensiblement différentes, les communautés serbe et croate – restent largement les mêmes qu’en 1990, à savoir un clivage entre forces nationalistes et «citoyennes» d’une part, anti-communistes et néo-communistes d’autre part. Ces deux clivages se recoupent en partie et renvoient eux-mêmes à des oppositions de type sociologique (populations rurales vs. populations urbaines, croyants vs. non-croyants, etc.) ou géographique (régions montagneuses vs. plaines et bassins industriels, régions marquées par les massacres de la Seconde Guerre mondiale vs. régions ayant connu une implantation précoce du mouvement des Partisans, etc.). Entre 1996 et 2006, ces clivages idéologiques tendent à se complexifier, comme l’attestent la volatilité croissante de l’électorat d’une part, la formation de coalitions gouvernementales sur des bases de plus en plus pragmatiques d’autre part. La constitution en 2000 de l’Alliance pour le changement, associant les ex-communistes du SDP, des partis nés de scissions internes du SDA et du HDZ et de petits partis ultra-nationalistes tels que le BPS est une bonne illustration de ce processus. La tentative avortée de Sulejman Tihić, au cours de l’année 2006, de promouvoir une coalition SDA-SDP favorable à une réforme progressive des institutions (voir partie 2.2.), aurait pu en constituer l’aboutissement, mais s’est heurtée à des résistances persistantes parmi les cadres et les militants du SDA (voir partie 2.3.).

Dès lors, les partis les plus à même de tirer profit de la complexité du système politique bosnien et de canaliser les frustrations de leurs communautés respectives sont ceux capables d’allier surenchère nationaliste et acceptabilité internationale, contestation tribunitienne et allocation clientéliste des ressources, et d’occuper ainsi une position «pivot» dans le paysage politique. Dans le cas de la communauté bosniaque, cette position «pivot» est occupée par le SBiH qui, bien qu’ayant participé à toutes les coalitions gouvernementales formées en Fédération avec le SDA (1996-2000; 2002-2006) ou avec le SDP (2000-2002), a su échapper aux «votes sanctions» dont le SDA et le SDP ont fait les frais. Parallèlement, Haris Silajdžić semble s’être imposé comme nouveau leader charismatique de la communauté bosniaque, après que cette place ait été laissée vacante

par le retrait d’Alija Izetbegović de la vie politique en 2001, puis par son décès deux ans plus tard, et que Sulejman Tihić ait échoué à s’imposer comme leader incontesté, y compris au sein de son propre parti.

Au-delà, les évolutions du paysage politique bosnien traduisent aussi des recompositions socio-économiques plus profondes. Ainsi, le SDP voit s’étioiler sa base électorale traditionnelle (classe ouvrière et élites urbaines salariées) et s’avère largement incapable de s’implanter dans les jeunes générations. De même, la montée en puissance du SBiH s’explique aussi par le fait que nombre de hauts fonctionnaires, directeurs d’entreprises et nouveaux hommes d’affaires ont compris l’intérêt qu’ils avaient à se rallier à un «parti pivot» participant à toutes les coalitions gouvernementales. Enfin, du fait des frustrations accumulées et du rôle décisif des organisations internationales dans certains arbitrages budgétaires, les puissants groupes d’intérêts soutenus par le SDA à la sortie de la guerre (réfugiés, anciens combattants, etc.) prennent leurs distances avec ce parti et se recentrent sur la défense de leurs intérêts statutaires. La désidéologisation relative du vote bosniaque reflète donc aussi certaines transformations en profondeur de la société bosnienne d’après-guerre, et se retrouve au demeurant dans les évolutions des votes serbe et croate.

2.2. Le démantèlement progressif de l’Etat-parti et le tournant pragmatique du SDA

2.2.1. Les principales étapes du tournant pragmatique du SDA

Si les clivages de la période communiste s’estompent peu à peu, le paysage politique bosnien reste largement structuré autour des enjeux de la guerre, les principaux partis politiques continuant de s’affronter sur l’avenir institutionnel de la Bosnie-Herzégovine. Dès 1996, le SDA redéploie donc dans le nouveau contexte de l’après-guerre les ambivalences stratégiques qui le caractérisent depuis sa création. Ainsi, il dénonce l’illégitimité radicale de la RS, mais reconduit en Fédération une coalition SDA-HDZ-SBiH et contribue à la partition de fait de la société bosnienne, à travers notamment la légalisation des occupations de biens

immobiliers et l'installation à Sarajevo de réfugiés de Bosnie orientale. De même, son insistance sur la transformation de Brčko en district neutre ou sur la réunification de Mostar peut être perçue soit comme autant d'étapes vers une réintégration institutionnelle progressive de la Bosnie-Herzégovine, soit comme des moyens détournés de poursuivre les objectifs territoriaux prioritaires définis à l'automne 1993 (voir partie 1.2.2.).

Au cours des années suivantes, et alors que les pressions internationales sur les trois principaux partis nationalistes s'accroissent, le SDA est conduit à assouplir ses positions. D'une part, son soutien à la coalition «*Sloga*» formée en 1998 autour de Milorad Dodik et de l'Alliance des sociaux-démocrates indépendants (*Savez nezavisnih socijaldemokrata* – SNSD) et son implication dans le processus de retour amorcé en 1999 l'amènent à reconnaître, implicitement et provisoirement du moins, l'existence de la RS. D'autre part, le renforcement de la Fédération le force à relâcher son emprise sur les appareils de sécurité et sur certains services fiscaux, le SDA se contentant dès lors de maintenir une stricte séparation communautaire dans certains secteurs clés pour l'affirmation de l'identité nationale bosniaque (à commencer par l'éducation), ainsi que sa propre hégémonie dans les cantons bosniaques. Le tournant pragmatique amorcé alors par le SDA constitue donc avant tout une réponse au démantèlement progressif de l'État-parti instauré pendant la période de guerre.

Ce tournant stratégique du SDA s'accroît au cours de la période 2000-2006, sur fond de «cure d'opposition» entre 2000 et 2002 et de passation de pouvoir entre Alija Izetbegović et Sulejman Tihić, au sein de la Présidence collégiale bosnienne comme à la direction du parti (voir partie 2.3.2.). Il est symbolisé par l'acceptation d'une fusion au moins formelle des appareils de sécurité au niveau étatique, et par la transformation du SDA en parti «multiethnique» lors de son IVe Congrès en 2005. Dix ans après la fin de la guerre, le SDA semble donc remettre à plus tard la réintégration institutionnelle complète de la Bosnie-Herzégovine et la pleine affirmation de la souveraineté politique de la nation bosniaque, pour privilégier des réformes institutionnelles progressives permettant à la Bosnie-Herzégovine – et donc aux Bosniaques

eux-mêmes – de participer aux processus d'intégration euro-atlantique. Cette évolution traduit tout à la fois une relative permanence dans certaines options de politique étrangère (voir partie 1.3.2.) et une prise en compte progressive des réalités de l'après-guerre, rendue inévitable avec l'essoufflement du processus de retour. Elle reflète aussi les aléas de ses rapports avec la communauté internationale, le SDA ayant été repoussé aux marges du jeu politique par Wolfgang Petritsch entre 2000 et 2002, puis réhabilité par Paddy Ashdown comme interlocuteur à part entière.

2.2.2. La surenchère nationaliste et la victoire électorale de Haris Silajdžić en 2006

L'évolution du SDA vers des positions plus pragmatiques et son soutien aux processus d'intégration euro-atlantique ne diffèrent pas radicalement de celle des autres partis politiques de Bosnie-Herzégovine, HDZ et SDS y compris. Néanmoins, en ce qui concerne les partis implantés essentiellement au sein de l'électorat bosniaque, certaines différences contribuent à expliquer les recompositions électorales observées entre 1996 et 2006. Ainsi, les pratiques politiques du SBiH sont proches de celles du SDA, mais son discours reste beaucoup plus dur, le SBiH continuant à demander l'abolition des entités et ayant même construit sa campagne de 2006 autour de cette exigence. Cette différence peut être rattachée aux divergences stratégiques ayant opposé Haris Silajdžić aux dirigeants du SDA à la fin de la guerre (voir partie 1.2.2.). Mais elle s'explique aussi par de simples questions de stratégie électorale et d'opportunité politique: d'une part, le succès électorale du SBiH dépend en partie de ces surenchères nationalistes; d'autre part, le SBiH peut se permettre de telles surenchères car, «parti pivot» souvent perçu comme «centriste» par les acteurs internationaux, il n'est pas aussi exposé aux pressions du Haut Représentant que le SDA. Quant au SDP, il reste le parti le plus attaché à l'idée d'une Bosnie-Herzégovine pluricommunautaire, et joue un rôle actif dans le processus de retour, mais ses efforts pour garder le soutien de la communauté internationale (en particulier à l'époque de l'Alliance pour le changement) et pour trouver des partenaires parmi les partis

politiques serbes de la RS (à commencer par le SNSD) l'amènent lui aussi à avoir des pratiques et des discours très pragmatiques, ouvrant un espace pour la surenchère nationaliste de petits partis tels que le BOSS (voir partie 2.1.1.).

C'est dans ce contexte qu'il faut resituer le débat constitutionnel qui a dominé la campagne électorale de 2006. En 1998, une première réforme constitutionnelle étendant le caractère constitutif des nations bosniaque, serbe et croate à l'ensemble de la Bosnie-Herzégovine avait été demandée par Alija Izetbegović, alors membre de la Présidence collégiale bosnienne, et finalement imposée par Wolfgang Petritsch en 2002. Forte du soutien d'Izetbegović et susceptible de favoriser le processus de retour, cette réforme avait alors bénéficié du soutien du SDP et du SBiH. En 2006, le nouveau projet de réforme négocié sous l'égide des États-Unis, et visant à renforcer les compétences des institutions étatiques sans remettre en question l'existence des entités, ne bénéficie pas du même consensus. Il est non seulement rejeté par le SBiH, qui y voit une légitimation indirecte de la RS, mais elle suscite aussi de graves dissensions au sein du SDA, la défection d'un de ses députés expliquant du reste son rejet final par le Parlement de Bosnie-Herzégovine. Les débats entourant la réforme constitutionnelle de 2006 reflètent donc une double recomposition. En effet, le tournant pragmatique du SDA favorise son rapprochement avec le SDP, comme l'atteste l'évocation par Sulejman Tihić d'une possible coalition SDA-SDP. Mais, dans le même temps, l'accumulation des frustrations envers la communauté internationale et le creusement de l'écart entre projet de départ et nouveau pragmatisme du SDA permet au SBiH d'attirer vers lui une partie de l'électorat de ce parti, avant de participer en position de force à la reconduction de la coalition SDA-SBiH-HDZ. Enfin, le débat constitutionnel de l'année 2006 et son impact électoral ne peuvent se comprendre sans tenir compte d'autres recompositions complexes, entre factions internes au SDA d'une part (voir partie 2.3.2.), entre ce parti et l'*Islamska zajednica* d'autre part (voir partie 3.1.3.).

2.3. La mouvance islamiste entre notabilisation et marginalisation

2.3.1. Facteurs extérieurs et facteurs intérieurs dans le déclin de la mouvance islamiste

Au sortir de la guerre, la mouvance islamiste occupe plus que jamais une position centrale au sein du SDA et de l'appareil d'Etat, comme l'attestent l'attribution du poste de Premier ministre à Edhem Bičakčić – un autre élève de la madrasa de Sarajevo et co-accusé du procès de 1983 – et la nomination de Hasan Čengić comme vice-ministre de la Défense en février 1996, ou encore l'élection de plusieurs membres de la mouvance islamiste au Parlement en septembre 1996. La centralité de cette mouvance contribue aussi à la proximité entre SDA et *Islamska zajednica*, plusieurs cadres de l'*Islamska zajednica* proches de la mouvance islamiste ou ayant combattu au sein des unités religieuses de l'armée bosnienne faisant leur entrée dans les instances dirigeantes du parti.

Au cours des années suivantes, toutefois, la mouvance islamiste voit son influence décliner au sein de l'appareil d'Etat et du parti. Ce déclin est dû à la conjonction de plusieurs facteurs, dont le plus évident est la volonté de différents acteurs internationaux de l'évincer de la vie politique bosnienne. Dès 1996, en effet, les États-Unis conditionnent la mise en œuvre de leur programme d'assistance militaire à la démission de Hasan Čengić et à l'arrêt de toute coopération avec l'Iran dans les domaines de la défense et du renseignement. Au cours des années suivantes, les Hauts Représentants Westendorp et Petritsch destituent plusieurs figures importantes de la mouvance islamiste, tel que Edhem Bičakčić, devenu entre temps directeur de l'entreprise publique *Energoinvest*, ou Mirsad Veladžić, gouverneur du canton de Bihać. Enfin, pendant la période de l'Alliance pour le changement, plusieurs anciens responsables des appareils de sécurité liés à la mouvance islamiste sont inculpés pour activité terroriste. Inversement, l'implication des institutions financières internationales et des ONGs occidentales dans les processus de reconstruction et de retour renforcent la position des éléments pragmatiques au sein du SDA.

