
Sophie Nizard

Nikola Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*

Paris, L'Harmattan, 2002, 237 p., (bibliogr.), (coll. « Religion et sciences humaines », série « AFSR »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Sophie Nizard, « Nikola Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.51, mis en ligne le 21 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1331>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1331>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

dire, il est exclusivement *américain*, dans ses auteurs de référence (Maritain y compris, qui n'intervient que pour sa période américaine), sa bibliographie, sa problématique – ce qui constitue sans doute son principal intérêt.

Émile Goichot.

122.50

SWATOS (William H. Jr.),
TOMASI (Luigi).

From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety. Westport (Co), Praeger Publishers, 2002, 208 p. (bibliogr., index).

Initié par L.T. et mis en forme éditoriale par W.H.S., cet ouvrage rassemble dix contributions dont le propos est de donner à voir la continuité entre les phénomènes anciens de pèlerinage et les déplacements modernes d'un tourisme religieux en pleine expansion. Le lien s'établit directement entre les premiers et les seconds puisque les lieux de pèlerinage anciens tendent à devenir, par excellence, les pôles d'attraction du tourisme religieux. Mais le rapprochement va plus loin. Car le pèlerinage religieux traditionnel – véritable phénomène de masse au Moyen Âge, comme le rappelle L. Kaelber – ne se résumait pas à des objectifs proprement spirituels, pénitentiels et dévotionnels. Ses finalités secondes, dans l'ordre culturel, économique et politique, étaient extrêmement importantes. Cette polyvalence fonctionnelle justifie également le rapprochement avec le tourisme religieux de masse contemporain, qui attire à la fois des randonneurs en mal de sens, et des fidèles en mal de culture, dans des lieux qui sont investis par des opérateurs touristiques, spécialisés ou non, intégrés à l'économie globale des loisirs et du voyage. Troisième terrain de rapprochement : le pèlerinage ancien constituait, pour ceux qui s'y engageaient, une expérience sociale totale qui comportait des enjeux identitaires majeurs. Il est évidemment intéressant de considérer sous cet angle, comme le fait L. Voyé, les pèlerinages contemporains et le rapport qu'entretient leur succès présent à la quête de soi. La « culture du voyage » répond adéquatement aux besoins d'expression des trajectoires d'identification parcourues par des sujets religieux mobiles. Il apparaît aussi que la vitalité actuelle des centres de pèlerinage anciens ne tient pas seulement au développement d'une spiritualité ultra-moderne des hauts-lieux et des moments forts, renforcée par le mouvement de patrimonialisation culturelle du religieux répondant lui-même à l'affaiblissement d'une culture et d'une pratique religieuses partagées dans les pays européens. Elle participe aussi de la continuité relativement pré-

servée d'une religiosité populaire centrée sur la recherche de l'obtention de bénéfices personnels, dans l'ordre de la guérison notamment. Cette religiosité traditionnelle – fortement investie dans la pratique pèlerine – est susceptible de se recomposer dans un style contemporain de religiosité individualisée et pragmatique, ordonnée à la satisfaction, ici et maintenant, des attentes des nouveaux pèlerins. On regrettera que la mise en perspective historique annoncée par l'ouvrage se résume trop exclusivement au face à face établi entre les traits du pèlerinage médiéval et ceux des pratiques pèlerines de la haute modernité. Esquissée marginalement par la contribution de M. Macciotti, la reprise de la dynamique historique des vagues pèlerines en Europe demeure très évasive, et elle fait défaut pour saisir, au-delà des apparentements immédiats entre phénomènes formellement comparables, ce qui les rapproche et ce qui les sépare. Mais plusieurs contributions, sur les « pèlerinages païens » (M. York), sur les « voyages à Katmandu » (R. Quinney) et surtout sur les « visites aux lieux des désastres » (A. Biasi) apportent des éclairages inédits sur le « tourisme pèlerin » contemporain.

Danièle Hervieu-Léger.

