

Mariage « *charia style* » : pratiques quotidiennes de l'éthique islamique en Angleterre

"*Shariah Style*" Marriage : Daily Practice of Islamic Ethics in England

Matrimonio "charia style": prácticas cotidianas de la moralidad islámica en Inglaterra

Julie Billaud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29651>

DOI : 10.4000/assr.29651

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 213-232

ISBN : 978-2-7132-2694-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Julie Billaud, « Mariage « *charia style* » : pratiques quotidiennes de l'éthique islamique en Angleterre », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 179 | Juillet-septembre 2017, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 05 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29651> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29651>

© Archives de sciences sociales des religions

Julie Billaud

Mariage *charia style* : pratiques quotidiennes de l'éthique islamique en Angleterre

La visibilité croissante de l'islam dans l'espace public des sociétés occidentales est souvent interprétée, dans les discours politiques et médiatiques, comme la preuve de la montée en puissance de l'intégrisme religieux. Cette visibilité est considérée comme problématique car elle témoignerait d'une recrudescence de la pratique et d'un retour en force du rigorisme religieux. D'ailleurs, en Angleterre, la stratégie de lutte contre le terrorisme mise en place par le gouvernement suite aux attentats de Londres du 7 juillet 2005, notamment le programme très controversé « Preventing Violent Extremism » (PVE), s'est exclusivement focalisée sur les musulmans perçus comme une « population à risque » nécessitant la surveillance rapprochée de l'État. Comme l'explique Birt (2009), les instigateurs du PVE voient dans l'attrait de l'islam chez les jeunes issus de la deuxième et de la troisième génération un signe de radicalisation qui doit être contrecarré par la promotion d'un islam anglais « progressiste et modéré ». Cet article remet en question le postulat de la « radicalisation » en montrant comment l'éthique islamique, telle qu'elle se manifeste dans les pratiques quotidiennes des jeunes musulmans anglais, reste fondamentalement ambivalente, hybride et fluide. En m'appuyant sur le concept d'« éthique ordinaire » développé par Michael Lambek (2010) et la notion d'« islam mondain » développée par Osella et Soares (2009), je soutiens l'idée selon laquelle l'univers moral des musulmans anglais est moins le reflet de normes imposées par les institutions religieuses que le produit d'interactions culturelles et de formes de sociabilités ordinaires.

La mondialisation a favorisé un glissement sémantique de catégories qui jusqu'alors appartenaient au domaine de la jurisprudence islamique vers des labellisations culturelles et identitaires visibles dans l'espace public. Ainsi, les règles de vie telles que définies dans la charia se sont peu à peu émancipées du domaine purement culturel (*'ibadât*) pour s'élargir aux transactions humaines (*mu'amalât*), contribuant ainsi à un « mode de vie » (*lifestyle*) moderne, urbain et éthique. Par exemple, c'est la nouvelle certification islamique halal – certification qui ne concerne plus uniquement la nourriture mais

inclut désormais des biens et des services divers – qui permet aux musulmans d’accéder à de nouveaux domaines de loisirs tout en se les appropriant (Göle, 2014: 7). La notion d’espace est une clé pour comprendre ces dynamiques car la quête de la vertu chez les acteurs musulmans implique une redéfinition du public et du privé, source de crispations à l’âge séculier (Taylor, 2007). Les forces morales qui guident les croyants musulmans sur le chemin de la vie vertueuse s’inscrivent dans un mode de vie global interpénétré de valeurs issues de l’environnement immédiat. Ces valeurs ne sont pas véhiculées depuis l’espace restreint de la mosquée mais elles circulent aussi à travers des pratiques de consommation, les loisirs quotidiens et des manières d’être en public.

Cet article repose sur un terrain ethnographique de douze mois commencé en 2008¹ et poursuivi en 2012² et 2014³ en Angleterre, dans divers espaces où les normes islamiques ont fait leur apparition, notamment au sein de l’industrie florissante du mariage musulman. Les rencontres matrimoniales islamiques présentées ici font partie d’une tentative plus large de cartographier les espaces urbains où certaines rubriques morales inspirées de la charia prennent racine dans l’espace public (Billaud, 2012, 2014). J’emprunte la notion de « rubrique morale » à Lara Deeb et Mona Harb qui la définissent ainsi : « Les rubriques morales sont des sommes de valeurs et d’idéaux révélées et produites par des discours et des actions au sein de registres majeurs. Dans certains cas, elles prennent la forme d’interdits et dans d’autres, la forme d’impératifs »⁴ (2013, 19). J’identifie ici trois rubriques morales – le marché, le religieux et le social – au croisement desquelles une « économie morale » (Fassin 2009) spécifique et un nouveau régime de civilité prennent forme. La rubrique du marché promeut les valeurs du choix autonome et du « bon goût ». La rubrique du religieux renvoie à des idéaux de piété et d’engagement religieux. La rubrique sociale est fondée sur des valeurs en lien avec les obligations sociales, les hiérarchies (de classe et de genre), les manières d’être communes dans la société anglaise.

La certification islamique halal, située au croisement de ces différentes rubriques, est donc une catégorie hybride, produit de la mondialisation. À mesure que celle-ci entre dans le marché, elle perd sa valeur prescriptive d’origine pour prendre des significations culturelles et identitaires nouvelles. Comme l’explique Rachid Id Yassine (2014), la légitimation symbolique par le « halal » révèle l’admission tacite que les activités ainsi labélisées ne répondent pas tout à fait à l’injonction islamique qui commande la mesure et le contrôle des désirs dans le quotidien. Les pratiques de *speed dating* halal documentées dans cet article témoignent donc des changements de sens à l’œuvre quand

1. Projet ERC « EuroPublicIslam: Islam in the Making of the European Public Sphere » dirigé par Nilüfer Göle (grant agreement n° 230244).

2. Bourse de recherche du Forum *Transregional Studien/Wissenschaftskolleg zu Berlin* dans le cadre du programme « *Rechtskulturen* » (cultures du droit).

3. Travail de terrain financé par l’Institut Max Planck pour l’Anthropologie Sociale (Halle, Allemagne).

4. Ma propre traduction de l’anglais.

le « halal » entre dans le marché et se présente comme un label de garantie de la vie vertueuse.

Elles soulignent également l'émergence d'une nouvelle culture publique (Göle, 2014) au sein de laquelle les frontières morales sont sans cesse renégociées. En contrepoint des études récentes sur la morale islamique qui se concentrent sur la « formation éthique » du sujet par la poursuite de dispositions vertueuses (Mahmood, 2005; Hirschkind, 2006; Agrama, 2010), la quête de la « bonne vie éthique », c'est-à-dire la quête du « bien vivre » en conformité avec la foi, est conçue ici comme un exercice de funambulisme au cours duquel chaque pas implique de trouver l'équilibre entre des valeurs qui ne sont pas toutes forcément dictées par la foi (S. Schielke, 2009). Ces pratiques incarnées révèlent la nature fragmentée et ambivalente des subjectivités modernes ainsi fondées sur la coexistence de motivations, d'objectifs et d'identités variés (Ferrié, 2004). C'est cette « flexibilité morale » (S. Schielke, 2009) qui constitue la marque de fabrique de la modernité islamique en particulier (Göle, 2000) et religieuse en général (Hervieu-Léger, 2003). En introduisant de nouvelles normes dans les arènes de la vie sociale moderne, la subjectivité islamique implique des modes de vie, des formes de sociabilité et des façons d'être en public qui interpellent les fondements libéraux de la modernité occidentale.