Au-delà de ces seuls facteurs extérieurs, c'est

au déclin général du SDA qu'il faut rattacher celui de la mouvance islamiste. D'une part, l'arrêt des hostilités, le démantèlement progressif de l'Etat-parti instauré pendant la guerre et l'effondrement électoral du SDA privent cette mouvance des ressources matérielles et symboliques qui lui avaient permis de se placer au centre de la recomposition des élites de la communauté bosniaque (voir partie 1.1.1.). D'autre part, cette même mouvance voit sa cohésion remise en cause par la notabilisation de certains de ses membres et la multiplication des querelles intestines. Jusqu'en 1996, en effet, une des forces de la mouvance islamiste était sa forte cohésion, basée sur de longues années d'action semi-clandestine et de nombreux liens familiaux ou confrériques, face à d'autres factions de nature très volatile. Dans la période de l'après-guerre, toutefois, certains membres ou «héritiers» de la mouvance islamiste continuent d'occuper des positions importantes au sein du parti, de l'appareil d'Etat et/ou des milieux d'affaire, quand d'autres se retrouvent politiquement et socialement marginalisés. Cette situation alimente les rancœurs au sein même de la mouvance islamiste et attise certains conflits sur les choix de politique étrangère, la redéfinition du projet national du SDA ou l'intégration en son sein des anciennes élites communistes.

2.3.2. La mouvance islamiste après la disparition d'Alija Izetbegović: rester dans le SDA ou en sortir?

Jusqu'à la fin des années 1990, Alija Izetbegović reste le principal protecteur de la mouvance islamiste, face à la communauté internationale comme au sein du parti, tout en apaisant ses dissensions internes et en lui imposant certaines concessions. Ainsi, en 1996, c'est lui qui décide de privilégier l'aide militaire américaine au détriment des liens avec l'Iran, et obtient la démission de Hasan Čengić. De même, lors du III^e Congrès du SDA en octobre 2001, Izetbegović, soucieux de garder le soutien des Etats-Unis alors que ceux-ci lancent leur «guerre contre le terrorisme», impose Sulejman Tihić – un parent n'ayant aucun lien avec la mouvance islamiste – comme son successeur à la tête du parti. La retraite politique puis la mort d'Izetbegović au début des années 2000

fragilisent donc encore la mouvance islamiste, et la relèguent au rang de faction parmi d'autres au sein d'un parti qu'elle a dominé pendant une décennie. La reprise en main de l'appareil du SDA par Tihić, les décisions votées par le IV^e Congrès de ce parti en 2005 (transformation en parti «multiethnique», refus de placer sur un même plan fascisme et communisme, adhésion au Parti populaire européen, etc.), son soutien au projet de réforme constitutionnelle patronné par les Etats-Unis en 2006 constituent autant de signes de la perte d'influence de la mouvance islamiste, et autant de raisons pour celle-ci de vouloir prendre sa revanche contre Tihić.

La perte d'influence de la mouvance islamiste au sein du SDA, en effet, n'est pas synonyme de marginalisation complète. D'une part, certains de ses membres siègent encore dans les organes dirigeants du parti, même si leur accession au statut de notables va de pair avec une prudence politique accrue. D'autre part, la période de la guerre a aussi vu la mouvance islamiste recruter de nouveaux partisans et, de même que les cantons constituent les derniers refuges de l'Etat-SDA, c'est dans les échelons intermédiaires de l'appareil du parti que cette mouvance est désormais la mieux implantée. De ces évolutions résulte un renversement des configurations internes au SDA: lors de sa création en 1990, la mouvance islamiste avait des effectifs très réduits, mais dominait les organes dirigeants du parti; seize ans plus tard, elle en a largement perdu le contrôle, mais est parvenue à renforcer son implantation dans ses instances régionales et sa base militante. Cette situation confronte la mouvance islamiste à de nouveaux dilemmes et à de nouveaux conflits: pendant que certains quittent le SDA et semblent parfois tentés par l'idée d'un parti islamiste, d'autres continuent de mener une bataille interne au SDA pour en reprendre le contrôle.

La prise en compte de ces évolutions propres à la mouvance islamiste éclaire certains résultats des élections de 2006. Ainsi, le Parti populaire bosniaque (*Narodna bošnjačka stranka* – NBS) constitue la première tentative de créer un parti spécifiquement islamiste en Bosnie-Herzégovine. Son score électoral extrêmement modeste (0,5% des voix, soit 4346 voix dont la moitié en Bosnie centrale)

montre le peu d'espace disponible pour un tel parti.¹⁷ L'échec du NBS contraste avec la capacité des membres de la mouvance islamiste, de concert avec d'autres factions internes au SDA et de certains responsables de l'*Islamska zajednica*, d'inciter discrètement les électeurs du SDA à voter pour Haris Silajdžić plutôt que pour Sulejman Tihić. Toutefois, les limites des stratégies de reconquête du SDA sont aussi révélées par le fait que, dans les mois qui suivent les élections, Tihić doit certes renoncer à l'idée de coalition SDA-SDP, mais refuse de convoquer un Congrès extraordinaire du parti et en conserve la direction. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que de nombreux membres de la mouvance islamiste se retirent de la vie politique pour se réinvestir dans l'*Islamska zajednica* ou s'occuper de l'association «Jeunes musulmans '39» («*Mladi Muslimani '39*»), qui entretient le souvenir de l'organisation créée dans les années 1930, mais peine à concurrencer la mouvance néo-salafiste et les mouvements soufis ou néo-soufis¹⁸ au sein des jeunes générations de croyants.

3. Les évolutions religieuses de la communauté bosniaque après Dayton

3.1. Le difficile repositionnement institutionnel de l'*Islamska zajednica*

3.1.1. L'échec des politiques de réislamisation autoritaire

Les politiques de réislamisation autoritaire mis en œuvre pendant la guerre contribuent à resserrer les liens entre identité religieuse et identité nationale bosniaque, en partie distendus par cinquante ans de communisme. Elles conduisent même à un renversement de la place de l'islam dans l'articulation entre espace public et espace privé, la pratique religieuse ayant été limitée à l'espace

17 Par ailleurs, bon nombre des électeurs potentiels du NBS ont sans doute préféré voter pour le BPS (voir partie 2.1.1.), parti ultra-nationaliste comptant parmi ses cadres plusieurs membres de la mouvance néo-salafiste.

18 Les principaux mouvements néo-soufis turcs sont issus de la confrérie soufie naqshbandie (voir note 8), se sont développées au cours du XX^e siècle et ont un fonctionnement plus informel que les confréries soufies traditionnelles.

privé pendant la période communiste, et redevenant beaucoup plus visible, voire ostentatoire, à partir des années 1990. Mais les tentatives de réislamiser l'identité nationale bosniaque conduisent en définitive à une «nationalisation» de l'islam, attestée par la création d'une nouvelle *Islamska zajednica* limitée à la seule nation bosniaque (voir partie 1.3.1.) ou la mise en valeur de certaines pratiques populaires (chants religieux, pèlerinages soufis, etc.) autrefois rejetées comme «hétérodoxes» par la mouvance islamiste.¹⁹ De plus, à chaque fois que les politiques de réislamisation sortent de la simple redéfinition de l'identité collective des Bosniaques pour tenter d'en influencer les conduites privées, elles se heurtent à de fortes résistances, comme l'illustrent certaines polémiques sur les mariages mixtes ou la célébration des fêtes non-musulmanes. Enfin, la participation accrue à certains rituels collectifs (fêtes religieuses, pèlerinages soufis, inaugurations de mosquées, etc.) n'implique pas forcément une montée de la pratique individuelle: dans un contexte économique difficile, le nombre de fidèles payant la *zakat* (impôt rituel) tend même à diminuer. Les recompositions religieuses de la période de guerre ne sont donc pas synonymes de réislamisation de la population bosniaque, le processus de sécularisation que celle-ci a connu pendant la période communiste restant largement irréversible.

3.1.2. L'*Islamska zajednica* entre renouveau et crise d'identité

Sur le plan institutionnel également, l'*Islamska zajednica* est loin de retrouver la place qui était la sienne avant la Seconde Guerre mondiale: les rares allusions à une restauration des tribunaux chariatiques pour les questions de statut personnel provoquent de vives réactions, et la restitution des *waqfs* (biens de mainmorte) nationalisés en 1947 se heurte à de nombreux obstacles juridiques et pratiques. En outre, les institutions religieuses ont de sérieuses difficultés pour trouver les ressources financières et les personnels qualifiés nécessaires à leurs ambitions (reconstruction des mosquées détruites et ouverture de centres islamiques dans les banlieues socialistes, développement des

19 Voir Xavier Bougarel (2001).

établissements éducatifs propres à l'*Islamska zajednica* et de l'instruction religieuse dans les établissements publics, etc.). Dès lors, elles perçoivent les aides financières et les bourses d'étude accordées par certains pays musulmans (monarchies pétrolières, Iran, Turquie, etc.) comme le meilleur moyen de pallier provisoirement à ces difficultés, en attendant la restitution des *waqfs*, l'augmentation du produit de la collecte de la *zakat* et l'émergence de nouvelles générations d'oulémas.

Enfin, l'*Islamska zajednica* se trouve privée du monopole sur la vie religieuse et du rôle d'institution nationale de substitution dont elle bénéficiait pendant la période communiste: diverses institutions de nature séculière la concurrencent dans l'articulation de l'identité nationale bosniaque (Congrès des intellectuels bosniaques, société culturelle «*Preporod*», etc.), et de multiples acteurs religieux locaux ou originaires du monde musulman font leur apparition. Aux réseaux djihadistes arrivés pendant la guerre s'ajoutent divers mouvements de prédication et de resocialisation religieuses, et à côté des confréries soufies implantées de longue date (Naqshbendis en premier lieu) apparaissent des mouvements néo-soufis originaires de Turquie.²⁰ Certes, dès la fin des années 1990, la plupart des ONGs islamiques quittent la Bosnie-Herzégovine et les réseaux djihadistes passent dans une semi-clandestinité (voir partie 3.2.1.), mais l'*Islamska zajednica* n'obtient pas des autorités étatiques l'interdiction des organisations utilisant le label «islamique» sans son autorisation, et doit donc s'accommoder de l'existence d'acteurs religieux qu'elle ne contrôle pas directement.

Le renouveau qu'a connu l'*Islamska zajednica* pendant la guerre masque donc une crise latente et une difficulté durable à se repositionner dans un environnement profondément transformé. Les évolutions de l'après-guerre ne font qu'approfondir cette crise. D'une part, les institutions religieuses peinent à répondre aux demandes des jeunes générations de croyants, dont certains éléments marginalisés ou traumatisés par la guerre sont attirés par la mouvance néo-salafite, et dont d'autres éléments mieux intégrés se tournent vers les mouvements

soufis et néo-soufis (voir partie 3.2.). D'autre part, le démantèlement de l'Etat-parti instauré par le SDA et la réduction des aides financières du monde musulman suite aux attentats du 11 septembre 2001 et aux pressions consécutives de la diplomatie américaine réduisent encore l'assise matérielle de l'*Islamska zajednica*, alors même que de nouvelles générations d'oulémas sortent de ses établissements éducatifs et des universités islamiques du monde musulman. Si une partie de ces cadres est intégrée au sein des institutions religieuses, le passage d'une situation de déficit en cadres qualifiés à une situation d'excédent explique en partie la multiplication des luttes de faction et des querelles de légitimité. Ceci explique aussi que, lors de sa réélection au poste de *Reis-ul-Ulema* en 2005, Mustafa Cerić ne recueille que 180 voix, contre 119 à son principal concurrent Enes Karić, devenu entre temps doyen de la Faculté des sciences islamiques de Sarajevo. En effet, ce dernier lui reproche de s'intéresser plus à la vie politique ou à sa publicité personnelle qu'aux difficultés internes de l'*Islamska zajednica*, et canalise ainsi les frustrations et les angoisses matérielles de bon nombre d'imams. Mais la confrontation entre Cerić et Karić doit aussi être replacé dans le contexte plus large de l'éclatement du noyau fondateur du SDA (voir partie 2.3.1.) et de la diversification doctrinale de l'islam bosnien (voir partie 3.2.2.).

3.1.3. la complexification des liens entre l'*Islamska zajednica* et le SDA

Dans l'après-guerre, l'*Islamska zajednica* voit également se complexifier ses relations avec le SDA. En 1996, leur étroite collaboration est symbolisée par la présence simultanée dans leurs organes dirigeants respectifs de nombreuses personnalités, liées ou non à la mouvance islamiste. Mais, dès la fin des années 1990, l'engagement de certains responsables religieux dans d'autres partis politiques (SBiH, BPS, etc.) et l'accumulation des frustrations concernant le statut des institutions religieuses ou la restitution des *waqfs* contribuent à distendre les liens existant entre l'*Islamska zajednica* et le SDA. L'autorité personnelle d'Alija Izetbegović d'une part, l'hostilité commune à l'Alliance pour le changement d'autre part expliquent que les institutions religieuses soutiennent le SDA et Sulejman Tihić lors des élections de 2002.

