

DE LA COMPARAISON À L'HISTOIRE CROISÉE

sous la direction
de Michael Werner
et de Bénédicte Zimmermann



Le genre humain Seuil

Valérie Amiraux

**Regards croisés
sur l'islam turc d'Allemagne**

Du poids des disciplines aux contraintes de l'objet

Ce chapitre tente d'analyser de manière réflexive une pratique de recherche délocalisée, sur un objet – les militants d'associations islamiques turques en Allemagne – investi par de nombreux discours concurrents (scientifiques, journalistiques, politiques), appréhendé à des échelles diverses (croyances individuelles, organisation collective de la visibilité de l'islam)¹. À partir du retour sur la construction d'une enquête conduite entre 1993 et 1997, il propose de réfléchir aux points de non-rencontre entre un modèle d'analyse hérité d'une lecture française et politologique et un objet encore porté à l'époque, en Allemagne, par les perspectives de l'orientalisme et de l'ethnologie. Comment construire la légitimité d'une recherche dans un contexte dominé par l'absence d'investissement scientifique et le désintérêt politique, à l'exact opposé du contexte français ? Comment ne pas réduire la comparaison au rôle de simple révélateur « par défaut » des complexités et particularités d'un contexte national et de l'autre ? Une partie de la réponse consiste en la mise au point d'une méthodologie permettant de restituer les historicités des multiples facettes de l'objet (l'islam comme foi, fait religieux, héritage, lignage, rites, pratiques, cadre d'énonciation d'une appartenance culturelle et culturelle) qui seule permet de sortir d'une vision presque instrumentale de la perspective comparée, pour parvenir à élaborer une analyse en terme de configurations, changeantes et dynamiques. Le rôle déterminant des enquêtes de terrain (démarches inductives et pragmatiques) dans ce renoncement à une comparaison « traditionnelle » favorise le recentrage sur les effets des procédures d'historicisation des objets (absence de passé colonial comparable à l'expérience française, modalités de régulation politique du religieux en rupture totale avec le modèle laïque hérité de la loi de 1905, différents dispositifs juridiques réglementant

l'entrée dans la nationalité allemande), des catégories d'analyse (intégration *versus* participation, sécularisation *versus* institutionnalisation de l'islam, communauté *versus* ghetto) et des rapports entre le chercheur et l'objet.

L'histoire croisée dans cette expérience de recherche sur un terrain étranger, parmi une population culturellement et confessionnellement minoritaire, fut moins une intention construite comme stratégie que la métaphore d'un renoncement à la comparaison et à l'application de concepts transférés des modèles d'interprétation des questions soulevées par la présence de musulmans en vigueur en France à un contexte national différent. Elle se compose de trois éléments centraux (une démarche réflexive, le choix de la méthode biographique, le recours au transnational) qui en construisent la cohérence *a posteriori*. Au final, elle est un dispositif d'analyse qui concentre plusieurs opérations et qui s'articule, dans sa conception comme dans son utilisation, autour de ces différents éléments et mobilise plusieurs échelles. L'histoire croisée est avant tout porteuse de réflexivité, dimension perceptible dans ce texte à travers la reconstruction des tâtonnements parfois hasardeux qui ont contribué à mettre en place un dispositif d'enquête cadrant les différentes dimensions de la recherche. L'histoire croisée cesse d'être intention pour devenir pratique de recherche lorsqu'est expliqué notre choix d'opérer un croisement systématique entre différents niveaux d'observation des phénomènes de militantisme associatif permettant de lier un regard sur les institutions sans renoncer aux individus. Sur ce plan, le choix du niveau biographique participe directement des effets de l'histoire croisée – considérée comme posture d'observation – sur la construction de l'objet et la sélection d'outils performants. C'est finalement la spécificité de cet objet, sa localisation (acteurs musulmans d'origine turque en Allemagne) qui nous permet à la fois d'échapper à une comparaison et de mettre en pratique un programme de recherche croisant intuitivement mais efficacement les historicités, les appartenances culturelles, les contraintes contextuelles et les énoncés conceptuels des différentes disciplines de sciences sociales. Par sa nature, les différents points de l'objet atteignent alors une forme d'idéal en ce qu'ils sont « densément porteurs de leur propre contexte » ; ils ont « plus de grain, moins d'essence », ce qui permet la neutralisation de l'effet d'exotisme et de relation paternaliste à une culture différente². Nous distinguerons donc ici entre plusieurs lieux et temps de la dynamique de croisement : ceux des ensembles historiquement constitués (islam, migration, politiques publiques d'intégration, dispositifs

juridiques et politiques de régulation du religieux), ceux des espaces nationaux qu'articulent l'objet, le chercheur, le terrain, celui des savoirs préalables (les catégories d'analyse du chercheur, son inscription dans une « école » de pensée distincte) et ceux des expériences empiriques.