Le paysage musulman anglais et l'apparition de la charia

La majorité des musulmans anglais sont issus de la migration depuis les pays d'Asie du sud, en particulier du Pakistan, du Bangladesh et de l'Inde. Selon les chiffres du recensement de 2001 (Lewis, 2010, 19), ils représentent 1,6 million de personnes soit 2,7 % de la population totale. Ils se concentrent dans les grandes villes du sud et du centre de l'Angleterre, à savoir Londres, Birmingham, Manchester, Bradford et Leeds. Malgré les rapides changements dus au renouvellement générationnel, la plupart des mosquées se distinguent non seulement par l'appartenance ethnique mais aussi par l'enseignement doctrinal qui y est promu. Les écoles de pensées identifiées dans les mosquées anglaises comprennent les courants Barelwi, Deobandi, Jama'at-i-Islami, Ahl-i-Hadith, Shiite et Ahmadiyya (Lewis, 2002). La plupart des Pakistanais appartiennent à la tradition Barelwi et par conséquent, les mosquées sont étroitement alignées sur l'affiliation confessionnelle de la communauté locale dans laquelle elles sont implantées.

L'apparition des conseils de charia (*sharia councils*), improprement nommés « tribunaux islamiques » dans la presse, reflète les transformations de la pratique religieuse musulmane en Angleterre. En effet, les conseils sont apparus dans les années quatre-vingt afin de répondre à l'augmentation des demandes de divorce parmi les femmes de la communauté. En islam, si les hommes peuvent unilatéralement prononcer un *talaq* afin de répudier leurs femmes, celles-ci doivent passer par la médiation d'un imam pour se séparer de leurs époux. Il est d'ailleurs ironique de constater que les conseils, qui sont perçus de l'extérieur comme des institutions misogynes, sont considérés par

les femmes musulmanes qui s'y rendent comme un moyen d'accéder à leur droit en islam. Ceux-ci ne peuvent cependant pas s'apparenter à des tribunaux puisqu'ils ne font qu'émettre des avis sans valeur légale directement applicable : ils n'émettent pas de jugement ou de verdict mais plutôt des opinions (*fatwa*) que les croyants sont libres de prendre en considération ou non.

Si un bon nombre d'entre eux restent affiliés à des mosquées, certains sont peu à peu sortis de ces espaces spécifiquement religieux (Bano, 2012). En effet, on peut dire que la charia a gagné en visibilité en s'extirpant physiquement de l'espace confiné de la mosquée afin de se pratiquer au sein d'institutions autonomes. Avant la création des conseils, les imams offraient eux-mêmes des conseils religieux et spirituels aux croyants au sein de leurs mosquées locales, y compris la médiation des disputes conjugales et l'émission de certificats de divorce. Avec l'augmentation des divorces, ceux-ci ont peu à peu jugé que cette activité les éloignait de leur fonction traditionnelle, à savoir la préparation des sermons du vendredi et le conseil religieux au sens plus large. C'est ainsi que les conseils se sont graduellement émancipés des mosquées pour devenir des institutions spécialisées dans la médiation des disputes et l'émission de certificats de divorce islamique. Par exemple, le *Islamic Sharia Council UK* (ISC-UK) dans l'est de Londres a récemment emménagé dans un ancien magasin de friandises reconverti à cet effet. Il dispose d'une salle d'attente et de bureaux. Les clients peuvent régler leurs frais de consultation avec leur carte de crédit. De même, le *Muslim Law Sharia Council* (MLSC) a longtemps été hébergé au sein d'un établissement d'enseignement supérieur privé, le *Muslim College*, à Ealing. Il se trouve maintenant à Wembley, dans un petit bureau ayant pignon sur rue. La plupart des cas sont réglés par courrier, sans qu'il soit nécessaire pour les clients de se rendre sur place. Il faut d'ailleurs noter que la relation « client-fournisseur de service » est bien différente de celle qui peut exister entre un guide spirituel et un croyant.

Mais l'usage du référentiel issu de la jurisprudence islamique ne saurait se restreindre à ces lieux emblématiques. En effet, les nouvelles générations cherchent à se les approprier dans leur vie quotidienne. Alors que les immigrés d'Asie du sud de la première génération se définissaient avant tout en fonction de leur origine ethnique, les nouvelles générations nées en Angleterre s'identifient plus systématiquement en fonction de leur croyance en l'islam et de leur appartenance à la Oumma. Selon Tariq Modood (1990), ce tournant a été initié par l'affaire Rushdie, lorsque les manifestations contre *Les Versets Sataniques* et l'émission de la fatwa par l'Ayatollah Khomeini déclenchèrent une vague sans précédent d'islamophobie alimentée par la presse, représentant les musulmans comme de dangereux fondamentalistes. Cette tendance s'est sans aucun doute accentuée après les événements du 11 septembre 2001 et les attentats de Londres de juillet 2005. Pour les nouvelles générations, la redécouverte de la foi et l'éloignement de la « culture d'origine » impliquent un nouveau rapport à la vie éthique. Les rencontres matrimoniales que je décris dans cet article sont une réponse pragmatique aux nouveaux besoins moraux de ceux qui cherchent une « voie médiane ». La grande majorité des

jeunes rencontrés au cours de cette recherche insistent sur l'importance du mariage musulman et expriment un besoin d'assistance dans leur recherche du conjoint idéal. Tout en émettant des réticences à l'égard du « mariage arrangé », ils refusent également de s'engager dans des pratiques qui, à leurs yeux, les éloigneraient de leur foi. D'autres travaux de recherche confirment cette tendance (Rozario, 2012 ; Ahmad, 2012 ; Samuel, 2012 ; Rozario et Samuel, 2012). Le succès des services de *speed dating* halal est donc le signe d'une réislamisation qui passe autant par la pratique et la sociabilité quotidiennes que par l'apprentissage des textes sacrés.