²⁰ Voir note 17.

Mais le remplacement d'Izetbegović par Tihic à la tête du SDA et l'accentuation de son tournant pragmatique favorisent par contre une prise de distance symbolisée par l'absence de délégation de l'*Islamska zajednica* au IV^e Congrès du SDA en 2005.

Cette évolution ne s'explique pas seulement par le conflit opposant, au sein du SDA, Tihic à la mouvance islamiste (voir partie 2.3.2.): cette dernière continue certes à occuper des positions importantes au sein des organes dirigeants de l'*Islamska zajednica*, mais elle reproche aussi à Cerić ses compromis avec les oulémas liés au régime communiste, et soutient la candidature de Karić en 2005. Plus fondamentalement, le morcellement du paysage politique bosnien contraint les institutions religieuses à se présenter comme un acteur situé «au-dessus des partis», mais leur permet aussi de renégocier en position de force leurs liens privilégiés avec le SDA, ou d'offrir leur allégeance à d'autres acteurs politiques. De même, le tournant pragmatique du SDA et le dépérissement des institutions nationales de nature séculière les incitent à tenter de retrouver leur ancien rôle d'institution nationale de substitution, comme l'illustre leur forte implication dans le culte des combattants morts (*šehidi*) ou la défense des officiers bosniaques inculpés par le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY). C'est dans ce cadre qu'il faut resituer le soutien apporté par certains responsables religieux, et par Cerić en particulier, à la candidature de Haris Silajdžić aux élections de 2006. En effet, l'*Islamska Zajednica* soutient dans un premier temps le projet de réforme constitutionnelle négocié par Tihic, mais ses dirigeants n'en sont pas moins hostiles à la transformation du SDA en parti «multiethnique» ou à la constitution d'une coalition SDA-SDP, de telles évolutions pouvant faire perdre à l'*Islamska zajednica* certains des privilèges institutionnels acquis pendant la guerre (voir partie 1.3.1.). Dès lors, leur intérêt est d'affaiblir Tihic au profit d'un candidat qui, en outre, présente l'avantage d'être lui-même un ancien cadre de l'*Islamska zajednica*.

3.1.4. La stratégie européenne du Reis-ul-Ulema Mustafa Cerić

Enfin, une autre évolution importante de l'*Islamska zajednica* concerne son positionne-

ment dans l'espace européen. Dans la période de l'après-guerre, le désengagement du monde musulman et l'insertion de la Bosnie-Herzégovine dans les processus d'intégration euro-atlantique poussent les dirigeants de l'*Islamska zajednica* à s'impliquer de plus en plus dans les débats en cours sur l'élaboration d'un islam européen. Ainsi, Mustafa Cerić participe depuis 1997 au Conseil européen pour les *fatwas* et à la recherche, censé faciliter l'adaptation de la jurisprudence chariatique au statut minoritaire des musulmans européens, et présente en 2005 à Londres une «Déclaration des musulmans européens» tentant de poser les bases doctrinales d'un islam européen (voir partie 1.3.2.).²¹ Cette stratégie européenne, dont Cerić reste le principal promoteur, a une double dimension nationale et religieuse. D'une part, elle cherche à placer les musulmans bosniaques au centre de l'élaboration d'un islam européen, et à renforcer ainsi leur légitimité politique comme leur poids stratégique en Europe. D'autre part, elle vise à compenser la réduction des aides financières du monde musulman par l'obtention de financements européens, l'*Islamska zajednica* se proposant comme modèle pour la création d'institutions religieuses islamiques dans les pays d'Europe occidentale,²² et envisageant d'assurer la formation de leurs oulémas. Cette stratégie reste cependant l'objet de nombreuses critiques. Ainsi, certains intellectuels laïcs ou religieux – dont Enes Karić – reprochent à Cerić de remettre en cause l'accession des Bosniaques au statut de nation à part entière, pour les ramener à celui de «*millet musulman*» en Europe. Plusieurs responsables de l'*Islamska zajednica* considèrent en outre que celle-ci doit d'abord se préoccuper de ses propres faiblesses, et que la prise en charge de la formation des oulémas d'Europe occidentale reviendrait à importer de nouveau en Bosnie-Herzégovine les querelles doctrinales et les rivalités géopolitiques du monde musulman.

21 Voir le texte en anglais de la «Déclaration des musulmans européens» sur <http://www.rijaset.ba>.

22 Il est significatif, de ce point de vue, que la deuxième présentation de la «Déclaration des musulmans européens» ait eu lieu en février 2006 à Zagreb: l'*Islamska zajednica* bénéficie en effet en Croatie d'une position institutionnelle forte, et les Musulmans/Bosniaques y ont un siège réservé au Parlement en tant que «nouvelle minorité nationale».

3.2. La montée du néo-salafisme et la diversification doctrinale de l'islam bosnien

3.2.1. Montée en puissance et diversité interne de la mouvance néo-salafiste

En même temps qu'elle doit se repositionner sur le plan institutionnel, l'*Islamska zajednica* est confrontée à un autre défi avec la montée en puissance de la mouvance néo-salafiste. Celle-ci, dont la présence était déjà perceptible à la fin des années 1980, s'est renforcée pendant la guerre grâce à l'arrivée des ONGs islamiques et des réseaux djihadistes (voir partie 1.3.2.). Son développement se poursuit dans l'après-guerre, sous des formes qu'il convient de bien préciser, la mouvance néo-salafiste se divisant en effet entre un courant néo-salafiste de type djihadiste et un autre courant de type piétiste.

Le courant djihadiste se développe autour de moudjahiddins étrangers et de jeunes bosniaques ayant combattu au sein de l'unité «*el-Mudžahid*». Dès 1996, ceux-ci se regroupent dans des villages serbes ou croates abandonnés ou animent en ville des mouvements de jeunesse tels que la Jeunesse islamique active (*Aktivna islamska omladina* – AIO) avec son journal «*Saff*» («Rangée»). Au tournant des années 1990 et 2000, toutefois, le départ des ONGs islamiques, le durcissement de la répression policière, l'hostilité de l'opinion publique et l'émergence des mouvements néo-soufis parmi les jeunes générations de croyants placent ce courant djihadiste sur la défensive. Les villages de Gučja Gora (Travnik) et Bočinja (Maglaj) sont alors abandonnés, d'autres «émirats islamiques» se reconstituant dans certains villages bosniaques reculés tels que Šehići (Zenica) ou Maoča (Brčko). De même, l'AIO annonce son autodissolution, mais ses centres culturels pour la jeunesse (*omladinski kulturni centri*) poursuivent leur activité et le journal «*Saff*» continue à paraître.²³ Par ailleurs, il faut distinguer au sein de ce courant djihadiste

23 Vers la même époque, le courant djihadiste s'implante dans la diaspora bosniaque, comme l'attestent la création de mouvements liés à l'AIO (Association des musulmans d'Amérique du nord – *Udruženje muslimana Sjeverne Amerike* – UMSA aux États-Unis, Jeunesse islamique – *Islamska omladina* – et *jama'ats* indépendants en Europe occidentale, etc.) ainsi que la localisation de nombreux sites internet djihadistes dans des pays occidentaux.

un noyau organisé et politisé, qui commet plusieurs attentats anti-croates à la fin des années 1990 (avec sans doute parfois l'aval des services secrets) et soutient le djihad en Tchétchénie, mais ne s'attaque ni aux autorités locales, ni aux intérêts occidentaux, et une frange délinquante dont le Français converti Lionel Dumont reste le meilleur exemple, et qui rentre en confrontation directe avec la police locale.

Cette différenciation interne au courant djihadiste reste valable pour les années 2000. Certes, l'arrivée au pouvoir de l'Alliance pour le changement en 2000 et les répercussions locales de la « guerre contre le terrorisme » – symbolisées par la remise de six Algériens aux autorités américaines en 2002 – éveillent dans l'ensemble du courant djihadiste le désir d'en découdre avec les autorités locales. Mais une étroite surveillance policière, diverses pressions des autorités religieuses ou du courant néo-salafiste de type piétiste et certains choix tactiques propres au courant djihadiste le dissuadent de passer à l'acte. Depuis, le fossé semble se creuser entre une aile plus modérée et une aile extrémiste, proche du mouvement «*Takfir-wal-Hijra*» et de la mouvance «*al-Qaida*».²⁴ La première, représentée par l'ex-AIO ou la «Fraternité musulmane» («*Muslimansko bratstvo*»), condamne le terrorisme aveugle, est réservée sur l'opportunité de participer au djihad en Irak et s'intègre peu à peu dans le paysage politique et religieux du pays, comme l'atteste l'évolution du journal «*Saff*» ou de la radio «*Naba*». La seconde fonctionne de manière totalement informelle et clandestine, utilise certains «émirats islamiques» comme bases de repli et de resocialisation intensive, et s'appuie sur des prédicateurs itinérants ou des sites internet d'une durée de vie limitée pour diffuser ses idées.²⁵ Elle a sans doute inspiré les quatre jeunes djihadistes arrêtés en octobre

24 Le mouvement «*Takfir-wal-Hijra*» («Anathème et exil») est une scission extrémiste du mouvement des Frères musulmans en Egypte, qui a inspiré les assassins du président Anouar el-Sadate en 1981. Depuis, il s'est étendu à d'autres pays musulmans et aux communautés musulmanes d'Europe occidentale et s'est rapproché de la mouvance «*al-Qaida*».

25 Le *jama'at* indépendant «*Tewhid*» («Unité divine»), animé à Vienne par l'imam Muhamed Porča, est considéré comme un des principaux foyers à partir desquels cette aile extrémiste diffuse ses idées en Bosnie-Herzégovine, dans le Sandžak et dans la diaspora.

2005 à Sarajevo alors qu'ils s'apprêtaient à commettre des attentats-suicides.

Les évolutions du courant piétiste sont plus liées aux recompositions internes à l'*Islamska zajednica*. Dans l'immédiat après-guerre, en effet, la première génération de néo-salafistes bosniaques finit d'être marginalisée au sein de l'*Islamska zajednica*, Halil Mehtić étant destitué de son poste de mufti de Zenica en 1997 et Salih Čolaković créant son propre centre islamique à Mostar. Mais, dans le même temps, une nouvelle génération d'oulémas influencée par les idées néo-salafistes et forgée dans la guerre connaît une ascension rapide, comme l'illustre le cas de Nezim Halilović, ancien imam de province cumulant désormais les fonctions d'imam principal de la mosquée construite à Sarajevo par l'Arabie saoudite, de responsable de l'organisation du *hajj* (pèlerinage à La Mecque) et de directeur de l'administration des *waqfs*. Surtout, à partir de la fin des années 1990, certains étudiants rentrant des universités de la péninsule arabique jouent un rôle de croissant dans la vie religieuse (traduction et publication de littérature religieuse, lancement du journal «*Novi Horizonti*» – «Nouveaux horizons» –, participation à divers sites internet islamiques, etc.) et dans les institutions religieuses elles-mêmes (influence prédominante dans les académies pédagogiques islamiques de Zenica et de Bihać, entrée dans les organes dirigeants de l'*Islamska zajednica*, etc.). Ce courant néo-salafiste de type piétiste constitue dès lors pour l'*Islamska zajednica* un double défi. D'une part, sans contester le *madhhab* hanéfite comme l'ont parfois fait les djihadistes, ses représentants introduisent dans la vie religieuse locale une approche plus littérale de l'islam, insistant sur l'interprétation des sources et la jurisprudence chariatique au détriment des pratiques populaires. D'autre part, ils s'appuient sur leur meilleure connaissance de la langue arabe et des sciences islamiques pour contester la légitimité des oulémas formés pendant la période communiste et exercer directement leur autorité sur les jeunes générations de croyants.

3.2.2. La place de la mouvance néo-salafiste dans la diversification doctrinale de l'islam bosnien

Cette montée en puissance de la mouvance

néo-salafiste oblige les autres composantes de l'*Islamska zajednica* à se positionner par rapport à elle, et entraîne dès lors une recomposition globale de l'islam bosnien. Il semble en effet que les dirigeants de l'*Islamska zajednica*, et Mustafa Cerić en premier lieu, se soient accommodés de l'implantation de cette mouvance en Bosnie-Herzégovine. Dans les premières années de l'après-guerre, Cerić paraissait décidé à combattre les néo-salafistes, comme l'attestent la destitution de Halil Mehtić ou la tentative de restaurer le monopole de l'*Islamska zajednica* sur le label «islamique». Mais, à partir de la fin des années 1990, un compromis informel s'ébauche entre les institutions religieuses et la mouvance néo-salafiste. Ainsi, l'*Islamska zajednica* dénonce la répression croissante s'abattant sur les anciens moudjahiddins et les djihadistes locaux, mais les dissuade de recourir à la violence et les contraint à reconnaître la validité du *madhhab* hanéfite en Bosnie-Herzégovine. Surtout, elle laisse les néo-salafistes de type piétiste jouer un rôle croissant en son sein, voyant là l'occasion de maintenir de bonnes relations avec les monarchies pétrolières de la péninsule arabique, d'élever le niveau de qualification des oulémas et de renforcer son autorité auprès des jeunes générations de croyants.