À partir d'une lecture *ex post* des pratiques, conditions et modalités de réalisation de la recherche, ce chapitre revient sur trois articulations centrales du dispositif d'analyse déployé en termes d'histoire croisée. La situation étudiée – celle des musulmans acteurs engagés dans des associations islamiques turques en Allemagne – est en elle-même le fruit d'une rencontre, entre des populations et des territoires, des cultures politiques et des systèmes de régulation politique et juridique du religieux qui marque le premier temps de réflexion. Elle met en scène des convergences et des divergences d'intérêts, avec des incidences et des répercussions sur les observations. L'objet lui-même, les associations islamiques turques, est à l'intersection de ces rencontres entre historicités (des contextes, des institutions, des pratiques) et temporalités (des individus), enjeux politiques et dynamiques sociales. Les modes d'inscription dans des lignées croyantes, les relations du fidèle à sa communauté d'appartenance sont directement affectés par cette configuration croisant plusieurs lignes thématiques qui se poursuivent ailleurs en Europe et en Turquie, mais différemment selon les disciplines. L'interdisciplinarité, développée dans un deuxième temps, constitue donc une variable centrale de notre dispositif d'histoire croisée. Troisième temps de ce texte, la complexité des croisements qui traversent l'objet n'est pas sans poser problème au chercheur dans une perspective plus « pragmatique » et appliquée cette fois : quels outils privilégier pour observer les transformations sans se limiter à une typologie de comportements d'acteurs ? Comment parvenir à saisir les interactions entre individus, communautés, territoires, contextes, institutions, expériences, puis à les restituer sans se limiter à les décrire ? Quel niveau d'analyse retenir ? Comment situer ce travail dans un plan d'observation plus large incluant des échelles locales mais aussi nationales et européennes ? Parallèlement à ces enjeux de méthode et de techniques d'enquête, la position de l'observateur chercheur n'est pas exempte de questionnements plus réflexifs. Notre conception de l'histoire croisée est donc, *a posteriori*, construite sur la base de la réponse qu'il nous a fallu trouver face à différents dilemmes, de la stratégie de recherche qu'il s'est agi de mettre en place pour permettre d'élaborer un dispositif d'enquête restituant les complexités des situations observées

et des discours recueillis. L'histoire croisée incarne dans notre perspective les différents moments de cadrage, les mécanismes plus ou moins explicites d'ajustement aux exigences et aux contraintes de l'objet, tel que situé et historiquement produit. Ses caractéristiques, l'extériorité du chercheur, les savoirs nationalement construits, le poids des disciplines influent sur les conditions de l'enquête et incitent au choix de certaines méthodes au détriment d'autres. L'histoire croisée se prolonge alors dans une forte dimension réflexive : elle permet de restituer les différentes échelles de pertinence sans perdre de vue l'interrogation sur le rapport du chercheur à l'objet.

*Un objet épicerie de croisement :
les traditions savantes autour de l'islam*

L'histoire croisée commence avec les intersections opérées dans l'objet même. L'islam comme culte et comme culture est pratiquement « par nature » le parangon du croisement³. Lucette Valensi, évoquant les spécialistes de l'islam, parle à leur propos de « voyageurs des deux rives par nature » et de « deux jeux de référence au moins »⁴. Convergent sur l'islam – tour à tour et simultanément religion, culture, histoire, tradition, culte, foi, pratique – une multitude de relations et de configurations brassant plusieurs étapes de l'histoire européenne (croisades, colonies, indépendances, migrations de main-d'œuvre), plusieurs échelles de sens (le culte, la foi, les pratiques, les héritages, les transmissions, les individus, les organisations), plusieurs niveaux d'analyse et de posture d'observation (journalistique, intellectuelle, militante, scientifique, savante, théologique, politique). Nancy Green synthétise ces représentations lentement sédimentées en parlant de l'islam comme « métonymie médiatique⁵ ». Depuis le 11 septembre 2001, il paraît ainsi de plus en plus difficile de déconnecter toute réflexion sur « l'islam » (où qu'il soit et quel qu'il soit) d'une perspective politique combinant enjeux nationaux et internationaux. Autour d'un événement unique, différents champs, plusieurs traditions de la connaissance du monde musulman se sont en effet soudainement et brutalement trouvés unifiés. Les attentats contre le World Trade Center ont d'une certaine façon perpétué ainsi la longue tradition d'intimité entre études des sociétés musulmanes, en particulier des engagements militants dans les formations dites « islamistes »⁶, et décision politique, dont le colonialisme, l'immigration, le terrorisme, les radicalismes des sociétés musulmanes ont aussi incarné, en des temps et des lieux variés, cer-

taines des intersections fondatrices. La situation actuelle se distingue peut-être de moments antérieurs en ce que la prise de parole sur le sujet « islam », dans le contexte migratoire, sur les scènes moyen-orientales ou pour illustrer les spécificités voire les incompatibilités entre lectures culturelles des appartenances et des identités et marqueurs d'identification religieuse, implique aujourd'hui une variété d'acteurs se recommandant tous d'un savoir légitime sur cet objet, qu'ils soient journalistes, magistrats, universitaires ou hommes de religion⁷. Le chercheur se trouve donc placé dans une position délicate, à l'intersection de différents espaces de discussion et de construction de sens auquel on le convie à participer, comme témoin, comme expert, comme citoyen : « Chacun des spécialistes y est en concurrence non seulement avec les autres chercheurs, mais aussi avec les autres professionnels de la production symbolique, et en particulier les journalistes et les hommes politiques [...] »⁸. La loyauté du chercheur confronté au terrain spécifique de l'islam en Europe semble s'accommoder difficilement des idéaux de construction objective d'un rapport à l'objet, qui plus est lorsque celui-ci occupe un devant de scène médiatique de manière conflictuelle⁹.