Speed dating halal

Les « rencontres matrimoniales » (*Islamic Marriage Events*) organisées par l'association *Islamic Circles*⁵ ont lieu à Bircbeck College, dans le centre de Londres, généralement le dimanche après-midi. Ces rencontres ont pour but de fournir un service à la communauté musulmane en aidant les célibataires à trouver le « parfait conjoint ». Sur l'affiche installée à l'entrée de la salle, on peut lire : « *Do not date! Do not cohabit! Get Married!* » (Pas de flirt ! Pas de cohabitation ! Marriez-vous !). Mirzan Raja, l'organisateur, un homme de trente-sept ans père de deux enfants, dirige l'association depuis douze ans. Né en Angleterre de parents migrants d'origine indienne, Mirzan a été membre d'un conseil de charia pendant quelques années. Cette expérience lui a fait prendre conscience de la nécessité d'un tel service pour pallier la « crise du mariage ». En effet, si les musulmans anglais se marient religieusement, ceux-ci divorcent de la même manière. L'augmentation des divorces parmi les musulmans est un phénomène qui reflète une tendance générale au sein de la population anglaise. Ces rencontres permettent donc aux divorcés et aux célibataires d'élargir leur éventail d'options en matière de mariage.

Cependant, le *matchmaking*, même dans sa version « islamique », reste une activité controversée : Mirzan admet recevoir des menaces régulières de la part de musulmans qui considèrent son activité *haram* (illicite) et contraire à l'islam. Lors de notre rencontre en 2013, il m'expliquait qu'une femme en colère lui avait craché à la figure lors d'un événement similaire qu'il avait organisé dans le cadre de la conférence mondiale pour la paix et de l'unité (*Global Peace and Unity conference*)⁶ au palais des congrès ExCel dans l'est londonien. Néanmoins, la popularité de ces rencontres ne cesse de croître comme en témoignent la multiplication des services de *dating* halal ainsi

5. *Islamic Circles* est un réseau communautaire à but non lucratif établi dans l'est londonien depuis 2001. Le réseau organise des événements divers, notamment des cours, des séminaires, des *workshops* et des rassemblements en lien avec l'islam.

6. La conférence mondiale pour la paix et l'unité (*Global Peace and Unity conference*) est une conférence périodique de deux jours organisée par *Islam Channel* au centre d'exposition ExCel, situé dans les anciens docks de Londres. Selon Wikipedia, il s'agit du plus important événement multiculturel et interreligieux organisé par les musulmans en Europe, avec plus de 55 000 visiteurs en 2006.

que le flux continu de participants qui entrent dans la salle en ce début de dimanche après-midi. Mirzan donne plusieurs raisons à cette popularité : selon lui, les parents ne sont pas toujours en mesure de présenter des conjoints potentiels faute de réseau de connaissances proches. Les jeunes ne souhaitent plus se marier avec un parent ou une personne du « village » de leurs parents, parlant mal anglais ou/et peu instruite. L'impossibilité morale du « flirt » ou des relations temporaires dans l'islam et le rôle central de la famille dans la morale musulmane incitent de nombreux musulmans célibataires à se tourner vers de nouvelles formes de rencontres certifiées halal.

Mirzan évoque également le fait que les aînés ne jouent plus leur rôle traditionnel d'entremetteurs de confiance et que leur « mode de pensée postcolonial » – qui consiste à blâmer les Anglais pour tout ce qui ne va pas dans la communauté – soit en décalage avec l'expérience des jeunes : « Le mariage est tout ce qui reste à l'ancienne génération et regardez le résultat : le nombre de divorces ne cesse d'augmenter ! Nous avons besoin d'un printemps musulman en Angleterre : nous devons nous débarrasser de notre leadership » s'exclame-t-il. Le constat de l'échec des aînés à répondre aux besoins d'assistance des jeunes est d'ailleurs régulièrement repris parmi les acteurs qui font l'objet de cette enquête. Le désir de dépassement du « mode de pensée postcolonial » auquel Mirzan fait référence s'exprime par une volonté de sortir de la logique victimaire afin d'exprimer son droit à la différence. En effet, les rencontres donnent à voir une jeunesse qui cherche non plus à faire profil bas au nom de l'intégration mais qui embrasse plutôt son islamité de manière décomplexée. Je vois entrer dans la salle des femmes aux hijabs colorés et des hommes aux barbes soigneusement taillées. Mais des femmes non voilées, ou portant simplement une écharpe autour du cou, sont également présentes, ainsi que des hommes portant des jelaba, un jean ou un costume plus classique. Le code vestimentaire va du plus traditionnel au chic islamique (ou simplement métropolitain) dernier cri.

Au fil des ans, Mirzan a créé des événements sur mesure pour divers publics cibles car il s'est rendu compte que la catégorie générique « musulman » était trop large pour répondre aux besoins spécifiques de certains groupes. Il organise maintenant des rencontres spéciales pour les convertis, les plus de 40 ans, les étudiants, les professionnels, les Asiatiques, les Arabes, les Bangladeshis et les Africains. Avec la présence grandissante des Français musulmans à Londres, il a dû récemment mettre en place des rencontres spécifiques pour « musulmans francophones ». La rencontre d'aujourd'hui est consacrée à cette nouvelle sous-catégorie : deux frères de l'île Maurice, un Sénégalais (le seul participant noir) et une majorité d'Anglais et de Français d'origine maghrébine sont présents. Mirzan regrette d'avoir à séparer les gens en fonction de leur origine ethnique ou de leur nationalité car il croit que ce qui devrait unir les musulmans est la notion de *oumma*. Mais en tant qu'homme d'affaires, entrepreneur social et militant pragmatique (ce sont les termes qu'il utilise lui-même pour se décrire), il a tout simplement décidé de répondre à la demande au détriment de cet idéal unitaire. Ces adaptations démontrent que l'origine ethnique reste un critère important – mais non plus

incontournable – dans la recherche du conjoint. Ce fait est d'ailleurs vérifié par les travaux de recherche de Fauzia Ahmad (2012, 207) parmi les jeunes femmes musulmanes diplômées d'université en Angleterre.

Avant la rencontre, divers formulaires à remplir ainsi que des documents expliquant les principes généraux ont été envoyés aux participants. L'un d'eux, intitulé «étiquette générale», attire mon attention :

1. Essayez d'être dans un état de purification rituelle (*wûdu*) si possible.
2. Le meilleur point de départ est de reconnaître que vous êtes un serviteur d'Allah qui assiste à l'événement parce que vous, comme tous les autres participants, cherchez un conjoint, et vous voulez donc vous comporter de la meilleure façon.
3. Il est important de reconnaître que trouver un conjoint approprié est un énorme problème pour les musulmans aujourd'hui. Ce problème doit être abordé de manière pratique et pas seulement à travers des conférences et des séminaires portant sur la nature du mariage selon le *fiqh* (jurisprudence). L'éducation de la communauté toute entière est nécessaire, y compris celle des parents et des oulémas qui ont également besoin de collaborer avec des experts sociaux tels que les conseillers conjugaux et les psychothérapeutes pour trouver des solutions réalistes. Nous espérons que la rencontre d'aujourd'hui sera le reflet de cette humble tentative. De telles initiatives sont nouvelles pour la communauté. Elles doivent être évaluées selon les principes de la charia. Il nous faudra du temps pour les ajuster, mais ces initiatives ne peuvent s'améliorer que si les membres de la communauté y participent, les prennent au sérieux, facilitent leur organisation, et émettent des remarques constructives.
4. Si je porte le *niqab*, dois-je l'enlever ? Non, cela relève uniquement de votre choix.
5. Des équipements de prière seront mis à votre disposition sur place.
6. Ces rencontres continueront d'être organisées jusqu'à ce que des mosquées, des groupes de musulmans, des aînés de la communauté et d'autres personnes mariées prennent le relais et en initient eux-mêmes.
7. Faites des *du'a* (invocations) et demandez à Allah des conseils avant, pendant et après l'événement. Effectuez la prière *istikhârah*⁷ le moment venu.