Cette stratégie permet de renforcer le contrôle de l'*Islamska zajednica* sur certaines activités religieuses (collecte de la *zakat*, organisation du *hajj*, formation des imams, etc.) et de limiter les dérives du courant djihadiste, plusieurs prédicateurs liés à la mouvance néo-salafiste condamnant par exemple en 2005 la pratique du «*takfir*».²⁶ Elle facilite également la densification des débats doctrinaux et l'ébauche de premiers compromis entre oulémas d'orientation moderniste, islamiste et néo-salafiste, comme le montrent la création en 2005 d'un Conseil pour les *fatwas* ou l'adoption en 2006 d'une «Résolution sur l'interprétation de l'islam» en Bosnie-Herzégovine. Dans le même temps, toutefois, cette recomposition de l'islam bosnien précipite l'éclatement des mouvances moderniste et islamiste. Ainsi, Mustafa Cerić semble s'éloigner des positions modernistes qui étaient les siennes au début

²⁶ Le «*takfir*» (anathème) consiste, au sein de la communauté musulmane, à qualifier certains adversaires de «*kafirs*» (incroyants, apostats), ce qui peut éventuellement impliquer le droit de les tuer.

des années 1990 pour adopter une ligne «centriste» ou «islamiste modérée» associant reconnaissance du caractère séculier de l'Etat et réinvestissement de l'espace public par les institutions religieuses, valorisation de certaines pratiques «hétérodoxes» et incorporation de certains points de doctrine néo-salafistes. Cette attitude «centriste» semble partagée par la plupart des muftis, en particulier ceux liés à la première génération de néo-salafistes bosniaques (Seid Smajkić à Mostar, Hasan Makić à Bihać, Nusret Abdibegović à Travnik). Elle se heurte par contre à l'hostilité de certains oulémas modernistes insistant plus que jamais sur la nécessité de désengager l'*Islamska zajednica* de la vie politique d'une part, de défendre les spécificités de l'islam bosnien contre les assauts du néo-salafisme d'autre part. Les principaux représentants de ce courant moderniste sont Enes Karić, Fikret Karčić et Rešid Hafizović, leur bastion est la Faculté des sciences islamiques de Sarajevo, et leurs relais médiatiques sont la presse indépendante et les revues «*Novi muallim*» («Le nouvel enseignant») et «*Znakovi vremena*» («Signes des temps»).

La question du positionnement face à la montée du néo-salafisme se retrouve au sein de la mouvance islamiste, certains semblant se rapprocher des néo-salafistes quand d'autres les dénoncent ouvertement. Enfin, même les milieux soufis et néo-soufis, dont les pratiques sont condamnées comme «hétérodoxes» par la mouvance néo-salafiste, sont concernés par cette nouvelle ligne de partage. Ainsi, certains intellectuels liés aux milieux soufis (Rešid Hafizović, Rusmir Mahmutćehajić, etc.) défendent une version très libérale, voire œcuménique du soufisme, qui se retrouve en partie chez les Fethullahcis et les Nurcus, alors les Naqshbendis et les Süleymancis restent proches de la mouvance islamiste. De plus, la diffusion simultanée des idées néo-salafistes et des pratiques soufies en Bosnie-Herzégovine donne lieu à d'étonnants phénomènes d'hybridation, certains prédicateurs itinérants ou imams locaux intégrant des éléments néo-salafistes dans leur discours, tout en recourant à des rituels soufis. Inversement, certains jeunes Bosniaques ayant participé à l'unité «*el-Mudžahid*» pendant la guerre ou l'AIO à la fin des années 1990 ont par la suite rejoint les mouvements soufis ou néo-soufis, et

ont publiquement dénoncé les pratiques et les idées de la mouvance néo-salafiste. Dès lors, sa montée en puissance doit être resituée dans un contexte plus large de complexification des clivages internes à l'*Islamska zajednica* et, plus largement, de diversification doctrinale de l'islam bosnien.

3.2.3. Deux enjeux à plus long terme: statut personnel islamique et islam européen

C'est dans ce contexte qu'il convient de resituer deux débats en cours au sein des institutions religieuses, l'un concernant le statut de la charia en Bosnie-Herzégovine et l'autre celui de l'islam en Europe. Les oulémas bosniaques reconnaissent unanimement le caractère séculier de l'Etat en Bosnie-Herzégovine, l'idée de créer un Etat islamique étant dès lors limitée au courant djihadiste, et trouvant un semblant de concrétisation dans les quelques «émirats islamiques» que celui-ci anime. Par contre, certains oulémas d'orientation néo-salafiste ou islamiste entendent redonner une valeur juridique à la charia pour tout ce qui concerne les affaires internes à l'*Islamska zajednica* et les questions de statut personnel (mariages, divorces, successions, etc.). Ainsi, Mustafa Cerić lui-même évoque la possibilité de conclure des mariages chariatiques sur une base facultative, et les muftis de Bihać, Mostar et Travnik ont demandé en 2005 au Conseil pour les fatwas de se prononcer sur la licéité de la polygamie en Bosnie-Herzégovine. Ces tentatives de promouvoir l'idée d'un statut personnel islamique suscitent de vives protestations dans l'opinion publique et parmi les oulémas d'orientation moderniste qui, tel Fikret Karčić, estiment que la charia se réduit dans un Etat séculier à un ensemble de valeurs morales sans ancrage juridique spécifique.

La question du statut de la charia n'est pas sans rapport avec les débats concernant l'élaboration en cours d'un islam européen. Là encore, les oulémas bosniaques insistent unanimement sur la nature européenne de l'islam bosnien et sur la nécessité de se situer dans un espace politique et culturel européen. Mais cet unanimité masque certains paradoxes et certains désaccords. Ainsi, la disparition de la Yougoslavie et la partition de fait de la Bosnie-Herzégovine tirent l'islam bosnien vers des problématiques propres à l'islam majoritaire, quand les

processus d'intégration euro-atlantique le ramènent vers les problématiques d'islam minoritaire qui sont les siennes depuis la fin du XIX^e siècle. Plus concrètement, Mustafa Cerić s'appuie dans sa stratégie européenne sur des personnalités (Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan, etc.) et des organisations (*Muslim Council of Britain*, *Milli Görüş*, Union des organisations islamiques de France, etc.) liées à la mouvance islamiste modérée. Sa «Déclaration des musulmans européens» s'ouvre par une dénonciation du terrorisme et une définition des musulmans européens comme citoyens loyaux de leurs Etats d'accueil respectifs, mais demande à ces mêmes Etats de les laisser s'organiser sur des bases fortement communautaristes (ouverture d'écoles musulmanes, obtention d'un statut personnel spécifique, présence de «représentants légitimes»²⁷ dans les Parlements des Etats-membres de l'UE, etc.). C'est aussi ce qui lui vaut d'être accusé de vouloir ramener les Bosniaques au statut de «*millet musulman*» en Europe (voir partie 3.1.4.).

4. Le cas spécifique de la communauté musulmane/bosniaque du Sandžak

En 1990, la mobilisation nationaliste des Musulmans/Bosniaques du Sandžak²⁸ est étroitement liée à celle des Musulmans/Bosniaques de Bosnie-Herzégovine. A partir de 1992, toutefois, le déclenchement du conflit en Bosnie-Herzégovine, la création de la

27 Cette même notion de «représentants légitimes» a été utilisée par le SDA au Monténégro et en Croatie pour demander la création de sièges réservés à la minorité nationale bosniaque. Sur le cas monténégrin, voir partie 4.2.2., sur le cas croate, voir note 21.

28 Le Sandžak est une région située à la frontière entre la Serbie et le Monténégro, et couvrant onze municipalités (six en Serbie et cinq au Monténégro). En 2002, le Sandžak serbe comptait officiellement 235'567 habitants, dont 60,4% de Bosniaques/Musulmans (voir partie 4.2.3.) et 37,9% de Serbes. En 2003, le Sandžak monténégrin comptait 157656 habitants, dont 39,1% de Serbes, 37,9% de Bosniaques/Musulmans, 17,0% de Monténégrins et 2,4% d'Albanais. Les municipalités à majorité bosniaque/musulmane (Tutin: 95,0%, Rožaje: 88,8%, Sjenica: 75,7%, Novi Pazar: 78,1%, Plav: 55,0%) se situent dans la partie orientale du Sandžak, et ne sont donc pas contiguës à la Bosnie-Herzégovine, mais au Kosovo et à l'Albanie.

République fédérale de Yougoslavie (RFY) par la Serbie et le Monténégro, ainsi que les opérations de «nettoyage ethnique» menées en Bosnie orientale et, plus ponctuellement, dans certains villages frontaliers, isolent la population musulmane/bosniaque du Sandžak. Trois ans plus tard, l'arrêt du conflit permet certes une reprise des communications avec la Bosnie-Herzégovine, mais la *Republika Srpska* s'intercale désormais entre la Fédération et le Sandžak.

A partir de 1996, le Parti démocratique des socialistes (*Demokratska partija socijalista* –DPS, ex-communiste) au pouvoir au Monténégro se divise, la faction majoritaire conduite par le Premier ministre Mile Djukanović se désolidarisant du régime de Milošević. En 1997, Djukanović remporte de justesse (50,8%) l'élection présidentielle contre son rival Momir Bulatović, grâce au soutien des minorités nationales. En 1998/1999, la guerre au Kosovo et l'intervention militaire de l'OTAN précipitent la désagrégation de la RFY. Le DPS obtient en 2002 sa transformation en une union Serbie-Monténégro aux compétences très limitées, et il organise en mai 2006 un référendum au cours duquel 55,5% des votants se prononcent pour l'indépendance, les minorités nationales jouant là encore un rôle décisif. Quatre mois plus tard, la liste commune du DPS et du Parti social-démocrate (*Socijaldemokratska partija* –SDP) frôle la majorité absolue des voix (48,6 %) aux élections législatives et domine la nouvelle coalition gouvernementale.

En Serbie même, la constitution de l'Opposition démocratique de Serbie (*Demokratska opozicija Srbije* –DOS) favorise la défaite du Parti socialiste serbe (*Socijalistička partija Srbije* –SPS, ex-communiste) lors des élections de septembre 2000, puis la chute de Milošević lors de la «révolution du 5 octobre». Dans un premier temps, la DOS préserve son unité, le président du Parti démocratique serbe (*Demokratska stranka Srbije* –DSS), Vojislav Koštunica, devenant Président de la RFY, et celui du Parti démocratique (*Demokratska stranka* –DS), Zoran Djindjić, devenant Premier ministre de Serbie. Mais la montée des tensions entre le DSS conservateur et le DS libéral, l'assassinat de Djindjić en mars 2003 et le succès électoral du Parti radical serbe (*Srpska radikalna stranka* –SRS, ultra-nationaliste) neuf mois plus tard conduisent à la formation d'un

gouvernement minoritaire dirigé par Vojislav Koštunica. Lors des élections législatives de janvier 2007, le SRS obtient 28,7% des voix, le DS 22,9% et le DSS 16,7%, la formation d'une coalition gouvernementale dépendant dès lors de l'attitude des petits partis parlementaires.

4.1. De la forte homogénéité à l'extrême dispersion du vote musulman/bosniaque

4.1.1. Les évolutions du SDA sandžakois au cours des années 1990

A l'origine, le SDA sandžakois n'est qu'une branche du SDA créé à Sarajevo.²⁹ En 1990, il obtient 84'156 voix (1,7%) et trois députés sur 250 en Serbie, cependant que la «Coalition démocratique» créée par le SDA et le Parti démocratique (*Partia demokratike* –PD, albanais) obtient 30'710 voix (10,1%) et treize députés (dont neuf pour le SDA) sur 125 au Monténégro. Une comparaison avec la part des Musulmans/Bosniaques dans la population totale de Serbie (2,4%) et du Monténégro (14,6%, plus 6,6% d'Albanais) suggère que, dès cette époque, le vote musulman/bosniaque est plus homogène dans le Sandžak serbe que dans le Sandžak monténégrin. Dans les deux cas, cette homogénéité s'explique par le caractère rural du Sandžak, le caractère minoritaire de sa population musulmane/bosniaque ainsi que sa forte religiosité (voir partie 4.3.1.).