Ce premier effet de croisement inhérent à l'objet se double de celui dérivant de la nature spécifiquement religieuse du sujet. Proximité, engagement, sensibilité politique et adhésion aux causes qui traversent son objet : toute affinité semble dissimuler des affects plus profonds, une intimité qui, finalement, s'apparente aux méfiances qu'inspirent d'une manière générale les recherches sur des objets religieux. Parlant de sa propre expérience de sociologue des religions, Danièle Hervieu-Léger souligne à quel point « toute présomption de cette complicité avec l'objet contre laquelle le chercheur doit lutter en tout état de cause invalidait *ipso facto* le projet même d'en rendre compte scientifiquement¹⁰ ». L'interprétation religieuse ne peut, dans le contexte français, se construire que dans l'opposition à ce qu'elle qualifie de « point de vue théologique », lequel aurait invalidé irrémédiablement toute interprétation à prétention scientifique¹¹. Les traditions, les intuitions, les paroles et les textes sacrés, les pratiques rituelles et culturelles, les questions plus métaphysiques sur le salut, Dieu... la religion comme objet de connaissance ne peut être réduite à l'un de ces éléments à l'exclusion de tous les autres. En France, la difficulté à faire de l'islam un objet légitime des travaux de sociologie des religions a été notée par plusieurs auteurs¹². Comment expliquer que celle-ci a longtemps eu si peu de chose à dire sur l'islam ? Les spécialistes de l'islam dans les sociétés non musulmanes ne sont pas issus du même moule que les « islamologues » : le

fait de travailler dans une langue autre que l'arabe, en particulier dans des langues européennes, fait implicitement référence à l'héritage des études « orientalistes ». Les phénomènes de classement de compétences selon les maîtrises linguistiques ne tiennent plus, aujourd'hui que la majorité des musulmans réside de manière stabilisée en Europe et, étant dans la plupart des cas devenus citoyens des pays de séjour de leurs ascendants, parle de moins en moins la langue des origines, celle-ci cessant d'être un passage obligé pour les observateurs¹³. Si les choses se sont assouplies sur le terrain de la sociologie des religions, l'objet « islam » réintroduit quant à lui de nombreux « risques » épistémologiques tant il s'inscrit au croisement de peurs, de fantasmes en tout genre et de toute nature (attraction, répulsion, séduction, haine), historiquement constitués et sans cesse réactualisés qui produisent un effet immédiat sur la position de celui qui s'y intéresse : suspicion d'être de parti pris, de mèche (converti ?), en tout cas de ne pas être à la hauteur des exigences de neutralité de la discipline dans laquelle il s'inscrit.

Ces effets de miroir trompeurs, qu'ils soient liés aux traditions savantes ou aux effets de la médiatisation, ne sont pas sans rappeler, pour partie au moins, les réflexions d'Edward Saïd sur les représentations, les relations entre savoir et pouvoir dans la région moyen-orientale, la circulation des discours académiques, la participation aux débats publics¹⁴. Son postulat est simple : il n'existe pas de science désintéressée et, plus encore s'agissant d'un terrain de recherche régulièrement au cœur de l'actualité internationale, la contagion par des enjeux politiques et les captations par le pouvoir de cette connaissance sont dès lors difficilement évitables¹⁵, d'autant moins lorsque la religion se fait souvent l'unique variable explicative des développements politiques de la région concernée. Le colonisé est celui qui est enfermé dans un cycle excluant la modernité et qui n'a d'autre choix que de faire siennes des valeurs exogènes (laïcité, démocratie, État de droit). Transposé schématiquement à l'espace migratoire, le parallèle est facile entre la figure du colonisé, d'une part, et celle du travailleur immigré, d'autre part¹⁶. Dans les deux configurations, observateur et observé interviennent dans le même champ, que l'islam soit étudié dans les sociétés musulmanes ou sur le sol de l'Union européenne¹⁷. Les postures de méfiance vis-à-vis du regard des sciences sociales, les accusations de collaboration avec les décideurs politiques, les reproches faits aux chercheurs qui paraissent trop proches des acteurs qu'ils étudient sont tout aussi présents dans l'espace européen. Ils justifient en tout cas de travailler de près la question de la relation entre observateur et observé

et de l'inscrire sur l'agenda de la recherche en cours comme l'une des questions centrales de méthode.

À l'intersection de toutes ces dynamiques, le cadre statique de la comparaison s'avère difficile à tenir. Si celle-ci s'impose presque naturellement, impérativement, elle est aujourd'hui contemporaine d'une réflexivité de plus en plus systématisée qui interroge la capacité des observateurs occidentaux à se détacher de cette emprise politique, des héritages déformants des regards sur l'Orient dont l'islam constitue un aspect central¹⁸. Il s'avère en particulier difficile d'échapper, Française travaillant sur les musulmans d'origine turque en Allemagne, aux différences nationales de traditions intellectuelles qui ont construit l'objet d'étude en question¹⁹. L'orientalisme ne renvoie en effet pas aux mêmes enjeux de part et d'autre du Rhin. Le contexte de production du savoir a une signification : tout savoir est relatif à un lieu, à un moment particulier de l'histoire de l'objet et de l'auteur. Par voie de conséquence, cette particularité a produit des « communautés épistémiques²⁰ » en lien direct avec des disciplines spécifiques. La compréhension des mécanismes de lutte, de reproduction, de transmission dans l'expertise des sciences sociales allemandes sur l'islam, l'identification des disciplines exclues ou dominantes de ce champ du savoir ont donc constitué le premier préalable à notre construction de l'objet.