122.51

TIETZE (Nikola).

Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité. Paris, L'Harmattan, 2002, 237 p., (bibliogr.), (coll. « Religion et sciences humaines », série « AFSR »).

Il faut souligner l'apport précieux de cet ouvrage dans le champ de la sociologie de l'islam en France. Le projet de ce livre est de répondre à la question « qu'est-ce qu'un musulman ? » (posée à la page 7) et il semble que tout au long du livre la réponse qui s'élabore est la suivante « c'est un sujet inscrit dans un parcours ». C'est ce parcours que N.T. dessine ici.

La problématique générale de l'ouvrage peut sembler familière à ceux qui explorent la manière dont se construisent, dans la modernité, les identités religieuses. Elles se construisent dans le temps (parcours croyants), elles se construisent dans l'espace (celui des banlieues, des quartiers des grandes villes, comme Paris, Strasbourg ou Hambourg), elles se construisent de manière éminemment subjective (la thèse développée ici s'inscrit parfaitement dans une sociologie de l'individualisation du croire). En situation de diaspora, les identités se construisent également dans des contextes fortement marqués par les histoires, les « traditions socio-politiques » et les « structures juridiques » exist-

tantes. En France comme en Allemagne, les discriminations raciales et économiques sont fortement ressenties par les jeunes musulmans de l'enquête, ce qui les pousse à construire des représentations conflictuelles du rapport « nous-eux ».

Ce qui semble novateur dans l'approche de N.T., c'est la finesse et la clarté de l'analyse de ces constructions identitaires ; analyse fine tout d'abord parce qu'elle allie l'échelle micro-sociologique et l'échelle macrosociologique, parce qu'elle s'appuie sur une comparaison continue entre l'Allemagne et la France, parce qu'elle met à distance les analyses globales et forcément réductrices sur l'islam. Cette analyse s'inscrit donc au croisement d'une sociologie des religions, d'une sociologie politique (place du religieux dans l'espace public), d'une sociologie urbaine, mais également d'une sociologie de l'individu.

Comme l'affirme l'auteure vers la fin de l'ouvrage : « dans la littérature française sur l'islam prédomine un angle de vue politique, qui ramène les expressions musulmanes au politique et à l'idéologique » p. 197. En effet, la sociologie de l'islam aborde principalement les questions de compatibilité entre islam et démocratie (en terme de solubilité notamment), ou entre islam et valeurs des droits de l'homme. Elle porte sur l'immigration, les enjeux de la colonisation et de la décolonisation, du fondamentalisme dans les pays islamiques... Seuls quelques articles ou ouvrages s'attachent à la question des identités ou des pratiques religieuses des musulmans en France : les travaux de F. Khosrokhavar à propos du voile, de Jocelyne Césari sur l'engagement associatif, ou d'Anne-Marie Brisebarre sur le sacrifice de l'Ayd. Cet ouvrage va en ce sens combler un grand vide.

Cette lecture est également précieuse dans le contexte international conflictuel d'aujourd'hui. En effet, entre l'écriture et la publication, il y a eu le 11 septembre 2001. Certes, cela n'a peut-être pas changé fondamentalement la donne en matière de construction des identités religieuses des musulmans. Pourtant, le fondamentalisme fait plus peur car il semble avoir changé de dimension. La méfiance vis-à-vis des musulmans en général et des jeunes musulmans en particulier n'a fait qu'augmenter dans l'opinion publique malgré les exhortations politiques et médiatiques à « ne pas faire l'amalgame ». Il faudrait sans doute amorcer un véritable débat sur l'ampleur ou la marginalité de ces tendances extrémistes, quels échos ou sympathies ou au contraire quelles dénonciations sont à l'œuvre parmi ces jeunes vis-à-vis de tels phénomènes... et surtout, quels risques, dans ce cli-

mat de crispations, de voir des engagements effectifs pour des causes extrémistes. Mais tel n'est pas l'objet de cet ouvrage.