Le déclenchement du conflit bosnien en 1992 et la réactivation de la revendication d'autonomie pour le Sandžak en 1993 (voir partie 4.2.1.) entraînent une forte vague de répression policière: le président du SDA serbe, Sulejman Ugljanin, se réfugie alors à Istanbul, pendant que plusieurs dizaines de militants du SDA sandžakois – dont le président du SDA monténégrin Harun Hadžić – sont condamnés à de lourdes peines de prison. Dans ce contexte, l'homogénéité politique de la communauté musulmane/bosniaque commence à se fissurer. Au Monténégro, le boycott des élections législatives et locales par

le SDA et l'incarcération de ses principaux dirigeants permettent au DPS de mettre en avant ses propres cadres musulmane/bosniaques. En Serbie, le SPS échoue à faire de même, mais de graves dissensions apparaissent au sein du SDA entre Ugljanin, appelant lui aussi au boycott des élections, et Rasim Ljajić, secrétaire général du parti resté à Novi Pazar et favorable à un rapprochement avec l'opposition démocratique serbe. Ce conflit conduit en 1994/1995 à l'éclatement du SDA en deux partis homonymes, que le SDA de Bosnie-Herzégovine tente en vain de réconcilier, et entre lesquels il refuse de choisir.

La signature des accords de Dayton en 1995 entraîne un arrêt de la répression dans le Sandžak (amnistie des militants du SDA, retour d'Ugljanin, etc.), mais y favorise le morcellement politique de la communauté bosniaque. Certes, en Serbie, Ugljanin parvient dans un premier temps à restaurer sa position hégémonique: la «Liste pour le Sandžak» constituée par son SDA et plusieurs petits partis remporte en 1996 les trois municipalités à majorité bosniaque du Sandžak serbe (Novi Pazar, Sjenica, Tutin), puis obtient en 1997 49'472 voix (1,2%) et trois députés lors d'élections législatives boycottées par l'opposition démocratique serbe. Mais les pratiques autoritaires et discriminatoires de la «Liste pour le Sandžak», auxquelles s'ajoutent une nouvelle réactivation de la revendication d'autonomie (voir partie 4.2.1.), conduisent les autorités serbes à dissoudre le conseil municipal de Novi Pazar et à y désigner une administration provisoire contrôlée par le SPS. Surtout, dans le même temps, le SDA se retrouve complètement marginalisé au Monténégro. Dès 1996, il n'obtient que 10'167 voix (3,5%) et trois députés aux élections législatives, une majorité des voix bosniaques se portant sur les candidats du DPS ou du SDP. En 1997, le SDA décide de soutenir Mile Djukanović aux élections présidentielles, puis de rentrer dans la nouvelle coalition gouvernementale. Opposé à ce tournant pragmatique, Harun Hadžić fonde l'Union démocratique internationale (*Internacionalna demokratska unija* –IDU). Quelques mois plus tard, lors des élections législatives de 1998, le SDA n'obtient que 1'996 voix (0,6%), et l'IDU... 419 (0,1%).

²⁹ La mouvance islamiste ne semble pas être implantée dans le Sandžak avant 1990, mais que certains fondateurs du SDA sandžakois ont été en contact avec elle lors de leurs études à Sarajevo: ainsi, Sulejman Ugljanin, président du SDA serbe, a été hébergé par la famille de Hasan Čengić lors de ses études de médecine, et Harun Hadžić, président du SDA monténégrin, est un ancien élève de la madrasa.

4.1.2. Le Sandžak serbe dans les années 2000: l'opposition entre SDA et SDP

A partir de la fin des années 1990, l'éloignement de la Serbie et du Monténégro va donc de pair avec une divergence croissante des dynamiques politiques dans les Sandžaks serbe et monténégrin. En Serbie, la «Liste pour le Sandžak» voit sa position hégémonique menacée par le Parti démocratique sandžakois (*Sandžačka demokratska stranka* –SDP³⁰), créé par Rasim Ljajić en 2000, et par d'autres partis issus de scissions ultérieures du SDA, tels que le Mouvement populaire du Sandžak (*Narodni pokret za Sandžak* –NPS) ou le Parti pour le Sandžak (*Stranka za Sandžak* –SZS). Lors des élections locales de 2000, la «Liste pour le Sandžak» reste le parti dominant à Novi Pazar, Sjenica et Tutin. Mais cette domination est remise en cause en 2004, le SDP et le NPS s'emparant de la municipalité de Sjenica.³¹ Surtout, à Novi Pazar, Sulejman Ugljanin est élu maire au suffrage universel direct, mais se heurte à un conseil municipal dominé par le SDP et le SZS. Il s'ensuit un blocage durable des institutions municipales, de violents incidents entre partisans d'Ugljanin et de Ljajić, et la tenue en 2006 d'élections anticipées marquées par l'assassinat d'un candidat de la Liste pour le Sandžak et une nette victoire de celle-ci (53,4% des voix) sur le SDP (23,4%).

Les crises à répétition que connaît la municipalité de Novi Pazar attestent de l'importance des institutions municipales dans les jeux clientélistes internes à la communauté bosniaque et dans l'exacerbation du conflit entre SDA et SDP. Mais l'évolution de ces configurations politiques locales doit aussi être resituée dans un contexte plus large. Ainsi, l'émergence du SDP ne peut se comprendre sans tenir compte de sa participation à la DOS, le SDP obtenant deux députés lors des élections législatives serbes de 2000³² et Rasim Ljajić devenant peu après ministre fédéral

pour les droits des minorités.³³ Au cours des années suivantes, les conflits entre le DS et le DSS se surajoutent à ceux opposant Ljajić et Ugljanin. Dans un premier temps, le SDP s'appuie sur le gouvernement Djindjić pour développer ses propres réseaux clientélistes. Mais, lors des élections législatives de 2003, le DS préfère s'allier à la «Liste pour le Sandžak», qui obtient alors deux députés.³⁴ En 2005, ceux-ci rompent avec le DS et apportent leur soutien au gouvernement Koštunica. Ce retournement d'alliance est en partie due à une hostilité commune du SDA et du DSS à l'indépendance du Monténégro (voir partie 4.2.2.), mais permet également à la «Liste pour le Sandžak» d'obtenir trois postes de vice-ministres dans le gouvernement serbe, ainsi que l'appui de ce dernier dans sa lutte pour le contrôle de la municipalité de Novi Pazar.³⁵ Enfin, lors des élections législatives de janvier 2007, le SDP allié au DS obtient trois députés, alors que la «Liste pour le Sandžak» obtient 33'377 voix (0,8%) et deux députés,³⁶ et se propose comme partenaire potentiel du DSS. Les deux principaux partis bosniaques du Sandžak serbe doivent donc s'allier à des acteurs politiques nationaux pour consolider leurs positions locales, et contribuent ainsi indirectement à l'insertion de la communauté bosniaque dans les clivages idéologiques et les réseaux clientélistes autour desquels s'organise la vie politique serbe.

30 Ce parti ne doit être confondu ni avec le Parti social-démocrate (SDP) du Monténégro, ni avec celui de Bosnie-Herzégovine.

31 Le SDP s'empare également de la municipalité de Prijepolje grâce au soutien de certains partis serbes.

32 La «Liste pour le Sandžak» soutient quant à elle la candidature de Vojislav Koštunica contre Slobodan Milošević aux élections présidentielles fédérales, mais boycotte les élections législatives pour protester contre le seuil de 5% des voix instauré par la loi électorale et défavorable aux partis ethniques ou régionalistes

33 Par la suite, Ljajić est également nommé président du Conseil chargé des relations de la RFY avec le TPIY et du Centre de coordination pour la Serbie du sud (vallée de Preševo-Preshevë).

34 La liste «Ensemble pour la tolérance», constituée par le SDP et d'autres partis ethniques ou régionalistes, ne franchit pas le seuil de 5% des voix et n'obtient donc aucun député.

35 Le soutien des députés de la «Liste pour le Sandžak» au gouvernement minoritaire de Koštunica, alors même qu'ils avaient été élus sur les listes du DS, amène ce dernier à demander la tenue d'élections anticipées et à boycotter le Parlement serbe à partir d'octobre 2005. Huit mois plus tard, la décision du gouvernement Koštunica de dissoudre le conseil municipal de Novi Pazar et d'y organiser des élections anticipées conduit Rasim Ljajić à démissionner de tous ses mandats fédéraux (voir note 32).

36 Suite à une modification de la loi électorale en 2004, le seuil de 5% des voix ne s'applique plus aux partis ethniques.

4.1.3. Le Sandžak monténégrin dans les années 2000: l'hégémonie persistante du DPS

La situation est sensiblement différente au Monténégro, où les diverses coalitions de partis bosniaques réalisent des scores insignifiants aux élections législatives (4'046 voix, soit 1,1%, en 2001; 4'619 voix, soit 1,3% en 2002), et où le DPS conserve une position dominante dans les municipalités à majorité bosniaque. Ainsi, lors des élections locales de 2002, la «Coalition démocratique bosniaque» recueille 21,4% des voix à Rožaje contre 51,2% pour le DPS et 13,7% pour le SDP, et le SDA recueille 13,1% des voix à Plav contre 32,6% pour le DPS et 19,2% pour le SDP. Cette faiblesse électorale, alors même que les minorités nationales cherchent à négocier leur soutien à l'indépendance du Monténégro, explique que plusieurs partis bosniaques – dont le SDA – fusionnent en 2006 pour créer le Parti bosniaque (Bošnjačka stranka –BS). Quelques mois plus tard, lors des élections législatives de septembre 2006, le BS et le Parti libéral (*Liberalna partija* –LP) obtiennent ensemble 12'748 voix (3,7%) et trois députés (dont deux pour le BS).³⁷ Ce retour de représentants d'un parti bosniaque au sein du Parlement monténégrin, pour la première fois depuis 1998, reflète une montée plus générale des partis ethniques au Monténégro, suite aux tensions ayant entouré le référendum sur l'indépendance et l'adoption de la loi sur les droits des minorités (voir partie 4.2.2.). Mais elle ne remet pas forcément en cause les allégeances clientélistes liant la communauté bosniaque du Sandžak monténégrin au pouvoir central, le BS s'étant du reste allié au DPS à Plav et au SDP à Rožaje lors des élections locales de septembre 2006.

4.2 De la revendication d'autonomie territoriale du Sandžak à la reconnaissance comme minorité nationale bosniaque

4.2.1. L'autonomie territoriale du Sandžak, une revendication faussement consensuelle

Dès 1990, le SDA demande l'attribution d'une autonomie culturelle pour le Sandžak. L'année suivante, il crée un Conseil national musul-

man du Sandžak (*Muslimansko nacionalno vijeće Sandžaka* –MNVS) et organise un référendum sur l'«autonomie politique et territoriale du Sandžak, avec le droit de se rattacher à une des républiques souveraines [de la fédération yougoslave]». Passée au second plan après l'éclatement du conflit en Bosnie-Herzégovine, cette revendication est réactivée en juin 1993, avec la publication par le MNVS d'un «Mémorandum sur l'établissement d'un statut spécial pour le Sandžak». Cette revendication d'autonomie territoriale reflète tout à la fois l'insatisfaction des Musulmans/Bosniaques du Sandžak face au sous-développement économique et à la répression policière dans cette région, et certaines ambitions ou utopies géopolitiques propres aux fondateurs du SDA (réintégration du Sandžak au sein de la Bosnie-Herzégovine,³⁸ continuité territoriale avec l'espace albanais à majorité musulmane, etc.). Après l'éclatement du conflit bosnien, elle constitue surtout un moyen de pression dans le cadre de négociations plus larges entre dirigeants politiques serbes et musulmans/bosniaques: ce n'est pas un hasard si cette revendication est réactivée une première fois après que les dirigeants de la *Republika Srpska* aient rejeté le plan Vance-Owen, et au moment où ceux du SDA de Bosnie-Herzégovine sont eux-mêmes tentés par la constitution d'un Etat national musulman/bosniaque (voir partie 1.2.2.). De même, en 1997, la réactivation de la revendication d'autonomie territoriale pour le Sandžak suit de peu la conclusion d'un accord établissant des liens particuliers entre la *Republika Srpska* et la RFY.

A première vue, la revendication d'autonomie territoriale fait l'unanimité au sein de la communauté musulmane/bosniaque du Sandžak. Ainsi, selon le MNVS, 98,9% personnes ayant participé au référendum de 1991 se seraient prononcés en sa faveur. Pourtant, ce même référendum provoque une première crise au sein du SDA sandžakois, le député de Novi Pazar Mahmut Memić dénonçant le passage d'une revendication d'autonomie culturelle à celle d'autonomie politique et rejoignant peu après le Parti démocratique (DS). Au cours des années suivantes, une partie de plus en plus importante des élites politiques bosniaques du Sandžak se désolidarise de

³⁷ Dans le Sandžak monténégrin, la coalition BS-LP obtient 7'203 voix, soit 7,9% des suffrages exprimés.