Les participants remplissent peu à peu la salle. Certains entrent avec des parents et des amis qui peuvent tranquillement observer la session depuis le fond de la salle, après quoi «les frères» prennent place d'un côté et «les sœurs» de l'autre. Une mère balaye du regard les hommes présents avec un air de désapprobation : «Ils ont tous plus de 40 ans. Beaucoup trop vieux pour ma fille!»,

7. La prière d'*istikhârah* (*al-salât al-istikhârah*) est une prière de consultation adressée à Dieu au moment d'une épreuve ou d'une prise de décision.

se plaint-elle alors qu'elle s'assoit à mes côtés tout en faisant un signe de la main à sa fille de 26 ans qui a déjà rejoint le groupe des « sœurs ».

Au moment de l'inscription, les visiteurs reçoivent un numéro qu'ils portent en badge afin de préserver leur anonymat. Mirzan, le maître de cérémonie, porte un *shalwar kamiz* (longue chemise sur pantalon large bouffant, souvent porté par les hommes en Asie du Sud) et un petit bonnet blanc crocheté. Lors des événements organisés pour les professionnels, il a tendance à préférer le costume, mais aujourd'hui, son rôle est plus proche de celui d'un « aîné », d'une personne sage qui cherche à guider les jeunes dans leur cheminement vers la vie conjugale. Avec son franc-parler, son utilisation occasionnelle de jurons et son attitude détendue, il incarne un mélange incongru d'imam et d'homme d'affaires.

Doté d'un charisme incontestable, Mirzan présente aux participants les « règles du jeu ». Au cours de cette présentation de 15 minutes, illustrée d'un diaporama power point, les participants sont initiés à l'art de trouver le conjoint idéal. Mirzan leur explique comment écrire un profil efficace, se présenter de manière modeste et plaisante, et établir la communication avec un partenaire potentiel. Il veut que les choses soient claires pour tous : la recherche d'un conjoint est un travail à temps plein. Comme pour une recherche d'emploi, « les meilleurs alliés sont les amis et la famille ». « Vous devez chercher votre conjoint partout : sur le lieu de travail ou à l'université », explique-t-il. « Votre famille à partir de maintenant c'est votre téléphone portable et votre connexion Internet ! ». « Le succès dépend de trois choses : 1) votre intention : vous devez être prêt pour le mariage, 2) votre attitude : elle doit être droite, 3) le succès vient d'Allah ! ».

Les participants sont avertis de l'importance d'avoir un « bon » profil. Des fiches sont distribuées sur lesquelles ils sont invités à mentionner leur âge et leur statut (célibataire, divorcé, etc.), à expliquer ce qu'ils cherchent et ce qu'ils peuvent offrir en retour et à joindre une photo, s'ils souhaitent être plus facilement identifiés. « Écrire un profil, c'est comme écrire un CV : si vous voulez réussir, vous devez vous mettre en valeur ». La clé de la rédaction d'un bon profil, nous dit-on, est de prendre l'exercice au sérieux : « C'est une procédure un peu lourde, mais une fois que vous avez un bon profil, vous pouvez le réutiliser sans cesse ! » Et en effet, si les participants ne trouvent pas leur partenaire idéal aujourd'hui, ils peuvent rejoindre la base de données de célibataires sur findyourmuslimpartner.com, un site de rencontres maintenu par Islamic Circles, la même association qui organise ces événements, et où 50 000 musulmans de Londres et d'ailleurs sont déjà inscrits.

Mirzan aborde à présent les questions de communication. Il souligne que les Anglais de l'époque victorienne suivaient les principes de l'amour romantique. Il compare ces principes au code de la chevalerie à l'époque médiévale en France et fait référence à « l'amour courtois » défendu par les Trois Mousquetaires. Bien que les temps aient changé, Mirzan pense que ces idéaux sont toujours valables. Par conséquent, il encourage les participants à adopter des manières gracieuses lorsqu'ils interagissent les uns avec les autres. Il donne des exemples de conversations agréables (« Je fais des du'a pour vous »,

« Je souhaite le meilleur pour vous ») et invite les participants à envoyer un SMS de remerciement aux personnes qu'ils ont rencontrés.

Une minute supplémentaire est donnée aux participants pour finaliser leurs fiches, puis ils sont divisés en trois groupes pour un exercice visant à « briser la glace » au cours duquel ils doivent présenter et à répondre aux questions que Mirzan leur pose alors qu'il déambule d'un groupe à un autre : « Quel est votre film préféré ? Savez-vous cuisiner ? Quel est votre plat préféré ? Comment vos parents et amis vous décrivent-ils ? Aimez-vous les voyages ? ».

Comme la rencontre promeut le mariage comme objectif ultime, les participants cherchent à se présenter comme de bons croyants. Cette injonction les incite à entrer en compétition les uns avec les autres pour apparaître comme les plus pieux. Une jeune femme explique qu'elle essaie de ne pas écouter de musique parce qu'elle pense que c'est *haram* (illicite, interdit). Un homme dit que son activité préférée est de passer du temps en famille. Une autre femme mentionne avoir vu récemment le film *The Butler* qu'elle a trouvé « très décent, très approprié »... et elle répète ces adjectifs à plusieurs reprises au cours de la conversation. La plupart des participants semblent timides et évitent de regarder les participants du sexe opposé dans les yeux. De manière générale, la bienséance et la civilité règnent.

Tandis que les hommes se déplacent entre les groupes, les femmes restent assises et immobiles. Lorsque les présentations se terminent, les participants notent le numéro des personnes qui leur plaisent et avec qui ils aimeraient avoir une conversation en tête-à-tête plus tard, dans la salle mitoyenne prévue à cet effet. Un nouveau groupe d'hommes rejoint alors le groupe des femmes, et le jeu de présentation recommence. Tout semble se passer dans une parfaite harmonie, quand soudain quelque chose d'inattendu se produit :

« Arrête tes salades ! » s'exclame une jeune femme dans la vingtaine coiffée d'un *hijab* volumineux, portant des talons hauts en simili « peau de serpent » sur une paire de jeans slim. De toute évidence, cette dernière est en train de perdre patience : « Qu'attends-tu de moi si je deviens ta femme ? »

Un souffle à peine perceptible se propage dans la salle. Un malaise s'empare du groupe. Apparemment, la jeune femme n'en est pas à sa première tentative (un organisateur m'indique l'avoir vu assister à plusieurs rencontres ces derniers mois) : elle n'a donc plus de temps à perdre. Elle cherche quelqu'un d'honnête et de précis dans ses attentes, quelqu'un capable d'articuler de manière claire la façon dont il envisage la vie conjugale. La performance de cette jeune femme transgresse la norme de pudeur féminine que de tels événements veulent promouvoir, même si la plupart des femmes ont tendance à avoir de plus grandes aptitudes sociales que les hommes qui luttent (et transpirent !) pour trouver quelque chose d'approprié à dire : « Nous sommes tous ici parce que nous sommes musulmans ! Je veux dire... Je fais mes cinq prières par jour et je suis à la recherche d'une épouse qui m'aidera à renforcer mon *din* (religion) », explique Faysal, qui tente courageusement de rétablir la communication.