L'interdisciplinarité, composante de l'histoire croisée

Les travaux des sciences humaines et sociales sur l'islam de la période coloniale se caractérisaient, pour une partie d'entre eux, par une très forte dépendance vis-à-vis de la puissance coloniale, et une très grande indépendance vis-à-vis du champ scientifique métropolitain. En France, le champ de la connaissance de l'islam contemporain se structure, en science politique, entre proximité avec les appareils de décision politique, et intimité de la discipline dominante avec le pouvoir. L'intérêt affiché par exemple pour l'articulation entre le religieux et le politique explique la focalisation sur le champ politique dans les sociétés musulmanes, contribuant ainsi à la mise en place d'un processus d'autoconfirmation des catégories utilisées, notamment dans les espaces médiatiques. Une des interrogations centrales des sciences sociales va alors concerner la capacité d'influence de ces catégories construites « à l'ouest » sur les acteurs eux-mêmes²¹. Dans les années 1980, l'approche de la science politique traduit l'intérêt pour le surgissement d'un radicalisme isla-

mique sur les scènes politiques (en particulier au moment de la révolution iranienne) autour duquel va rapidement se construire la notion d'islamisme – sans nécessairement renvoyer à une homogénéité des vues – pour désigner des mouvements politiques qui considèrent l'islam comme une idéologie politique. Cette première posture interprétative est aujourd'hui critiquée. Devenue omniprésente dans le champ des études contemporaines sur l'islam, la science politique a rendu explicite la relation entre religion et pouvoir à propos d'un objet devenu entre-temps sujet revendiquant son droit à la parole et à l'analyse, s'extirpant ainsi de la relation d'inégalité entre la société dont il est issu et celle de l'observateur.

Il pourrait d'ailleurs paraître évident, presque redondant, de souligner la pertinence des questionnements sur les pratiques de recherches et les postures propres à chaque discipline face à des objets aussi spécifiques que l'étude de l'islam comme culte et des musulmans en Europe. La remarque dépasse toutefois rarement la simple déclaration d'intention et se concrétise exceptionnellement dans un examen précis des enjeux de la connaissance qui se cachent derrière cette question de pragmatique de la recherche de terrain, en dépit de l'actuel moment de réflexivité qui touche plusieurs éléments²². Ce moment réflexif est vécu différemment d'une discipline à l'autre et s'accompagne aussi d'un mouvement général vers des démarches plus activement interdisciplinaires²³. L'interdisciplinarité est-elle une posture tenable pour le chercheur en sciences sociales ? Les déclarations d'intention foisonnent en la matière : pas un programme de subvention et de soutien à la recherche qui ne fasse mention parmi les critères de sélection de l'intérêt pour les « démarches pluridisciplinaires », pour le croisement interdisciplinaire²⁴. Au-delà de ces louables encouragements à décentrer le regard de sa propre discipline d'élection, la problématique générale de cet ouvrage nous invite indirectement à questionner l'étanchéité de disciplines rétives au croisement et à évaluer la mise en pratique de l'interdisciplinarité sur la base d'une expérience concrète de recherche et d'objets spécifiques. Oui, il existe un regard spécifique de la science politique sur l'objet « islam(s) d'Europe ». Oui, cette spécificité a des effets en termes de construction des catégories d'analyse. Non, il n'est pas vain de s'interroger de manière réflexive sur les effets de ces cadres d'analyse, notamment dans la production de savoirs qui circulent publiquement dans les médias ou les sphères de la décision politique, les disciplines investies ne sont pas exposées de manière égale à la médiatisation²⁵. Voilà quels pourraient être les termes de notre entrée en matière dans cette deuxième section.

Les musulmans en Europe sont avant tout pensés comme s'inscrivant dans des espaces nationalement déterminés (notamment dans la lecture qui est faite des « modèles » allemands et français d'intégration dans la nationalité)²⁶. De puissants interdits, dont les effets d'aveuglement sur certaines questions sont forts, organisent les questions qui traversent le champ des études de l'islam et des musulmans d'Europe. En France, il n'est par exemple pas question de minorités²⁷, d'ethnicité²⁸. Le « fait religieux » (le culte, les pratiques, la foi) est une donnée marginale des travaux sur l'immigration, marqueur d'opposition de genres, de générations, de traditions, ou vecteur de politisation. Le croisement des disciplines ne s'opère pas, en tout cas dans les premiers moments de l'immigration. En France, une discipline, la science politique, domine et s'empare de l'objet religieux dans les années 1980-1990. Plusieurs études ont contribué à construire cette position dominante de la science politique et à favoriser les lectures en termes de politisation, d'organisation. Ainsi, depuis le début des années 1980, les grilles d'analyse de l'islam en France ont-elles avant tout été proposées et testées par la science politique comme contrepoids à l'hégémonie du projet de connaissance « orientaliste » pluridisciplinaire. Désolidariser l'islam de son statut de variable indépendante a ainsi permis d'inscrire la complexité des formes d'appartenance et d'identification religieuse parmi les populations musulmanes. Cet intérêt pour le religieux n'a pas systématiquement épousé les contours du débat public local. Fondamentalement, le projet de connaissance de l'islam et des musulmans se veut, en France, une incitation à penser la diversité, à engager le débat sur d'autres formes d'inscription dans des mobilisations « identitaires », à ne pas réduire le débat à une affaire de défenseurs de la République contre tenants du communautarisme²⁹. Comme ailleurs en Europe (Italie, Allemagne, Grande-Bretagne), la production du savoir sur les enjeux de l'implantation des populations de confession musulmane se pense, à cette époque, avant tout dans les espaces nationaux et, pour la plupart des travaux, dans une logique d'exposition principalement monographique³⁰. Le désintérêt pour une perspective comparée sur ce terrain domine jusqu'au milieu des années 1990. Se développe alors une tendance inverse, celle du recours à la comparaison « cumulative », principalement articulée autour de la spécificité des contextes, de la singularité des expériences et des histoires nationales.