L'une des pistes, présente en filigrane dans l'ouvrage, est la question de l'appauvrissement de la pensée. En effet, si les modes d'élaboration des identités musulmanes font pleinement partie de l'analyse, on a l'impression que les contenus religieux en termes théologiques sont très restreints, y compris là où justement on s'attendrait à les trouver.

L'enquête (essentiellement par entretiens) se déroule auprès de jeunes musulmans (est retenue l'auto définition) qui ont comme expérience commune celle de la précarité économique et sociale, et qui tous ressentent une forte discrimination raciste. Le parti pris de mener l'enquête auprès de jeunes hommes – combien ? – (pas de jeunes filles) est annoncé mais n'est pas justifié autrement que par le constat d'une distinction entre « religiosité des jeunes femmes et des jeunes hommes ».

Le premier chapitre, « De l'islam de l'immigration à l'islam de France et d'Allemagne », est une étude à la fois de l'évolution de la présence de l'islam dans les deux pays et de l'évolution des travaux et des publications scientifiques sur cette présence. Dans les deux pays mais dans des modalités très différentes, la littérature scientifique pointe trois moments qui se succèdent chronologiquement :

– l'islam des étrangers ou des *gastarbeiter* (ouvriers invités) en Allemagne : l'islam est perçu comme une religion relevant de l'extérieur c'est-à-dire non pensée comme faisant partie du paysage religieux des pays d'accueil. C'est la « question turque » qui marque le contexte allemand.

– de l'islam de la migration, on passe à l'islam de l'immigration c'est-à-dire à un « islam transplanté » (année 1974 en France).

N.T. souligne la spécificité du contexte allemand, puisqu'il s'agit d'un groupe de migrants d'une seule nationalité, structuré sur le plan organisationnel en référence à la scène politique turque, par des liens avec ses « forces marginales » – notamment islamistes – exemple de l'organisation Milli Görüs qui entretient des liens avec le parti turc Refah. Ainsi, le terrain allemand s'élabore par entretiens avec des hommes fréquentant la maison de jeunes de l'organisation au Wilhelmsburg – quartier de Hambourg. Ces fédérations islamiques entrent en concurrence pour recevoir le statut de « corporations de droit public » qui leur donne un rôle d'interlocuteur officiel et leur ouvre certains droits (fiscaux, d'éducation...).

– enfin, l'analyse porte sur un troisième moment : « l'islam des jeunes » (début des années 1990), terminologie adoptée afin de rendre compte de la rupture générationnelle qui s'est opérée entre ceux qui sont nés et ont grandi en France ou en Allemagne et leurs parents. En France les analyses pointent la différence entre l'islam des pères (plus ethnique que religieux) et celui de la nouvelle génération navigant entre plusieurs pôles d'identification possibles. En Allemagne, l'islam des jeunes est circonscrit dans les analyses à un espace ethnique, où prédominent les approches culturalistes dans les recherches. Ces approches permettent une certaine tolérance dans la vie publique face à des manifestations comme le foulard à l'école par exemple, mais en même temps elles participent de la construction d'une différence essentialiste du jeune originaire d'une famille d'origine turque, conduisant à des représentations de « l'autre » ou d'une « pensée musulmane ».

Cette analyse de la production scientifique montre comment celle-ci peut participer de la construction « d'une représentation antagoniste entre la société allemande et ses immigrés ». Pour les deux pays les auteurs analysent l'islamisation des jeunes comme un « cri de rage » contre la modernité. Cette islamisation est en même temps une production de la modernité.

Le second chapitre s'ouvre sur quelques portraits de jeunes musulmans qui forment le corpus de l'analyse des subjectivités en construction. Dans le témoignage de ces jeunes, on voit effectivement à l'œuvre ce bricolage subjectif, mais également la dimension collective de ces constructions (en d'autres termes, la « validation communautaire » de formes individuelles du croire telle que l'analyse Danièle Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* [cf. *Arch.* 108.50]). Or l'auteure s'attache tellement à montrer l'importance du sujet, que l'influence des moments collectifs semble sous-estimée.