Soucieux de maintenir la cohésion du groupe, Mirzan se rapproche du cercle où les tensions ont éclaté. Il conseille à tous d'éviter le report de questions

pressantes. « Le mariage n'a rien à voir avec l'amour ! Il s'agit de partager des valeurs communes et de comprendre l'autre ! » explique-t-il pour encourager les participants à mettre leur timidité de côté. Ces propos semblent contredire ses remarques antérieures sur l'amour courtois. Pourtant il n'en est rien car le message que Mirzan veut véhiculer est simple : le mariage repose avant tout sur le respect et la compréhension de l'autre.

Un par un, les participants récitent leurs listes de souhaits. Amir de Bristol veut « quelqu'un de patient et qui comprend les bases de la religion ». Alia, une femme d'affaires de l'est de Londres est à la recherche de « quelqu'un d'honnête qui aime voyager ». Tahzeen, 27 ans, travaille pour une ONG et veut se marier avec « quelqu'un de terre à terre, qui a le sens de l'humour, et qui peut l'encourager dans sa religion ». Le renforcement de la foi par le biais de la vie conjugale semble être un leitmotiv parmi les participants. Bien que certains d'entre eux soient venus accompagnés de parents, l'expression de ce désir représente une forme de résistance à l'autorité parentale dans le domaine de la vie intime (Ahmad, 2012 : 205). Le fait que les jeunes aient recours aux services de rencontres matrimoniales reflète un certain degré de déconnexion avec l'expérience de leurs aînés pour qui la question du « choix » de leur conjoint s'est généralement posée en des termes différents.

Comme les présentations tirent à leur fin, les participants jettent un œil aux profils affichés sur le mur afin de sélectionner le candidat le plus apte à réaliser leur rêve de vie conjugale. « Inspirée ? Y a-t-il quelqu'un à qui vous voudriez parler ? », demandé-je à une femme portant un *hijab* de soie rouge. Elle me dit préférer attendre qu'un homme fasse le premier pas car elle ne veut pas s'humilier. Puis elle sourit et murmure : « Ne vous retournez pas maintenant ! En fait j'aime bien l'homme à la chemise bleue derrière vous ».

Des couples se sont déjà formés dans la pièce adjacente et discutent en tête-à-tête, tandis qu'un groupe d'hommes se prépare à la prière du Asr dans la pièce principale. Des tapis sont alignés sur le sol et les hommes se mettent en rang pour se ressourcer par la dévotion après cette épreuve de mise en scène qui semble les avoir épuisés. Pour ne pas déranger ce moment de recueillement, je sors dans le couloir dans l'espoir d'entamer la conversation. Bientôt, je tombe sur Fazel, un commercial français d'origine algérienne, la trentaine, sur le point de quitter les lieux. Je lui demande (en français) s'il ne veut pas attendre un peu plus longtemps pour voir si quelqu'un s'intéresse à lui.

Fazel : « – Tu vois, je ne crois pas que je vais trouver quelqu'un dans ce genre d'endroit. Je ne suis pas très religieux et tout le monde ici semble être si ... conservateur. »

Julie : « – Alors, pourquoi as-tu choisi de venir ici ? »

Fazel : « – Eh bien ... j'ai eu des petites amies anglaises par le passé et ... pour être totalement honnête avec toi : elles boivent vraiment trop ! »

Dans un coin de la salle, un homme sénégalais (le seul participant noir) est en train de lire le Coran. Personne n'a accepté de lui parler. En dépit des discours sur l'idéal unitaire (*oumma*), l'origine ethnique est un obstacle tangible quand il s'agit de mariage. Un peu triste de le voir ainsi isolé, j'entame la

conversation. C'est la première fois qu'il assiste à un événement de ce genre. Divorcé depuis deux ans d'une femme sénégalaise qui l'avait rejoint à Londres, il est maintenant prêt à « passer à autre chose » : « Cette fois, je ne veux pas faire la même erreur. Je dois trouver quelqu'un d'ici ! Mais ce n'est pas facile quand on est noir ! », se plaint-il.

L'événement a attiré un nombre important de divorcés à la recherche de l'âme sœur après un mariage arrangé ayant échoué. Si le divorce reste encore un tabou social (surtout pour les femmes), le statut des divorcés s'est considérablement amélioré au cours des cinquante dernières années. Certaines femmes divorcées avec enfants ont développé des attentes différentes envers le mariage. Selon Mizan, un certain nombre d'entre elles choisissent de devenir des « coépouses » – c'est-à-dire la deuxième ou troisième épouse d'un homme marié. Mirzan affirme qu'il reçoit cinq à dix demandes par semaine de femmes « à l'aise avec l'idée d'un homme à temps partiel ». Il explique : « Les femmes qui ont une carrière ne veulent pas d'un mari à temps plein. Elles n'ont pas de temps pour ça ». Contrairement aux femmes plus jeunes, elles ne veulent pas porter le double fardeau du travail et des tâches ménagères.

Cependant, le manque de temps n'est certainement pas la seule raison qui les pousse à devenir « coépouse ». La stigmatisation des divorcées ainsi que le recours encore courant à des épouses venues de l'étranger (15 500 femmes ont été admises au Royaume-Uni en 2011 en tant qu'épouses, selon les chiffres du Ministère de l'intérieur) rendent la tâche difficile pour les musulmanes anglaises à la recherche d'un mari. La popularité des rencontres matrimoniales pour musulmans, selon lui, est le résultat direct des transformations des rapports de genre et du fossé qui n'a cessé de croître entre les sexes. La version islamique du « speed dating » proposée par l'association de Mirzan offre certainement un espace d'expression non libérale de la « virilité » et de la « féminité ».