C'est dans l'intervalle de ce changement que nous avons engagé nos recherches sur les associations islamiques turques, découvrant que la perspective ouverte en Allemagne était bien différente, majoritari-

rement centrée sur des perspectives d'anthropologie du religieux et relativement indifférente à une interprétation politique du religieux. La position du chercheur, à l'intersection de la formation particulière qu'il a reçue et de la spécificité du terrain auquel il est confronté (les acteurs de l'islam changent d'un pays à l'autre, le discours des sciences sociales sur l'objet aussi, tout comme la désignation lexicale est différente d'une langue à l'autre pour des situations *a priori* similaires), est un élément déterminant de l'analyse. De fait, le croisement ne se limite pas aux effets d'un regard d'étranger porté sur un contexte différent de celui du pays d'origine. Il s'incarne aussi dans les procédés de construction de l'objet dans des sites jusque-là inexplorés³¹, dans la mobilisation de concepts empruntés aux théories des relations internationales plus qu'à la sociologie ou à l'anthropologie des religions (cf. la réflexion sur l'islam en termes d'espace transnational). Le passage de la France en Allemagne révélera aussi la non-pertinence de la lecture communautariste appliquée à l'islam outre-Rhin, la nécessaire relativisation des effets de la laïcité dans un contexte où l'articulation entre religion et politique se pense davantage en termes de coopération que de séparation, une prudence quant à l'usage des catégories, notamment celle de sécularisation, d'institutionnalisation de l'islam, de part et d'autre du Rhin. Il y a dans le premier moment de la recherche comparée un besoin irrépressible de dresser le constat de la ressemblance : après tout, la chronologie de l'immigration turque en Allemagne n'est pas si distincte de celle des populations d'origine maghrébine vers la France. Certes, l'expérience coloniale n'est pas transposable comme cadre d'analyse outre-Rhin, mais les logiques de recrutement, la politique de contrôle puis de fermeture des frontières, les étapes du regroupement familial sont là pour compenser les différences de l'histoire. La distinction est par ailleurs toute trouvée entre l'islam en France et l'islam en Allemagne. Droit du sol *versus* droit du sang, tradition de la terre d'accueil et d'intégration contre modèle différentialiste et logique ethnique du droit de la nationalité : l'Allemagne à peine réunifiée se réveille raciste, les années 1990 sont celles des attentats et des violences xénophobes. Il serait donc logique de voir la « ghettoïsation » des populations d'origine étrangère en Allemagne³² s'opposer à la régulation républicaine des inégalités par la citoyenneté³³. Les deux idées de la nation ainsi distinguées se traduisent dans la réalité par deux droits de la nationalité différents pour ne pas dire divergents, deux conceptions du lien juridique attribuant droits et devoirs au citoyen. Parallèlement à cette supposée inexorabilité des divergences entre Allemagne et France sur les questions d'intégration, n'y

aurait-il donc aucun comportement intermédiaire entre le militantisme islamiste débouchant sur la violence ou l'exclusion, et l'acculturation à la société d'accueil ? L'histoire croisée intervient alors moins comme contrainte « cosmétique » imposée par tout travail sur le contemporain qui se traduit par la nécessité pour le chercheur de s'imposer à soi-même l'emploi d'outils qui lui permettront de penser la distance au temps des acteurs (histoire des concepts, des expériences politiques, etc.) que comme modalité de sélection d'échelles d'observation et de méthodes de recueil des données (la parole) qui vont favoriser la sortie de l'alternative France terre d'intégration *versus* Allemagne terre d'exclusion. L'histoire croisée est donc cette mise en perspective des différents temps qui se rencontrent dans tout phénomène contemporain sans être systématiquement convoqués par les disciplines à l'œuvre. L'introduction d'une temporalité n'est pas simple historicisation : il s'agit bien davantage d'une mise en contemporanéité de choses « absentes, disparues, imaginées » qui montrent que « l'histoire continue »³⁴, qui contribuent à une archéologie et fondent la prospective de toute recherche. C'est peut-être en cela que l'exercice d'histoire croisée nous semble plus adapté que la comparaison au traitement de notre objet. Tandis que les projets de comparaison travaillant la question de l'articulation entre culture et politique (dont le religieux peut être un élément central dans les sociétés dites musulmanes par exemple) débouchent fréquemment sur la consécration de variables spécifiques à chacun des cas limitant les montées en généralité³⁵, l'histoire croisée procède comme convocation en acte des temps courts et longs qui encadrent – explicitement ou non – l'expérience des acteurs de l'enquête³⁶. Les notions de culture politique, de transmission et de réinvention des traditions s'inscrivent ainsi très explicitement au rang des objets légitimes de l'histoire croisée, au-delà des comparaisons de descriptions situées et cadrées par le binôme ressemblances/dissémbances.