N.T. rappelle que la mémoire est construite à partir des enjeux du présent, en reprenant le concept de mémoire religieuse dans les travaux de Halbwachs. Là encore la manière dont la mémoire est mobilisée va permettre à l'A. d'affiner la définition de ses quatre types de construction des identités subjectives et d'appréhender le ramadan comme un espace privilégié de la mémoire islamique, arrachant le croyant à l'oubli et aux préoccupations quotidiennes, et forçant les femmes à une organisation particulière de la journée. Il est également un espace de transmission du savoir religieux travaillé par des traditions culturelles diverses qui apparaissent pleinement en situation dias-

porique. Mais le ramadan est aussi en passe de devenir une culture de la banlieue (participation de non musulmans au jeûne dans certaines cités françaises pour marquer une appartenance au groupe social). La catégorie d'*utopisation* est utilisée pour rendre compte du désir, chez certains, de purification spirituelle et individuelle. La pratique du ramadan est alors liée à la lecture du Coran, et à la construction d'une différence avec celui qui ne se purifie pas. Cependant, la dimension éthique du ramadan émerge quand il devient le symbole du partage avec les pauvres (musulmans ou non).

La religion est vécue par la plupart des jeunes de l'enquête comme une quête de sens dans un univers spatio-temporel et affectif déstructuré, où elle vient introduire de l'ordre, et des frontières symboliques. N.T. se livre à une analyse fine des temps et des espaces sociaux en contexte de précarité d'où émerge une déstructuration de la notion de temps avec la figure de l'ennui – la religion, par les rythmes qu'elle impose, réintroduit de l'ordre –. L'ennui s'oppose à la patience ressentie comme propre à l'islam. Le rapport du temps et de l'espace au croire et à l'argent est particulièrement intéressant : le temps disponible ne peut être utilisé pour des activités dont on est exclu à cause de la précarité économique (exemple du tennis), la fréquentation des lieux communautaires (salle de prières, mosquée, maisons de jeunes, conférences...) permet une légitimation du déplacement dans et hors le quartier.

Les portraits présentés au début de l'ouvrage vont permettre à l'A. de proposer une typologie des logiques de construction des différentes formes de religiosité musulmane (chap. III), qu'elle place au centre du dispositif analytique du livre. Ces différents aspects de l'islamité sont analysés au regard de quatre types : éthicisation/idéologisation/utopisation/culturation.

Éthicisation : la religiosité est rationalisée et représente un croire en « une certaine forme de diriger sa conduite », le sujet « islamise » sa volonté de s'en sortir. L'islam introduit des repères dans le temps et l'espace par l'élaboration de frontières entre le haram (l'illicite) et le halal (le licite) et des valeurs universalistes – l'A. insiste sur la portée individuelle de cette forme de religiosité.

Idéologisation : l'appartenance à l'islam est accentuée au détriment du croire, et s'oriente vers la construction d'une communauté dans le social.

Utopisation : l'utopisation du religieux procède essentiellement de la croyance en un « autre » différé du social et en la limite de

l'indicible, dans un processus de perfectionnement de soi. La soumission à un « autre » méta-social (Dieu ?) aboutit selon N.T. à laisser choir la sphère de l'agir quotidien dans l'insignifiance. La question, dans une optique sociologique, peut cependant être posée : croire en Dieu, orienter la vie en fonction de cette croyance, est-ce une porte de sortie du social ? De quel social s'agit-il ? Ne faut-il pas ici revenir à Weber, et faire entrer ce type de religiosité dans le cadre d'une autre rationalité afin d'analyser l'univers social constitué par cette croyance ?

Culturisation : l'islam est ici envisagé comme une dimension parmi d'autres dans une culture donnée, ce qui n'exclut pas des bricolages et des inventions. Au contraire, les individus relevant de ce type effectuent en permanence un travail subjectif de négociation sur la tradition.