Comme l'événement prend fin et les visiteurs commencent à quitter la salle, je me demande si les dynamiques que je viens d'observer sont représentatives des espaces publics alternatifs que le renouveau islamique global a fait émerger. En effet, peut-on considérer de tels espaces comme une véritable « alternative » pour ceux qui cherchent à combiner mode de vie urbain et « bien vivre éthique » musulman ou s'agit-il simplement d'une niche commerciale pour les entrepreneurs moraux comme Mirzan ? Cette ambiguïté est sans aucun doute une caractéristique distinctive de la modernité islamique. L'insistance sur les valeurs islamiques n'est pas l'expression d'un retour vers le passé mais plutôt un effort de réponse pragmatique aux problèmes du présent par le biais d'un engagement renouvelé avec les principes de base de l'islam. Ainsi, les services matrimoniaux labélisés halal continuent à attirer les déçus des excès du libéralisme, surtout quand il s'agit des relations intimes telles que celles que le mariage est censé consacrer. Comme l'explique ce professeur d'anglais d'origine marocaine au moment de quitter la salle : « Où trouver un partenaire quand vous ne voulez pas sortir en boîte de nuit ou dans un bar ? ». Pour autant, le recours à un service de médiation payant transforme le rapport entre le croyant/client et le guide spirituel/prestataire qu'incarne Mirzan. Cette ambivalence fait que le

référentiel islamique mobilisé au cours de l'événement sert à la fois de base morale commune pour les croyants et de badge de piété pour les consommateurs d'un service « certifié » conforme à la jurisprudence islamique.

L'islam comme badge de piété

Les « rencontres matrimoniales islamiques », appellation métonymique pour éviter le terme *speed dating* qui insinue une forme de consommation rapide des relations, font à présent partie intégrante du paysage des loisirs de la capitale. Depuis une vingtaine d'années, la question de savoir quels types de loisirs et de lieux sont appropriés pour ceux qui suivent la foi musulmane est devenue source d'intenses débats. Ces débats témoignent d'une remise en cause des bases normatives de l'islam et, plus généralement, de la flexibilité morale des nouvelles générations de musulmans anglais dont l'identité ne relève pas d'une expérience migratoire intime. Paradoxalement, ce sont les espaces de sociabilité halal qui ouvrent de nouvelles opportunités de rencontres en dehors des cercles traditionnels (la mosquée, la famille etc.). Ces espaces attirent une génération de jeunes (et de moins jeunes) qui prennent au sérieux leur religion mais qui veulent élargir leurs possibilités tout en se divertissant dans les limites – sans cesse renégociées – de la religion. Les interactions documentées ici soulignent que le code de conduite, loin d'aller de soi, fait l'objet de rappels, de performances et de contre-performances constantes. Les frontières de la communauté morale, influencées par une combinaison de savoirs faisant autorité, d'habitudes et d'expériences, loin d'être fixes et rigides, nécessitent un effort de la part des acteurs: il s'agit pour eux de prendre part à un certain nombre de rituels et d'adhérer à un code de conduite. Néanmoins, le degré d'obéissance et d'implication reste largement souple, comme en témoigne l'intervention quelque peu abrupte de la jeune femme qui s'impatiente.

Les répertoires identifiés ici mettent donc en évidence les dynamiques de « l'éthique ordinaire », telle que décrite par Michael Lambek (2010, 2), à savoir l'aspect relativement tacite de la vertu qui, dans un contexte séculier, se fonde sur le compromis, plutôt que sur la règle, et sur la pratique, plutôt que sur le savoir ou la croyance, et qui se déploie sans attirer une attention excessive sur elle-même. Ainsi, les jugements concernant « le bien » et « le mal » sont forgés de manière horizontale, par le biais des interactions et de la sociabilité quotidienne, et non pas de manière verticale, par le biais de la doctrine ou des institutions.

Contrairement à l'hypothèse avancée par Saba Mahmood (2001, 2005), selon laquelle les acteurs pieux chercheraient à cultiver la vertu par la discipline corporelle, les pratiques des jeunes musulmans anglais relèvent davantage de la mise en scène de soi et donc de la performance, dans le sens de Goffman (1969). Il ne s'agit pas, à travers la notion de « performance », d'insinuer que les pratiques des acteurs sont des réponses cyniques ou aliénées aux normes dominantes mais plutôt de mettre en lumière leur reconnaissance

et leur participation à un système moral qui nécessite un certain usage du corps. En effet, loin de chercher à « cultiver la vertu » par la maîtrise corporelle des prescriptions, les acteurs s'efforcent plutôt de cultiver un sens de la distinction en utilisant leurs corps comme un véhicule de significations. L'adoption décomplexée et volontaire des symboles islamiques de la stigmatisation (le hijab pour les femmes, la barbe pour les hommes, la prière collective) s'apparente davantage à ce que Nilüfer Göle (2003) perçoit comme un moyen de remettre en question les discours hégémoniques de la modernité occidentale, séculière et libérale. En se réappropriant les symboles islamiques qui font controverse, les acteurs détournent ainsi leur sens : signes de soumission, ils deviennent un moyen d'affirmation de soi et de l'identité collective d'une « communauté de pratique » en formation (Wenger, 1998). Alors que Mahmood tend à surdéterminer l'orientation pieuse des acteurs en insistant sur les techniques de subjectivation, il nous semble plus juste de voir dans leurs performances les signes instables d'influences culturelles et de « rubriques morales » – pour reprendre l'expression de Deeb et Harb (2013) – diverses.

Dans son ethnographie des événements de danse en Grèce, Jane Cowan (1990) explique que des significations sociales ambiguës sont incorporées dans et exprimées par le corps non pas uniquement par le biais de la discipline, mais également à travers des formes agréables de sociabilité quotidienne. Les rencontres matrimoniales, tout comme les événements de danse dans le contexte grec décrit par Cowan, sont un lieu où les hommes et les femmes font l'expérience d'eux-mêmes en tant que sujets genrés et où les différences de genre et les autres hiérarchies sociales sont établies, voire célébrées. Pour autant, ces rencontres révèlent également les tensions morales à l'œuvre quand un acteur échoue à se conformer aux attentes de comportement liées à son sexe. En effet, les participants se trouvent tiraillés entre leur désir de faire corps avec les normes de genre définies par l'islam, et leurs droits en tant que consommateurs d'un service dans lequel ils ont investi. Parce que l'univers symbolique des acteurs n'est pas monolithique et est traversé par des influences multiples, leurs performances soulignent moins le pouvoir de la norme que sa fragilité intrinsèque. En entrant, plus ou moins consciemment, dans le jeu de la rencontre halal, les participants se trouvent dans l'obligation de jouer un rôle et de suivre le script du « bon musulman ». Le référentiel islamique est donc mobilisé non seulement pour faire communauté, mais aussi comme « badge de piété » (Geertz, 1971 : 62), c'est-à-dire comme moyen d'afficher l'adhésion à un ensemble de valeurs issues de la charia. L'incapacité ou le refus de certains des membres du groupe de suivre les règles du jeu souligne la nature fondamentalement créative, processuelle (S. Schielke, 2009 ; Ferrié, 2004) et performative de l'identité religieuse (Turner, 1986). Par ailleurs, ces créativités singulières induisent des glissements de sens du halal contemporain, en déplaçant l'injonction prescriptive d'origine vers un répertoire culturel nouveau.