Ce détour par les disciplines comme « ordre social de la connaissance » permet de souligner la façon dont le transfert de connaissance d'une génération à l'autre est aussi formaté par des systèmes d'éducation où l'on enseigne une manière de voir l'objet et de construire les questionnements, où sont mis en place des réseaux qui contribuent dans un deuxième temps à valoriser les savoirs ainsi produits³⁷. Cette dynamique peut sembler s'apparenter à la mise en place d'écoles de pensée sans pour autant en avoir nécessairement les ambitions théoriques. Dans le cas de la recherche sur l'islam dans l'espace migratoire en France, la mise en place par la science politique de répertoires et de grilles d'analyse en termes de

« champ », de marché religieux, la priorité accordée aux enquêtes sur les structures organisées et sur l'islam visible des entrepreneurs identitaires s'appuient moins sur un projet théorique que sur une opération de croisements tâtonnants entre différents principes (nécessité du travail de terrain, apprentissage des langues des zones étudiées – arabe, turc, persan –, application de questionnements classiques de science politique à des objets jugés non « légitimes » – le religieux, les migrants –, restitution détaillée des enquêtes) reposant sur des intuitions heureuses. La mise en place d'une tradition exigeante de travail de terrain, de valorisation de l'enquête dans la construction d'une interprétation de science politique est une dimension essentielle des études de l'islam dans l'espace migratoire, dans un premier temps appliquée à la France, puis étendue à d'autres territoires européens, dont l'Allemagne. À rebours d'un orientalisme pris dans un rapport sacré aux textes, ce projet de formation et d'analyse de l'islam des immigrés veut redonner une légitimité à la parole des acteurs engagés dans des processus de socialisation inédits, dans des contextes où l'islam n'est pas la religion majoritaire. Dans une certaine mesure, la démarche initiale ne pense pas à organiser la diversité des modes individuels d'appropriation du religieux. Elle s'attache à valider la transposition pertinente d'une grille de lecture centrée sur la variable religieuse de scènes portant l'évidence du rapport à l'islam à des contextes dont elle est absente³⁸. Les matrices d'origine se dissolvent aujourd'hui dans des projets pluridisciplinaires, voire interdisciplinaires, désormais synonymes de créativité³⁹, de qualité, de renouvellement des problématiques et des pratiques de recherche. Elles sont aussi mises à l'épreuve du contemporain entendu ici au sens du temps des acteurs. L'actualisation des effets de l'histoire passe donc nécessairement par la détermination de méthodes qui vont permettre d'observer, de rendre compte et de comprendre cette opération de restitution des croisements historiques au cœur de l'objet autrement que par l'abstraction. L'histoire croisée définie en introduction comme dispositif d'analyse a reposé donc pour l'essentiel, dans notre démarche, sur la sélection de méthodes idoines, c'est-à-dire favorisant le centrage sur le moment du croisement, de l'intersection, de la confrontation entre régimes d'historicité – on pense ici en particulier aux rapports entre les espaces religieux internes en Turquie et en Allemagne, les États turc et allemand et les sociétés dans lesquelles les associations évoluent – et territoires (d'appartenance, de résidence, d'origine), au-delà des impératifs liés à l'une ou l'autre des disciplines, valorisant, au contraire, leur rencontre.

***Entre bricolage et intuition : le croisement des histoires,
des disciplines et des territoires***

Toute personne familière avec la sociologie des religions sait les difficultés qu'il y a à produire une conception du fait religieux qui permette des croisements de regards entre différentes cultures. Outre les fausses oppositions qui conduisent à des hypothèses erronées quant aux motivations, aux sens, aux effets du religieux, des difficultés d'interprétation se posent : à quel moment s'agit-il de religion ? À quel moment est-ce de l'engagement politique ? La distinction des phénomènes est délicate et a imposé une méthode de travail qui permette d'envisager ces multiples aspects sur le terrain. L'islam, nous dit Talal Asad, « n'est pas une structure sociale particulière, un assemblage hétérogène de croyances, artefacts, coutumes et morales. C'est une tradition⁴⁰ ». Une tradition discursive, c'est-à-dire composée de discours visant à informer des pratiquants sur ce qui est la forme correcte d'une pratique qui a en elle-même une histoire. Cette tradition inclut et se rattache aux textes fondateurs du Coran et des hadiths. Des discours qui s'appuient sur un passé, un futur en relation avec un présent. Il faut de nouveau souligner la spécificité du sujet « religion » pour comprendre les opérations implicites de croisements qui s'opèrent sans même que le chercheur en prenne conscience lorsqu'il propose une interprétation, choisit un concept, renvoie à un auteur ou un contexte. Afin de mettre en place une pragmatique de la recherche opérationnelle, essentiellement fondée sur une démarche inductive, nous avons choisi de privilégier les récits de vie et les biographies en ce qu'ils offrent un angle permettant d'aborder la question des entrelacements entre privé et public, pour observer les contradictions, les oppositions, les conflits entre les différentes positions occupées par les acteurs. De la même manière, nous avons toujours pris soin de procéder à des entretiens individuels, réguliers, plus ou moins longs, pas toujours construits, et à des rencontres collectives permettant de confronter les un(e)s aux autres et de repérer les équivoques, les désaccords dans leur réalisation concrète au cours de délibérations et de discussions parfois houleuses, toujours animées. Notre travail sur les jeunes femmes militantes d'une des associations islamiques représente peut-être le point le plus abouti de cette démarche. Peut-être aussi parce qu'il s'agit là d'une expérience concrète de recherche dans laquelle l'identité féminine de l'enquêtrice fut finalement la moins problématique⁴¹. Les acteurs étudiés traversent différents types de scènes,

côtoient des publics variés. L'unité biographique semble l'échelle la plus susceptible de livrer les éléments de discours et de pratiques les plus complets, les plus fidèles, les moins déformés par le prisme de l'engagement associatif. En outre, comment faire intervenir le contexte autrement que comme simple effet de scénographie extérieure aux enjeux travaillés ? Comment les acteurs font-ils sens du contexte ? Si celui-ci n'est pas qu'immanence, il s'agit d'en faire un élément central du dispositif d'analyse autrement que par référence passive à des institutions, des acteurs politiques, des dates clefs. Le contexte est producteur d'effets, détermine des positions et des discours particuliers. Il est le cadre de l'énonciation et de l'action, mais il est également partie prenante de ces mêmes pratiques.