En rappelant qu'il s'agit là d'un idéal-type, N.T. analyse les identifications comme des processus de circulation entre ces formes de construction subjective dans le temps : d'où la fluidité de l'islamité pour un sujet donné.

Enfin, Marianne et Germania se rencontrent sous la plume de l'A. La place comparée des religions dans la cité permet de comprendre les différences dans les modes de construction des identités ici et là, et les modes de revendication publique des identités particulières.

Pour conclure, j'aimerais dire combien la lecture de cet ouvrage est stimulante pour une réflexion sur l'islam européen, et sa place acquise dans le paysage religieux contemporain (il s'agit en ce sens d'un livre militant). N.T. montre à quel point les peurs réciproques façonnent les identités musulmanes contemporaines.

On peut toutefois regretter l'impression quelque peu pessimiste qui se dégage ici, impression propre au terrain lui-même : précarité, banlieue, horizon restreint... renforçant les stéréotypes flottants. Ne doit-on pas faire plus amplement confiance en la capacité (même utopisée) de « s'en sortir », qui pourrait être saisie à travers un tout autre terrain, de plus en plus « représentatif », celui des jeunes musulmans en voie d'intégration économique et sociale ?

Sophie Nizard.

122.52

VICTORIA (Brian.).

Le Zen en guerre 1868-1945. Paris, Seuil, 2001, 362 p. (préface de Jean-Pierre Berthon –

trad. de l'anglais par Luc Boussard) (bibliogr., tabl., index., glossaire.).

B.V., néo-zélandais, moine zen de la branche soto et universitaire, nous présente une thématique originale : "Le Zen en guerre : 1868-1945".

Tout commence en 1970, lorsque l'auteur qui effectuait son troisième cycle d'études bouddhiques à l'Université Komazawa, fut convoqué par l'un de ses supérieurs lui demandant de refréner son engagement dans le mouvement japonais de lutte contre l'intervention américaine au Vietnam. Ce maître zen lui rappela qu'un moine ne doit pas faire de politique et que, si cet avertissement n'était pas pris au sérieux, il pourrait être déchu de son statut sacerdotal.

Cette dissension devait conduire l'A. à s'interroger sur le rôle des moines zen dans la guerre, ce qui nous vaut cette remarquable étude. Comme le mentionne fort judicieusement l'A., la période historique choisie ici (1868-1945) n'est pas *a priori* celle pendant laquelle le bouddhisme zen fut le plus impliqué dans la guerre, le choix de l'époque médiévale aurait en effet été plus approprié. Pour cette période contemporaine, on pense plutôt au rôle du shintô d'État dans le militarisme japonais qu'au zen (cf. Hardacre H. *Shintô and the State 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989).

Recherche basée principalement sur l'étude des textes écrits par les moines bouddhistes zen de la branche soto (mais également d'autres écoles), ce travail s'appuie plus rarement sur d'autres sources historiques (témoignages, données chiffrées). L'A. traite sa problématique de manière chronologique, structurant son travail en trois grandes périodes : l'ère Meiji (1868-1912), le militarisme japonais (1913-1945) et l'après-guerre.

B.V. rappelle tout d'abord le contexte politico-religieux du début de l'ère Meiji : l'avènement du shintô d'État et la tentative d'éradication du bouddhisme (chap. 1). Dans ce contexte particulier où le Japon s'ouvre à l'Occident (réintroduction du christianisme) et où le shintô est la religion progouvernementale, le bouddhisme tente de se rapprocher de l'État en se ralliant à la politique de vénération de l'empereur et en soutenant l'armée pendant les guerres sino-japonaise (1894-1895) et russo-japonaise (1904-1905). Si ce soutien à l'armée se manifeste de manière concrète sur les champs de bataille (célébration d'offices religieux, aide médicale, assistance des aumôniers bouddhistes), il prend une tout autre envergure à travers les écrits des moines ou spécialistes