³⁸ Le *sancak* de Novi Pazar faisait partie du *vilayet* de Bosnie-Herzégovine jusqu'au Congrès de Berlin en 1878.

cette revendication pour privilégier d'autres demandes et d'autres stratégies politiques. En Serbie, Rasim Ljajić demande le regroupement des municipalités du Sandžak serbe au sein d'un seul *okrug* (région administrative),³⁹ soutient l'idée d'une Serbie décentralisée, et se rapproche sur cette base des partis hongrois et autonomistes de Voïvodine. Au Monténégro, la priorité est très vite donnée à l'indépendance de cette république, bien que celle-ci implique une partition du Sandžak entre deux Etats distincts.

4.2.2. Les évolutions différenciées de la revendication d'autonomie en Serbie et au Monténégro

Ces évolutions stratégiques expliquent en grande partie le morcellement progressif du paysage politique bosniaque, ainsi que les alliances passées à partir de la fin des années 1990 avec l'opposition démocratique serbe ou le DPS monténégrin (voir partie 4.1.1.). Elles éclatent au grand jour en 1999, après l'intervention militaire de l'OTAN et le passage du Kosovo sous tutelle internationale. En juillet 1999, en effet, le Conseil national des Bosniaques du Sandžak (*Bošnjačko nacionalno vijeće Sandžaka* –BNVS, ex-MNVS) contrôlé par le SDA d'Ugljanin présente un nouveau «Mémorandum sur l'autonomie du Sandžak et ses liens particuliers avec la Bosnie-Herzégovine» dans lequel il se prononce contre toute partition du Sandžak en cas de dissolution de la RFY, puis exige l'attribution d'une large autonomie au Sandžak redéfini comme entité territoriale directement reliée à la RFY d'une part, l'attribution du statut de nation constitutive à la communauté bosniaque d'autre part. Ce mémorandum, qui tente en réalité de poser les bases légales d'une sécession du Sandžak en cas de dissolution de la RFY, est dénoncé par l'ensemble des élites politiques bosniaques du Monténégro (à l'exception de Harun Hadžić) et par les partisans de Rasim Ljajić.

La chute de Milošević permet la reconnaissance en 2001 du nom national «Bosniaque»⁴⁰ et l'adoption en 2002 d'une loi fédérale sur les

droits des minorités, celle-ci prévoyant entre autres la création d'un conseil représentatif pour chacune d'entre elles. Le BNVS se transforme alors en Conseil national bosniaque (*Bošnjačko nacionalno vijeće* –BNV) de Serbie-Monténégro, et reconduit Sulejman Ugljanin à sa tête. Sa représentativité est toutefois limitée, dans la mesure où il rassemble surtout des représentants du Sandžak serbe, et qu'il est boycotté par le SDP et le SZS. Par contre, l'officialisation du BNV, le soutien de la «Liste pour le Sandžak» au gouvernement Koštunica et l'obtention de certains droits nationaux (suppression du seuil électoral de 5% pour les partis ethniques, cours de langue bosniaque dans les écoles élémentaires, etc.) favorisent un tournant légaliste du SDA, Ugljanin faisant passer au second plan la revendication d'autonomie. Le NPS et d'autres petits partis se lancent alors à leur tour dans une surenchère nationaliste en réactivant l'ancien BNVS et en menaçant de proclamer l'indépendance du Sandžak en cas de dissolution de la RFY. Faute de soutien, cette initiative reste sans suite. En octobre 2006, par contre, une autre recomposition se produit, la «Liste pour le Sandžak» appelant à voter en faveur de la nouvelle Constitution serbe, alors que le SDP s'associe au NPS et au SZS pour dénoncer le fait qu'elle définit la Serbie comme Etat de la seule nation serbe et n'accorde aucun statut spécifique au Sandžak.

Cette articulation complexe entre formulation des intérêts stratégiques de la communauté bosniaque du Sandžak, allégeances à certains acteurs politiques nationaux et rivalités internes aux élites politiques bosniaques se retrouve au Monténégro, sous des formes différentes. Dès la fin des années 1990, en effet, le SDA entend négocier son soutien à l'indépendance de cette république contre la reconnaissance des Bosniaques comme nation constitutive, la création de sièges réservés aux minorités nationales au sein du Parlement et l'application de quotas ethniques à tous les niveaux de l'administration. Ces demandes sont reprises en 2006 par le Parti bosniaque (BS) et, quelques jours avant le référendum sur l'indépendance, le Parlement adopte une loi sur les droits des minorités attribuant trois sièges aux minorités nationales représentant plus de 5% de la population totale. Toutefois, cette disposition est annulée deux mois plus tard par la Cour constitutionnelle, suscitant la

39 Les municipalités du Sandžak serbe sont en effet rattachées à l'*okrug* de Raška (Novi Pazar, Tutin) ou à celui de Zlatibor (Sjenica, Prijepolje, Priboj, Nova Varoš).

40 La catégorie «Musulman» est toutefois maintenue lors des recensements de 2002/2003 (voir partie 4.2.3.).

colère des partis ethniques et expliquant leur succès relatif lors des élections de septembre 2006.

4.2.3. Sandžak serbe et Sandžak monténégrin: deux modes d'intégration politique et de recomposition identitaire

Les évolutions politiques de la communauté bosniaque du Sandžak entre 1996 et 2006 s'expliquent sans doute en partie par des considérations stratégiques plus larges: la réintégration institutionnelle de la Bosnie-Herzégovine passe aussi par la normalisation de ses rapports avec la Serbie, et un Monténégro indépendant mais dont les équilibres politiques internes dépendent de ses minorités nationales représente pour les dirigeants bosniaques de Bosnie-Herzégovine un intérêt géopolitique plus évident qu'un hypothétique Sandžak autonome. Mais ces évolutions reflètent avant tout l'autonomisation des dynamiques politiques du Sandžak, le SDA de Bosnie-Herzégovine ne parvenant pas à arbitrer les conflits internes aux élites politiques sandžakoises, et la rivalité entre Ugljanin et Ljajić ou la marginalisation de Hadžić préfigurant au contraire certaines des évolutions que ce parti connaîtra à partir de la fin des années 1990 (voir parties 2.1. et 2.2.).⁴¹

Dès lors, les évolutions divergentes de la communauté bosniaque en Serbie et au Monténégro correspondent avant tout à des modes d'insertion différents dans les cadres territoriaux et institutionnels issus de la désagrégation de la Yougoslavie communiste, puis de la RFY. Dans le Sandžak serbe, les élites politiques bosniaques restent dans une large mesure regroupées autour du SDA, et s'appuient sur les municipalités à majorité bosniaque pour développer leurs propres réseaux de pouvoir. Dans le Sandžak monténégrin, par contre, ces mêmes élites représentent une population moins concentrée géographiquement, quoi que pesant plus dans la population totale du Monténégro, et se laissent donc plus aisément absorber par le

41 Il semble du reste que la mouvance islamiste de Bosnie-Herzégovine se soit elle-même éloignée de Sulejman Ugljanin, du fait de ses pratiques autoritaires et du soutien apporté à Rasim Ljajić par le mufti de Novi Pazar (voir partie 4.3.2.), et de Harun Hadžić, du fait de son isolement sur la scène politique monténégrine.

DPS et ses puissants réseaux clientélistes. Du reste, ces deux modes d'insertion ne correspondent pas strictement à la frontière entre Sandžak serbe et monténégrin, Harun Hadžić conservant une certaine influence à Rožaje, municipalité à forte majorité bosniaque, et Rasim Ljajić bénéficiant dès les années 1990 de soutiens plus forts dans les municipalités du Sandžak serbe occidental où la population bosniaque est minoritaire.

Enfin, ces évolutions divergentes correspondent aussi à des variations dans les recompositions de l'identité musulmane/bosniaque. Certes, dès 1996, une assemblée des représentants politiques, culturels et religieux de la communauté musulmane/bosniaque du Sandžak entérine le remplacement du nom national «Musulman» par celui de «Bosniaque». Mais cette décision n'est officialisée qu'en 2001 par les autorités serbes et monténégrines, et ne fait pas l'unanimité parmi les Musulmans/Bosniaques du Monténégro.⁴² Ces variations dans les recompositions identitaires en Serbie et au Monténégro transparaissent dans les recensements de population effectués en 2002/2003: 134'128 personnes se déclarant «Bosniaque» et 8'222 seulement se déclarant «Musulman» dans le Sandžak serbe (soit respectivement 56,9% et 3,5% de la population totale de cette région), quand 44'341 personnes se déclarent «Bosniaque» et 15'448 se déclarent «Musulman» dans le Sandžak monténégrin (28,1% et 9,8% de la population totale).

4.3. L'Islamska zajednica entre institutionnalisation régionale et contestation doctrinale

4.3.1. L'Islamska zajednica dans le Sandžak et les questions de compétence territoriale

Pendant la période communiste et au-delà, la population musulmane/bosniaque du Sandžak est caractérisée par une religiosité plus forte que celle de Bosnie-Herzégovine. Cette spécificité s'explique par le caractère rural du Sandžak, mais aussi par le fait que,

42 L'association «Matica Muslimanska» estime ainsi que ce changement de nom a pour conséquence la perte du statut de nation constitutive du Monténégro. Il en existe en outre sur la côte monténégrine (Bar, Ulcinj) des populations musulmanes slavophones pouvant plus difficilement se reconnaître dans une identité nationale bosniaque.

plus encore qu'en Bosnie-Herzégovine, l'*Islamska zajednica* joue pour les Musulmans/Bosniaques du Sandžak le rôle d'institution nationale de substitution. C'est dans ce contexte qu'il faut resituer les conséquences qu'ont dans cette région l'éclatement de l'*Islamska zajednica* de Yougoslavie d'une part, la création du SDA et du MNVS d'autre part.

Dès 1989/1990, les imams du Sandžak serbe soutiennent leurs collègues du Kosovo dans leur opposition à Hamdija Jusufspahić, mufti de Belgrade lié à l'ancien régime communiste. Idriz Demirović, mufti de Podgorica, parvient par contre à se maintenir à la tête des institutions religieuses du Monténégro. En 1993, la nouvelle *Islamska zajednica* de Bosnie-Herzégovine (voir partie 1.3.1.) crée un poste de mufti à Novi Pazar, attribué à Muamer Zukorlić. Celui-ci est censé exercer son autorité sur l'ensemble du Sandžak, mais une *Islamska zajednica* du Monténégro est créée un an plus tard, qui désigne Demirović comme *Reis-ul-Ulema*. Un double conflit de compétences apparaît alors, opposant le mufti de Novi Pazar au *Reis-ul-Ulema* de Podgorica d'une part, au mufti de Belgrade d'autre part. Dans le premier cas, l'enjeu est le contrôle des *jama'ats* (communautés locales de croyants) du Sandžak monténégrin, ceux-ci pouvant reconnaître soit l'autorité de Podgorica, soit celle de Novi Pazar. Ce conflit s'apaise dans les années 2000, suite au remplacement de Demirović par Rifat Fejzić en 2003 et à la reconnaissance implicite de son autorité par Mustafa Cerić, *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine, lors d'une visite au Monténégro en 2005.⁴³ Dans le deuxième cas, l'enjeu est la mise en place d'une *Islamska zajednica* de Serbie, Jusufspahić voulant en faire une communauté religieuse indépendante dont le siège se situerait à Belgrade, et Zukorlić souhaitant préserver les liens institutionnels avec l'*Islamska zajednica* de Bosnie-Herzégovine ainsi que le rôle central de Novi Pazar.

4.3.2. L'*Islamska zajednica*, interlocuteur privilégié de l'Etat et acteur fragilisé sur le terrain

Ces problèmes de compétence territoriale

⁴³ Ce choix s'explique sans doute en partie par des considérations politiques, Cerić étant comme Fejzić favorable à l'indépendance du Monténégro, quand Zukorlić y est plutôt hostile.

n'empêchent pas l'*Islamska zajednica* de jouer un rôle important dans le Sandžak, et en particulier dans sa partie serbe. Au début des années 1990, elle participe au MNVS puis, dans un contexte de forte répression, se pose en intermédiaire entre les autorités serbes et la communauté musulmane/bosniaque. Mais ce rôle des institutions religieuses, et de Zukorlić en particulier, explique aussi que ce dernier rentre en conflit avec Ugljanin, qui avait pourtant soutenu sa candidature au poste de mufti. Les partisans de Zukorlić se retirent alors du BNVS (ex-MNVS) et tentent de créer un Congrès national des Bosniaques de Yougoslavie (*Nacionalni Kongres Bošnjaka Jugoslavije –NKBJ*), avant d'apporter leur soutien au SDP de Rasim Ljajić. Après la chute de Milošević en 2000, le Premier ministre Zoran Djindjić confirme Zukorlić dans son statut d'interlocuteur privilégié, cherchant ainsi à surmonter les divisions de la vie politique sandžakaise et à contourner le BNVS. Cette stratégie explique en particulier le soutien du gouvernement Djindjić à l'Université internationale ouverte en 2002 à Novi Pazar, et dont le recteur n'est autre que Zukorlić. Ugljanin s'appuie alors sur la municipalité de Novi Pazar puis sur le gouvernement Koštunica pour tenter d'affaiblir son nouvel adversaire (refus de restitution des *waqfs* nationalisés en 1947, tentatives de démolition du nouveau bâtiment de la madrasa pour défaut de permis de construire, ouverture d'une université d'Etat à Novi Pazar en 2006, etc.), cependant que Zukorlić, face à l'aggravation des tensions entre partisans du SDA et du SDP, se pose en arbitre et en appelle à l'autorité de Mustafa Cerić.