Ces options de méthode ont contribué à penser la distance à l'objet et à éviter les écueils de l'orientalisation du regard. La banalisation de celui-ci a été élaborée à partir d'une méthode qui permette non de classer, de typologiser, mais davantage de souligner les complexités, les contradictions, les modes de transmission des gestes rituels et des savoirs, de poser la question de l'éducation et du mariage (du choix du conjoint), en se donnant les moyens de repérer, lorsque c'est possible, la gestion pratique par les acteurs de leurs propres énoncés. Travailler au plus près de l'objet invite à se perdre dans un fourmillement de détails qui ne prendront sens et cohérence qu'après l'expérience, déroutante, de la perte de soi dans l'univers des autres⁴². S'attacher au secondaire, faire le choix de la banalité, c'est aussi faire deux hypothèses. La première considère que groupes et individus peuvent être à l'origine du changement sans s'exclure l'un l'autre. La seconde soutient que le pointillisme de la méthode biographique permet aussi de rendre compte de la réalité. Le récit de vie n'est pas le reflet de la réalité, il ne reproduit pas le réel mais fournit des interprétations, projections, idéalizations, du non-dit, des oublis, des mensonges⁴³ qui s'emboîtent, permettant de reconstituer une figure multiforme. La reconstitution de l'ensemble est assurée par la chaîne des entretiens. Peu à peu se recompose l'ensemble du tableau, de sorte qu'émergent cohérences, incohérences, contradictions ou accords unanimes sans pour autant que les subjectivités individuelles ne soient flouées⁴⁴. Le sens de l'analyse des biographies n'apparaît donc que pour autant qu'on les contextualise, c'est-à-dire que l'on considère l'individu à l'origine du récit de vie comme unité de reformulation de la réalité sociale. Le récit de vie et la biographie ne se suffisent pas à eux-mêmes⁴⁵. Ce double mouvement du sujet au contexte, et réciproquement, crée l'originalité de la méthode tout autant que sa valeur heuristique et

son « efficacité » dans l'étude des comportements religieux des Turcs musulmans de Berlin. Ainsi, partant d'une approche monographique de l'islam turc à partir des trois associations les plus importantes, nous avons recomposé le cadre institutionnel pour descendre ensuite vers les « consommateurs », suivant ces sympathisants et militants dans leur quotidien, environnement familial, scolarité, univers professionnel, loisirs. Dans quelques cas, cela nous a conduite d'Allemagne en Turquie et retour.

Les questions soulevées par l'islam de l'immigration ne se réduisent cependant pas exclusivement à des questions de transposition de code de valeurs dans un environnement étranger et de leur acclimatation à ce nouveau contexte. Dans le cas qui nous occupe, il s'est agi d'analyser la continuité symbolique d'un référent religieux pour des individus évoluant dans un entre-deux culturel, mais aussi et surtout politique, donc social. Notre méthode de recherche fait donc intervenir simultanément trois espaces : un pôle issu de Turquie, composé des trois associations islamiques les plus importantes, toutes trois historiquement « produites » par les données politiques du pays d'origine ; un espace allemand de socialisation et d'expérience quotidienne, contexte politique et territorial produisant certaines contraintes au regard de ses « hôtes », enfin, à l'intersection de ces deux nébuleuses, les parcours individuels de musulmans soumis à la contradiction, la rupture, l'accommodement, la négociation ou encore le choix. « L'objet est ainsi construit en fonction d'une problématique de croisement dont il est le vecteur⁴⁶. » Dans les processus que nous avons observés, le religieux fournit des réservoirs d'action, des répertoires de sens et de légitimation mobilisables auprès de tout type de personnes, qu'il s'agisse des parents turcs, des pair(e)s, des coreligionnaires ou de l'administration allemande. Les actes de nos interlocuteurs se distinguent avant tout par la subjectivité à laquelle ils font appel. Démarches individuelles vers l'islam, les trajectoires rapportées ici ne sont pas un modèle, mais bien davantage une figure possible de l'intégration du sujet immigré en Allemagne⁴⁷. Ces personnes ont fait le choix du religieux, elles auraient pu aussi bien opter pour d'autres ressources identitaires. L'ethnicité recouvre des pluralités de formes et de modes d'identification dont le religieux n'est qu'un aspect parmi d'autres. La reformulation du lien à l'islam, différent de celui des primo-migrants, ne contrevient pas à des aspirations à la participation politique. À l'inverse, l'identité culturelle est une ressource qui peut permettre de formuler différemment une demande de participation politique, et non le signe intangible des effets de ségrégation produits par le contexte.