*

* *

Dans un article publié dans *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Nadia Fadil et Mayanthi Fernando (2015) mettent en garde contre les dérives qu'elles perçoivent dans les travaux anthropologiques actuels portant sur « l'islam ordinaire » (J. S. Schielke and Debevec, 2012; Soares and Osella, 2009; Marsden, 2005; Deeb and Harb, 2013). Selon elles, la manière dont le concept du « quotidien » a été récupéré par les anthropologues de l'islam met l'accent sur un seul côté du débat paradigmatique entre « pouvoir/agency » et « unité/diversité », en insistant sur la créativité humaine face au poids des normes. Par ailleurs, l'accent mis sur la quotidienneté échoue à fournir des éléments d'analyse permettant de comprendre le phénomène de la piété. Pire encore : le cadre théorique de « l'islam mondain », en insistant sur les inconsistances et les contradictions des acteurs en quête de vertu, dénigrerait la validité, la réalité et l'ontologie des modes de vie ultraorthodoxes. En se focalisant sur les « musulmans ordinaires », il rendrait « extraordinaires » voire impensables les musulmans qui empruntent la voie, par exemple, du salafisme.

Ce que je cherche à mettre en évidence à travers cette vignette ethnographique c'est la possibilité de penser ensemble la piété, ou plus précisément la quête de la vie vertueuse, et le quotidien. En effet, si le phénomène du Renouveau Islamique dénote un regain d'intérêt mondial sans précédent des musulmans ordinaires (c'est-à-dire sans formation religieuse formelle) pour les textes exégétiques, le raisonnement théologique, et la quête de la vertu, le « quotidien » reste le lieu par excellence de l'imprévu. Ainsi, même si le Renouveau qui traverse le monde musulman depuis les années soixante-dix⁸ implique une certaine discipline de soi (Mahmood, 2005), un certain rapport au monde et au savoir, ses manifestations sont loin de former un cadre de pratiques monolithiques. Dans leur quête d'un mode de vie en accord avec leur foi, les musulmans ne peuvent pas s'extirper du « cadre de l'immanence » (Taylor, 2007) qui marque leur environnement immédiat. Comme je l'ai expliqué ailleurs (Billaud 2016), notamment dans l'introduction de ce dossier, la morale est profondément ancrée dans l'expérience quotidienne de la modernité. Selon Charles Taylor (1989), notre conception moderne du « moi » est le produit de considérations morales. Ainsi, en essayant de dépeindre l'arrière-fond des motivations morales et spirituelles des sujets modernes, Taylor identifie une transition d'un sens externe du « moi » où la signification découle d'actions extraordinaires, à un sens intérieur du « moi » où la signification se trouve

8. Le phénomène du Renouveau est défini par Saba Mahmood (2005, 3) comme un vaste mouvement de retour vers les sources de l'islam. Le terme fait référence non seulement aux activités de groupes politiques tournés vers l'État, mais aussi plus largement à un éthos religieux et à une sensibilité. Cette sensibilité a une présence publique palpable en Angleterre et se manifeste par la prolifération de mosquées de quartier, d'institutions d'enseignement de l'islam et de produits et services labélisés halal.

au cœur des actions quotidiennes. La morale, à l'âge séculier, est donc fondamentalement immanente et par conséquent, inexorablement flexible. Elle trouve son inspiration dans des sources forcément multiples et hybrides.

Loin de s'opposer, l'univers de l'immanence et celui de la foi sont façonnés par les forces multiples et contradictoires de la mondialisation et tendent plutôt à interagir. De ces nouveaux assemblages, une nouvelle culture publique, ni totalement ancrée dans les paradigmes idéologiques de la modernité occidentale ni littéralement fidèle à la tradition musulmane, est en cours de formation. Certains voient là les prémises de l'ère « post-islamiste » (Roy, 1999; Bayat, 2007; Burgat, 2001). Mais ne faudrait-il pas plutôt en déduire que la modernité islamique passe par une forme de flexibilité morale interne à la sphère islamique elle-même, donnant accès à des espaces et des modes d'être en public distincts – sans être séparés – de ceux issus de la tradition libérale ?

La critique émise par Fadil et Fernando à l'égard de la littérature mobilisant le concept du « quotidien » me semble refléter en miroir leur propre biais par rapport aux modes de vie plus rigoristes tels que documentés par les travaux sur la piété initiés par Talal Asad. Penser la piété comme un processus relevant principalement de la discipline de soi tend à faire l'impasse sur la difficulté à laquelle l'individu moderne en quête de perfection est fatalement confronté. C'est dans l'observation de situations où les acteurs en quête de vertu se trouvent dans l'obligation de faire le deuil de la pureté que l'anthropologue est, à mon avis, en mesure de déceler les contradictions et les tensions les plus riches de sens pour sa discipline et pour la compréhension de l'expérience humaine en général.

Julie BILLAUD

Asia Center

University of Sussex

julie.billaud0@gmail.com

Bibliographie

- AGRAMA Hussein Ali, 2010, "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa", *American Ethnologist*, 37 (1), p. 2-18.
- AHMAD Fauzia, 2012, "Graduating towards Marriage? Attitudes towards Marriage and Relationships among University-Educated British Muslim Women", *Culture and Religion*, 13 (2), p. 193-210.
- BANO Samia, 2012, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, Palgrave Macmillan.
- BAYAT Asef, 2007, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press.
- BILLAUD Julie, 2012, "Watching 'Sharia Business' at Close Quarter", *Verfassungsblog*, February 6, <http://verfassungsblog.de/watching-sharia-business-close-quarter/>.
- , 2014, "'A Simple Way of Getting to Paradise': Ethics and Affects in British Shari'ah Councils", In *Islam and Public Controversy in Europe*, Göle, Nilüfer, Ashgate Publishing, Ltd.
- , 2016, "Snapshots of British Islam Exploring Self, Identity, and the Good Ethical Life in the Global Megalopolis", *Journal of Contemporary Ethnography*, 45 (5), p. 503-528.
- BIRT Yahya 2009 "Promoting Virulent Envy?" *The RUSI Journal* 154 (4), p. 52-58.
- BURGAT François, 2001, «De l'islamisme Au Post Islamisme : Vie et Mort d'un Concept». *Esprit*, September. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00142268/>.
- COWAN, Jane K, 1990, *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press.
- DEEB Lara and HARB Mona, 2013, *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton, Princeton University Press.
- FADIL Nadia and FERNANDO Mayanthi, 2015, "Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide", *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), p. 59-88.
- FASSIN Didier, 2009, « Les Économies morales revisitées », *Annales Histoire, Sciences Sociales*, n° 6, p. 1237-1266.
- FERRIÉ Jean-Noël, 2004, *Le régime de la civilité en Égypte: public et réislamisation*, Paris, CNRS.
- GEERTZ Clifford, 1971, *Islam Observed*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOFFMAN Erving, 1969, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Allen Lane.
- GÖLE Nilüfer, 2000, "Snapshots of Islamic Modernities", *Daedalus*, 129 (1), p. 91-117.
- , 2003, "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research*, 70 (3), p. 809-28.
- , 2014, *Islam and Public Controversy in Europe*. Ashgate Publishing Ltd. London.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2003, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples': une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, 50 (3), p. 287-95.
- HIRSCHKIND Charles, 2006, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Chichester, Columbia University Press.
- ID YASSINE Rachid, 2014, "The Eclectic Usage of Halal and Conflicts of Authority", in Nilüfer Göle (ed.), *Islam and Public Controversy in Europe*, Ashgate Publishing Ltd.