Dans le Sandžak également, l'*Islamska zajednica* a connu un important développement de ses activités éducatives, comme l'attestent l'ouverture d'une madrasa (1990) et d'une Académie pédagogique islamique (2001) à Novi Pazar, ainsi que la réintroduction de l'instruction religieuse dans les écoles primaires à partir de 2004. Mais l'*Islamska zajednica* ne dispose toujours pas dans le Sandžak des cadres nécessaires pour assumer ces nouvelles tâches, de nombreux professeurs de l'Académie pédagogique islamique de Novi Pazar venant en fait régulièrement de Sarajevo ou de Zenica. En outre, les institutions religieuses islamiques

de Serbie et du Monténégro ne bénéficient pas comme en Bosnie-Herzégovine d'importants relais au sein de l'appareil d'Etat, même si certains notables peuvent cumuler mandats politiques et religieux: ainsi, au Monténégro, Orhan Šahmanović, ancien dirigeant du SDA et secrétaire du ministère pour les droits des minorités, est également vice-président du sabor (assemblée) de l'*Islamska zajednica*. Cette relative faiblesse des institutions religieuses explique que les jama'ats locaux bénéficient d'une autonomie plus grande dans le Sandžak qu'en Bosnie-Herzégovine, et deviennent dès lors aisément l'objet de conflits partisans ou doctrinaux. C'est ainsi que les partisans du SDA ont pris le contrôle de plusieurs mosquées à Novi Pazar, et que d'autres mosquées de Novi Pazar, de Rožaje ou de Bijelo Polje ont vu s'affronter violemment croyants traditionnels et jeunes néo-salafistes.

4.3.3. La montée du néo-salafisme dans le Sandžak: évolutions doctrinales similaires, contexte institutionnel différent

Le Sandžak, en effet, n'échappe pas à la montée en puissance du néo-salafisme constatée en Bosnie-Herzégovine (voir partie 3.2.1.). Dans la mesure où cette région n'a pas été une zone de guerre dans les années 1990, la mouvance néo-salafiste s'y est d'abord implantée sous sa forme piétiste, et par le biais des institutions religieuses. Plusieurs cadres de l'*Islamska zajednica* dans le Sandžak serbe et plusieurs enseignants de l'Académie pédagogique islamique de Novi Pazar peuvent en effet être rattachés au courant néo-salafiste de type piétiste, et Muamer Zukorlić lui-même adopte une ligne «centriste» proche de celle de Mustafa Cerić en Bosnie-Herzégovine. Tel semble être aussi le cas au Monténégro, après l'élection de Rifat Fejzić comme Reis-ul-Ulema.

A la fin des années 1990, les mouvements de jeunesse liés au courant néo-salafiste de type djihadiste se sont également implantés dans le Sandžak à partir de la Bosnie-Herzégovine ou

de la diaspora. Ainsi, le mouvement «*Kelimet-ul-Haqq*» («La parole de vérité»), favorable à la pratique du *takfir*⁴⁴ et proche de la mouvance «al-Qaida», situe le lieu de publication de ses ouvrages à Plav, dans le Sandžak monténégrin. Il est dirigé depuis Vienne par un jeune Bosniaque originaire du Sandžak et bénéficie du soutien de plusieurs étudiants bosniaques à l'université islamique de Médine, écrivant eux aussi sous pseudonyme.⁴⁵

Dans ce contexte, les processus de différenciation constatés en Bosnie-Herzégovine se retrouvent dans le Sandžak. D'une part, les institutions religieuses, qui ont longtemps toléré et minimisé les agissements du courant djihadiste, sont récemment entrés en conflit avec son aile la plus extrémiste, comme l'attestent les violents incidents ayant eu lieu en novembre 2006 devant la mosquée «*Arap džamija*» de Novi Pazar ou la reprise par l'*Islamska zajednica* du Monténégro de la «Résolution sur l'interprétation de l'islam» adoptée peu auparavant par l'*Islamska zajednica* de Bosnie-Herzégovine (voir partie 3.2.2.). D'autre part, l'aile plus modérée du courant djihadiste a récemment dénoncé – par le biais du journal «*Saff*» – les orientations et les pratiques du mouvement «*Kelimet-ul-Haqq*».

Comme en Bosnie-Herzégovine, la vie religieuse dans le Sandžak est donc marquée par la fin du monopole de l'*Islamska zajednica* sur la vie religieuse et la diversification doctrinale de l'islam local. Mais la situation du Sandžak reste en partie spécifique. En effet, les institutions religieuses y conservent sans doute plus qu'en Bosnie-Herzégovine un rôle d'institution nationale de substitution, symbolisé par le lien institutionnel persistant entre le mufti de Novi Pazar et le *Reis-ul-Ulema* de Bosnie-Herzégovine. Dans le même temps, toutefois, les conflits de compétence territoriale et le déficit en cadres religieux qui affectent ces mêmes institutions expliquent leur moindre capacité de résistance ou d'adaptation face aux influences idéologiques et doctrinales venues de l'extérieur.

44 Sur la notion de «*takfir*», voir note 25.

45 Voir le site internet de ce mouvement <http://www.kelimetulhaqq.net>.

Bibliographie sélective

1. L'islam dans les Balkans occidentaux

- Aydin Babuna (2004), «The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism», *Nationalities Papers*, juin 2004, pp. 287-321.
- Michel Balivet (1992), «Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, hiver 1992, pp. 11-20.
- Xavier Bougarel (2003), «Islam and Politics in the Post-Communist Balkans», in: Dimitris Keridis and Charles Perry (eds), *New Approaches to Balkan Studies*, Dulles: Brassey's, pp. 345-360.
- Xavier Bougarel (2005a), «Islam balkanique et intégration européenne», in: Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris: CNRS Editions, pp. 21-48.
- Xavier Bougarel (2005b), *The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam*, Brussels: European Policy Centre Issue Paper n° 43, 23 novembre 2005, accessible sur <http://www.epc.eu>.
- Xavier Bougarel / Nathalie Clayer (dir.) (2001), *Le Nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- Xavier Bougarel / Dimitrina Mihaylova (dir.) (2005), «Diasporas musulmanes balkaniques dans l'Union européenne» (dossier), *Balkanologie*, décembre 2005.
- Janusz Bugajski (2000), *Islam in the Balkans: Bridge or Barrier?*, Washington D.C.: CSIS Briefing Notes on Islam, Society and Politics, juin 2000.
- Marie-Paul Canapa (1986), «L'islam et la question des nationalités en Yougoslavie», in: Olivier Carré et Paul Dumont (dir.), *Radicalismes islamiques*, Paris: L'Harmattan, pp. 100-150.
- Nathalie Clayer (1990), *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Berlin-Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Nathalie Clayer, «Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989-1998», *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 2001, pp. 161-181, accessible sur <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/assr/N115/008.htm>.
- Nathalie Clayer (2007), *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris: Karthala.
- Jean-Arnault Derens (dir.) (2007), «Les islams des Balkans» (dossier), *Les Cahiers du Courrier des Balkans*, avril 2007.
- Jean-Arnault Derens et Laurent Geslin (2006), «Balkans: les derviches, entre tradition et adaptations», *Religioscope*, 25 Novembre 2006, accessible sur http://religion.info/french/articles/article_283.shtml.
- Marco Dogo (1998), «The Balkan Nation-States and the Muslim Question», in Stefano Bianchini et Marco Dogo (eds), *The Balkans. National Identities in a Historical Perspective*, Ravenna: Longo Editore, pp. 61-74.
- Paul Dumont et Sylvie Gangloff (dir.) (2005), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*, Paris: L'Harmattan.
- International Crisis Group (2001a), *Bin Laden and the Balkans. The Politics of Anti-Terrorism*, Brussels/Washington D.C.: ICG Europe Report, 9 novembre 2001, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/report_archive/A400481_09112001.pdf.
- Zachary T. Irwin (1989), «The Fate of Islam in the Balkans: A Comparison of Four State Policies», in: Pedro Ramet (ed.), *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, London:

- Duke University Press, pp. 207-225.
- Fikret Karčić, «Islamic Revival in the Balkans 1970-1992», *Islamic Studies* (Islamabad), été-automne 1997, pp. 565-581.
- György Lederer, *Contemporary Islam in Eastern Europe*, Brussels: NATO Research Fellowship Programme, accessible sur <http://www.nato.int/acad/fellow/97-99/lederer.pdf>.
- György Lederer, *Countering Islamist Radicals in Eastern Europe*, Wilts: Conflict Studies Research Centre Discussion Paper, septembre 2005, accessible sur http://www.defac.ac.uk/colleges/csrc/document-listings/special/csrc_mpf-2005-10-17/WP-CIST-CEE2.pdf.
- Justin Mac Carthy (1996), *Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*, Princeton: Princeton University Press.
- Peter Mentzel (ed.), «Muslim Minorities in the Balkans» (dossier), *Nationalities Papers*, mars 2000.
- Roberto Morozzo della Rocca (1990), *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna: Il Mulino.
- Tim Niblock et Bogdan Szajkowski (eds) (1993), *The Social, Political and Cultural Role of the Muslim Communities in Post-Bipolar Europe*, Skopje: Center for Ethnic Relations / Exeter: University of Exeter (1993).
- Baskin Oran, «Religious and National Identity among the Balkan Muslims: A Comparative Study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo», *CEMOTI*, juillet-décembre 1994, p. 307-323.
- Daniel Panzac (dir.), «Les Balkans à l'époque ottomane» (dossier), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, hiver 1992.
- Alexandre Popovic (1986), *L'islam balkanique: Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hugh Poulton (1993), *The Balkans. Minorities and States in Conflict*, London: Minority Rights Publications.
- Hugh Poulton / Suha Taji-Farouki (eds) (1997), *Muslim Identity and the Balkan State*, London: Hurst.
- Sabine Riedel (1997), «Die Politisierung islamischer Geschichte und Kultur am Beispiel Südosteuropas», *Südosteuropa*, novembre 1997, pp. 539-561.
- Stephen Schwartz (2002), «The Arab Betrayal of Balkan Islam», *Middle East Quarterly*, printemps 2002, pp. 43-52.

2. L'islam au Kosovo, en Macédoine et en Serbie du sud

- Marie-Françoise Allain et Xavier Galmiche (1994), *La question du Kosovo (entretiens avec Ibrahim Rugova)*, Paris: Fayard.
- Isa Blumi (1997) «The Question of Identity, Diplomacy and Albanians in Macedonia: Has the Rain Come?», *International Journal of Albanian Studies*, automne 1997, accessible sur <http://www.albanian.com/IJAS/vol1/is1/art4.html>.
- Isa Blumi (2003), *Islami politik ndër Shqiptarë: a po vijnë talibanët në Ballkan?*, [L'islam politique chez les Albanais: les Talibans arrivent-ils dans les Balkans?], Prishtinë: KIPRED, accessible sur <http://www.zeriislam.com/artikulli/ISLAMI-POLITIK-NDER-SHQIPTARET.pdf>.
- Rexhep Boja (2003), *Për një të nesërme më të mirë* [Pour un lendemain meilleur], Prishtinë: Baskësia islame e Kosovës.
- Suzana Bytyqi (2006), «New Faiths Fill Kosovo Religious Vacuum», *Balkan Insight*, 31 mars 2006, accessible sur <http://www.iwpr.net>.
- Bob Churcher (2004), *Preshevo/Kosovo Lindore – A Continuing Cause for Concern*, Wilts: Conflict Studies Research Centre Balkan Series n° G 104, accessible sur <http://www.defac.ac.uk/colleges/csrc/document-listings/balkan/G104>.

- Nathalie Clayer (2001), «L'islam, facteur de recompositions internes en Macédoine et au Kosovo», in: Xavier Bougarel et Nathalie Clayer, *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communiste (1990-2000)*, Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 133-176.
- Patrick Denaud et Valérie Pras (1999), *Kosovo, naissance d'une lutte armée: UÇK (entretiens avec Bardhyl Mahmuti, représentant politique de l'Armée de libération du Kosovo)*, Paris: L'Harmattan.
- Ger Duijzings (2000), *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London: Hurst.
- Humanitarian Law Center (2000), *Albanians in Serbia. Preševo, Bujanovac and Medveđa*, Belgrade: Humanitarian Law Center, accessible sur <http://www.hlc-rdc.org/storage/docs/8aec39196c684c77b897a7855348002f.pdf>.
- International Crisis Group (2001b), *Religion in Kosovo*, Pristina/Brussels: ICG Europe Report, 31 janvier 2001, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/report_archive/A400226_31012001.pdf.
- International Crisis Group (2003), *Southern Serbia's Fragile Peace*, Belgrade/Brussels: ICG Europe Report, 9 décembre 2003, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/balkans/152_south_serbia_fragile_peace.pdf.
- International Crisis Group (2004), *Collapse in Kosovo*, Pristina/Belgrade/Brussels: ICG Europe Report, 22 avril 2004, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/balkans/155_collapse_in_kosovo_revised.pdf.
- International Crisis Group (2006), *Southern Serbia: in Kosovo's Shadow*, Belgrade/Pristina/Brussels: ICG Europe Briefing, 27 juin 2006, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/balkans/b043_southern_serbia_in_kosovo_s_shadow.pdf.
- Bashkim Iseni (1995), «Les Albanais de Macédoine: entre coexistence et conflit», in: Lionel Charles et Agnès Nordmann (dir.), *L'ex-Yougoslavie en Europe. De la faillite des démocraties au processus de paix*, Paris: L'Harmattan, pp. 231-248.
- Bashkim Iseni (1996), *La Macédoine, entre crise de reconnaissance et tensions intercommunautaires: un défi pour la Communauté internationale*, Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne.
- Bashkim Iseni (1998), «Macédoine», in: Jean-Yves Camus, *Les extrémismes en Europe. Etat des lieux 1998*, Paris: Editions de l'Aube, pp. 240-248.
- Bashkim Iseni (2005a), «Kosovo: la question de l'islam», *Relioscope*, 5 décembre 2005, accessible sur http://religion.info/french/articles/article_213.shtml.
- Bashkim Iseni (2005b), «Macédoine: une paix encore fragile», in Richard Millet (dir.): *Šta ima? Ex-Yougoslavie, d'un Etat à d'autres*, Rennes: L'oeil électrique, pp. 198-203.
- Bashkim Iseni (2007), *Les organisations humanitaires d'inspiration religieuse en Macédoine, The Program for the Study of International Organization(s) - PSIO*, Genève: Institut de Hautes Etudes Internationales, PSIO Occasional Paper, accessible sur http://hei.unige.ch/psio/fichiers2/OP1_2007_Macedoine.pdf.
- Bashkim Iseni (à paraître), *La question nationale en Europe du Sud-Est. Genèse, émergence et développement de l'identité nationale albanaise au Kosovo et en Macédoine*, Bern: Peter Lang.
- Muhamedin Kullashi (1999), «'Nettoyage ethnique' et génocide en ex-Yougoslavie», in: Catherine Coquio (dir.), *Parler des camps, penser les génocides*, Paris: Albin Michel, pp. 264-293.
- Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, London: Macmillan, 1998.
- Organization for Security and Co-operation in Europe (1999), *Kosovo/Kosova: As Seen, As told. An Analysis of the Human Rights Findings of the OSCE Kosovo Verification Mission (October 1998 to June 1999)*, Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, accessible sur <http://www.osce.org/item/17755.html> et <http://www.osce.org/item/17756.html>.
- James Pettifer (2005), *Kosova Express. A Journey in a War Time*, London: Hurst.

- Hugh Poulton (1993), «The Largest Nationality II. – Albanians outside Kosovo», in: Hugh Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflict*, London, Minority Rights Publications, pp. 75-86.
- Michel Roux (1992), *Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale, territoire et développement*, Paris: Editions de la MSH.

3. L'islam en Bosnie-Herzégovine et dans le Sandžak

- Ahmet Alibašić (2003), *Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina*, Cambridge: C-SIS Working Paper, accessible sur <http://www.cambridgesecurity.net/pdf/alibasic.pdf>.
- Aydin Babuna (2005), «National Identity. Islam and Politics in Post-Communist Bosnia-Herzegovina», *East European Quarterly*, hiver 2005, pp. 405-447.
- Goran Bašić (2002), *Položaj Bošnjaka u Sandžaku* [La situation des Bosniaques dans le Sandžak], Beograd: Centar za antiratnu akciju, accessible sur <http://www.ercbgd.org.yu/dokumenta/Polbos.pdf>.
- Xavier Bougarel (1993), «Un courant panislamiste en Bosnie-Herzégovine», in: Gilles Kepel (dir.), *Exils et Royaumes: les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris: Presses de la FNSP, pp. 275-299.
- Xavier Bougarel (1997), «From Young Muslims to Party of Democratic Action: The Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia-Herzegovina», *Islamic Studies*, été-automne 1997, pp. 533-544.
- Xavier Bougarel (2001a), «L'islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique», in: Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme (1990-2000)*, Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 79-132.
- Xavier Bougarel (2001b), «Trois définitions de l'islam en Bosnie-Herzégovine», *Archives de sciences sociales des religions*, juillet 2001, pp. 183-201, accessible sur <http://www.ehess.fr/centres/ciefr/assr/N115/009.htm>.
- Xavier Bougarel (2002), «Bosnie-Herzégovine: comment peut-on être bochniaque?», in: Alain Dieckhoff et Riva Kastoryano (dir.), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, Paris: CNRS Editions, pp. 173-193.
- Tone Bringa (1995), *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton: Princeton University Press.
- Tone Bringa (2002), «Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina», in: Maya Shatzmiller (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multiethnic States*, Montreal, McGill-Queen's University, pp. 24-34.
- Mustafa Cerić (2005), *Declaration of European Muslims*, Sarajevo, Rijaset Islamske Zajdnice, accessible sur http://test.rijaset.ba/images/stories/deklaracija/Declaration_eng.doc.
- Mustafa Cerić (2004), *Vjera, narod i domovina* [La foi, la nation et la patrie], Sarajevo: Udruženje ilmije.
- Jean-Arnault Derens (2004), «Le Sandžak de Novi Pazar, carrefour de l'islam radical dans les Balkans?», *Religioscope*, 3 septembre 2004, accessible sur http://www.religion.info/french/articles/article_92.shtml.
- Bohdana Dimitrovova (2001), «Bosniak or Muslim? Dilemma of One Nation with Two Names», *Southeast European Politics*, octobre 2001, pp. 94-108.
- Francine Friedman (1996), *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*, Boulder: Westview Press.
- Esad Hećimović (2006), *Garibi. Mudžahedini u BiH 1992-1999* [Les étrangers. Les moujahiddins en Bosnie et Herzégovine 1992-1999], Zenica: Sina.
- International Crisis Group, *Serbia's Sandžak: Still Forgotten*, Brusells / Washington D.C., ICG Europe Report, 8 avril 2005, accessible sur http://www.crisisgroup.org/library/documents/europe/balkans/162_serbia_s_sandzak_still_forgotten.pdf.

- Zachary T. Irwin (1984), «The Islamic Revival and the Muslims of Bosnia-Hercegovina», *East European Quarterly*, janvier 1984, pp. 437-458.
- Enes Karić (2000), *Essays (on Behalf) of Bosnia*, Sarajevo: El-Kalem.
- Fikret Karčić (1999), *The Bosniaks and the Challenge of Modernity*, Sarajevo: el-Kalem.
- Evan F. Kohlmann (2004), *Al Qaida's Jihad in Europe. The Afghan-Bosnian Network*, Oxford: Berg.
- Nedžad Latić (2004), *Boja povijesti. Izetbegovićeve godine 1983-2003* [La couleur de l'histoire. Les années Izetbegović 1983-2003], Sarajevo: Šahinpašić.
- Gerhard Neweklowsky (1996), *Die bosnisch-herzegowinischen Muslime: Geschichte, Gebräuche, Alltagskultur*, Klagenfurt: Wieser.
- Paul Panwitz (1996), «Nation und Religion in 'Preporod'», in: Thomas Bremer (Hg.), *Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan*, Bonn: Justitia et Pax, pp. 151-161.
- Hasan A. Sekkaf (2005), *Vehabizam / selefizam. Ideološka pozadina i istorijski korijeni* [Wahhabisme / salafisme. Arrière-plan idéologique et contexte historique], Sarajevo: Srebreno pero.
- Ludwig Steindorff (1997), «Von der Konfession zur Nation: die Muslime in Bosnien-Herzegowina», *Südosteuropa-Mitteilungen*, hiver 1997, pp. 277-290.
- Carsten Wieland (2000), *Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik: Bosnien, Indien, Pakistan*, Frankfurt / New York: Campus.

Acronymes

- AAK – Alliance pour l’avenir du Kosovo
- AIO – Jeunesse islamique active (Bosnie-Herzégovine)
- AKP – Parti de la justice et du développement (Turquie)
- BDI – Union démocratique pour l’Intégration (Macédoine)
- BIK – Communauté islamique du Kosovo
- BIM – Communauté islamique en République de Macédoine
- BIPBM – Communauté islamique pour Preševo-Preshevë, Bujanovac-Bujanoc- et Medvedja-Medvegje (Serbie du sud)
- BNV – Conseil national bosniaque (Serbie)
- BNVS – Conseil national bosniaque du Sandžak
- BOSS – Parti bosnien (Bosnie-Herzégovine)
- BPS – Parti patriotique bosnien (Bosnie-Herzégovine)
- BS – Parti bosniaque (Monténégro)
- DNZ – Communauté populaire démocratique (Bosnie-Herzégovine)
- DOS – Opposition démocratique de Serbie
- DPPR – Parti démocratique progressiste des Roms (Macédoine)
- DS – Parti démocratique (Serbie)
- DSS – Parti démocratique de Serbie
- DPS – Parti démocratique des socialistes (Monténégro)
- HDZ – Communauté démocratique croate (Bosnie-Herzégovine)
- IDU – Union démocratique internationale (Sandžak monténégrin)
- LDK – Ligue démocratique du Kosovo
- LP – Parti libéral (Monténégro)
- LPK – Mouvement populaire du Kosovo
- LPD – Mouvement du progrès démocratique (Serbie)
- MBO – Organisation musulmane-bosniaque (Bosnie-Herzégovine)
- MNVS – Conseil national musulman du Sandžak
- NBS – Parti populaire bosniaque (Bosnie-Herzégovine)
- NKBJ – Congrès national des Bosniaques de Yougoslavie (Sandžak serbe)
- NPS – Mouvement populaire du Sandžak (Sandžak serbe)
- PCER – Parti pour l’émancipation totale des Roms (Macédoine)
- PD – Parti démocratique (Monténégro)
- PDK – Parti démocratique du Kosovo
- PDK – Parti démocratique national (Serbie du sud)
- PDSH – Parti démocratique albanais (Macédoine)
- PDSH – Parti démocratique albanais (Serbie du sud)
- PPD – Parti du progrès démocratique (Macédoine)

PPDSH – Parti du progrès démocratique des Albanais (Macédoine)
PVD – Parti pour l'action démocratique (Serbie du sud)
SBiH – Parti pour la Bosnie et Herzégovine
SDA – Parti de l'action démocratique (Bosnie-Herzégovine, Sandžak)
SDP – Parti social-démocrate (Bosnie-Herzégovine)
SDP – Parti social-démocrate (Monténégro)
SDP – Parti démocratique sandžakois (Sandžak serbe)
SDS – Parti démocratique serbe (Bosnie-Herzégovine)
SDSM – Parti social-démocrate de Macédoine
SNSD – Alliance des sociaux-démocrates indépendants (Bosnie-Herzégovine)
SPS – Parti socialiste de Serbie
SRS – Parti radical serbe (Serbie)
SZS – Parti pour le Sandžak (Sandžak serbe)
TDP – Parti démocratique turc (Macédoine)
UBSD – Union des sociaux-démocrates bosniens (Bosnie-Herzégovine)
UDL – Union démocratique de la vallée (Serbie du sud)
UÇK – Armée de libération du Kosovo
UÇK-M – Armée de libération nationale en Macédoine
UÇPMB – Armée de libération de Preshevë, Medvegjë et Bujanoc (Serbie du sud)
VMRO-DPMNE – Organisation révolutionnaire intérieure macédonienne-Parti démocratique pour l'union nationale macédonienne



SUISSEUROPE

Fournir des informations de référence sur

- la politique européenne de la Suisse
- l'évolution des relations bilatérales
- le processus d'intégration de l'UE

C'est le propos de SUISSEUROPE, le bulletin du Bureau de l'intégration DFAE/DFE.

SUISSEUROPE est bilingue (français/allemand) et paraît trois ou quatre fois par an.

L'abonnement est gratuit.

Bureau de l'intégration DFAE/DFE
 Information
 Palais fédéral Est
 3003 Berne
 Tél. + 41 31 322 22 22
europa@ib.admin.ch
www.europa.admin.ch