- LAMBEK Michael, 2010, *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, Fordham Univ Press.
- LAPIDUS Ira, 1997, “Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40 (4), p. 444-60.
- LEWIS Philip, 2002, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among British Muslims*, New edition, I.B.Tauris.
- , 2010, *Young, British and Muslim*, London, Continuum.
- MAHMOOD Saba, 2001, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of *alat*”, *American Ethnologist*, 28 (4), p. 827-53.
- , 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MARSDEN Magnus, 2005, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan’s North-West Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MODOOD Tariq, 1990, “British Asian and Muslims and the Rushdie Affair”, *The Political Quarterly*, 61 (2), p. 143-60.
- ROY Olivier, 1999, « Le Post-Islamisme », *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, 85 (1), p. 11-30.
- ROZARIO Santi, 2012, “Islamic Marriage: A Haven in an Uncertain World”, *Culture and Religion* 13 (2), p. 159-75.
- and SAMUEL Geoffrey, 2012, “Introduction: Finding Muslim Partners, Building Islamic Lives”, *Culture and Religion*, 13 (2), p. 137-40.
- SAMUEL Geoffrey, 2012, “Islam and the Family in Bangladesh and the UK: The Background to Our Study”, *Culture and Religion*, 13 (2), p. 141-58.
- SCHIELKE Joska Samuli and DEBEVEC Liza, 2012, *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, Berghahn Books.
- , 2009, “Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians”, *Journal of Religion in Africa*, 39 (2).
- SOARES Benjamin and OSELLA Filippo, 2009, “Islam, Politics, Anthropology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, S1-23.
- TAYLOR Charles, 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- , 2007, *A Secular Age*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- TURNER Victor, 1986, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.
- WENGER Étienne, 1998, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press.

Mariage *charia style* : pratiques quotidiennes de l'éthique islamique en Angleterre

En Angleterre, l'industrie du mariage musulman est depuis une dizaine d'années en pleine expansion. Celle-ci comprend notamment des services de rencontres matrimoniales labellisés halal. Ces services de plus en plus populaires parmi la nouvelle génération de musulmans anglais témoignent du glissement de catégories qui jusqu'alors appartenaient au domaine de la jurisprudence islamique vers des labellisations culturelles et identitaires visibles dans l'espace public. L'espace et les pratiques présentés ici soulignent l'émergence d'une nouvelle culture publique (Göle, 2014) au sein de laquelle les frontières morales sont sans cesse renégociées. En contrepoint aux études récentes sur la morale islamique qui se concentrent sur la « formation éthique » du sujet par la poursuite de dispositions vertueuses (Mahmood, 2005 ; Hirschkind, 2006 ; Agrama, 2010), la quête de la « bonne vie éthique » est conçue ici comme un exercice de funambulisme au cours duquel chaque pas implique de trouver l'équilibre entre des valeurs qui ne sont pas toutes forcément dictées par la foi. Ces pratiques incarnées révèlent la nature fragmentée et ambivalente des subjectivités modernes ainsi fondées sur la coexistence de motivations, d'objectifs et d'identités variés (Ferrié, 2004). C'est cette « flexibilité morale » (S. Schielke, 2009) qui constitue la marque de fabrique de la modernité islamique (Göle, 2000).

Mots-clés : charia, islam, éthique ordinaire, culture publique, marché du divertissement.

Sharia Style Marriage : Daily Practice of Islamic Ethics in England

In England, the Muslim marriage industry has drastically expanded over the past twenty years. Services available on the market include mediated matrimonial encounters labeled halal. These services, increasingly popular among the second generation of British Muslims, reflect the semantic sliding of categories which hitherto belonged to the field of Islamic jurisprudence towards cultural and identity labels visible in public space. The practices presented in this article highlight the emergence of a new public culture (Göle, 2014) in which moral boundaries are constantly renegotiated. In counterpoint to recent studies on Islamic morality that focus on the “ethical formation” of the subject through the pursuit of virtuous dispositions (Mahmood, 2005 ; Hirschkind, 2006 ; Agrama, 2010), the quest for the “good ethical life” is conceived here as a tightrope walk in which each step involves finding the right balance between values that are not all necessarily dictated by faith. These embodied practices reveal the fragmented and ambivalent nature of modern subjectivities based on the coexistence of contrasted motivations, objectives and identities (Ferrié, 2004). It is this “moral flexibility” (Schielke, 2009) which best characterises Islamic modernity (Göle, 2000).

Keywords : sharia, Islam, ordinary ethics, public culture, leisure industry.

Matrimonio *sharia style*: prácticas cotidianas de la moralidad islámica en Inglaterra

En Inglaterra, la industria del matrimonio musulmán está en plena expansión desde hace una decena de años. Ésta comprende especialmente servicios de encuentros matrimoniales con certificación halal. Estos servicios cada vez más populares entre la nueva generación de musulmanes ingleses dan cuenta del deslizamiento de categorías que hasta ese momento pertenecían al dominio de la jurisprudencia islámica hacia etiquetamientos culturales e identitarios visibles en el espacio público. Las prácticas encarnadas relevan la naturaleza fragmentada y ambivalente de las subjetividades modernas así fundadas en la coexistencia de motivaciones, de objetivos y de identidades variadas. El espacio y las prácticas presentadas aquí resaltan el surgimiento de una nueva cultura pública (Göle, 2014) en la que los límites morales se renegocian constantemente. En contrapunto a los estudios recientes sobre la moralidad islámica que se centran en la «formación ética» del sujeto a través de la búsqueda de disposiciones virtuosas (Mahmood 2005, Hirschkind 2006, Agrama 2010), la búsqueda de la «buena vida ética» es concebido aquí como un ejercicio en la cuerda floja caminando en el que cada paso implica encontrar un equilibrio entre los valores que no necesariamente están dictados por la fe. Estas prácticas incorporadas revelan la naturaleza fragmentada y ambivalente de las subjetividades modernas basadas en la coexistencia de diversas motivaciones, objetivos e identidades (Ferrié, 2004). Esta es la «flexibilidad moral» (S. Schielke, 2009) que es el sello distintivo de la modernidad islámica (Göle, 2000).

Palabras clave: sharia, Islam, ética ordinaria, cultura pública, mercado del entretenimiento.