Le choix parallèle de descendre vers les consommateurs de l'offre d'islam a également déterminé la construction de nos hypothèses qui, progressivement, s'éloignaient des archétypes classiques faisant de l'Allemagne un simple pays produisant l'exclusion des étrangers résidant sur son sol et inscrivaient comme question centrale de notre agenda celle de la relation à un contexte de socialisation indirect, la Turquie. La complexité du cas allemand nous est apparue de plus en plus évidente à mesure que s'offrait à nous le paysage des itinéraires de vie, l'émergence d'individus. L'idée qui était la nôtre au départ était celle d'un islam se construisant en Allemagne dans un mouvement de repli identitaire fort, excluant toute forme de compromis et de participation avec la société d'accueil. Cette conjecture initiale avait été élaborée en corrélation avec l'idée d'un « modèle politique allemand » refusant l'intégration, exigeant l'assimilation (notamment en référence au code de la nationalité fermé et à la détermination dite ethnique de l'identité nationale) et en supposant une forte détermination transnationale autonomisante des enjeux liés à l'islam sur le sol allemand (c'est-à-dire une influence de la vie politique intérieure de la Turquie sur la vie des organisations islamiques turques installées en Allemagne). Notre premier « devoir épistémologique » consiste alors à se débarrasser d'un réflexe quasiment chauvin considérant que l'automatisme de la naturalisation est une garantie de l'intégration. Or, en recherchant l'islam turc d'aujourd'hui à partir du quotidien de ses porteurs, nous sommes parvenue à un constat, celui d'une nette dichotomie entre le réseau associatif turc tel qu'il avait été conçu (pour et par les primo-migrants) et tel qu'il avait évolué (dans une logique du provisoire), en puisant dans le transnational ses principales ressources. Ce déficit de légitimité (c'est ainsi que nous avons désigné le constat dressé) apparaît notamment à la faveur des enquêtes sur le sport et l'école, attestant que l'offre de religieux émanant des associations dans leur ensemble change à dater de la seconde moitié de la décennie 1980. L'islam se construit donc comme le produit d'une offre, celle des associations, et comme le résultat d'une pratique, celle des « consommateurs » croisant deux niveaux d'observation.

En travaillant les interactions d'un culte, l'islam, avec les pratiques sociales et l'environnement quotidien de ses croyants⁴⁸, l'identité religieuse n'apparaît plus isolément, mais en corrélation avec d'autres identités sociales, valorisant des événements du quotidien, mais faisant aussi appel aux lois et aux politiques publiques comme paramètres constitutifs de l'expérience. Le réseau des associations est, par exemple, extrêmement fragmenté en courants,

tendances, sensibilités politiques, croyances, liturgies, fidèles. Cette fragmentation s'accompagne aussi d'une différenciation et presque d'une répartition distributive des fonctions (production de lieux de culte, de lieux de formation, de scolarisation, de diffusion médiatique) entre les différents ensembles. Le changement d'échelle, opéré dans une optique de complémentarité des données et des interprétations, a donc permis une réflexion sur les historicités repérables dans des comportements dictés par des objectifs de représentation, de négociation de nature communautaire, mais aussi dictés par la croyance et la pratique de l'islam⁴⁹. La notion de régimes d'historicité, voire en fait de « modèles de temporalité », recouvre heureusement les dimensions connexes de ce travail. Nous reprenons ici à notre compte les remarques de Jacques Revel concernant la plasticité de cette notion, qui la définissent comme « le rapport – ou plutôt l'ensemble des rapports – qu'un acteur social ou une pratique sociale entretient avec le temps et, éventuellement, avec une histoire, ainsi que la manière dont ces rapports sont engagés dans un présent qui peut être celui de la mémoire mais tout autant celui de l'action⁵⁰ ». Cette notion de régime d'historicité soutient une hypothèse forte, celle de la contiguïté entre histoire des sociétés, d'un côté, et expérience sociale contemporaine des acteurs, de l'autre. Elle s'est concrètement accouplée, dans notre travail, à la notion de contiguïté des territoires et au recours à la notion de « transnational ».

La centralité de la notion de transnational est apparue progressivement comme la seule manière de restituer l'imbrication des scènes sur lesquelles interviennent les acteurs. Elle s'articule dans notre travail moins comme une relation transfrontalière, bilatérale ou de type diastolique, que comme espace favorisant la capitalisation de ressources matérielles ou symboliques, échappant au contrôle direct par les autorités turques ou allemandes, au sein duquel se mettent en place des connexions de type réticulaire élaborées par des acteurs non étatiques. Pluralité des arènes et des logiques, l'idée d'« espace transnational » restitue également la multiplicité des appartenances individuelles, les différentes échelles (locales, nationales, internationales) de la mobilisation, l'ubiquité des structures associatives (présentes sur plusieurs territoires sans y être forcément installées physiquement), les mécanismes d'accumulation de ressources et de capitaux en tout genre qui permettront ensuite l'accès à des positions politiques ou économiques dans l'un ou l'autre des espaces nationaux⁵¹. La variable transnationale pointe l'entrée en scène de nouveaux modes de communication, la fin de l'exclusivité du prisme étatique pour lire les

relations internationales, des changements importants dans le rapport au temps et à la distance, le dépassement du territoire et de ses frontières comme cadres de l'action. La notion d'espace transnational permet de penser simultanément des phénomènes sensibles, des processus sociaux dans leur coexistence et leur simultanéité, dans la contiguïté des territoires⁵². L'histoire croisée permet d'interpréter cette lecture en termes de transnational autrement que dans le sens restrictif de niveau ou échelle de lecture. Le transnational désigne la circulation dans l'espace migratoire des éléments structurants de la mobilisation des militants islamistes (les voix des électeurs, le matériel, les idées, les fonds, etc.). Il apparaît tout autant comme le produit d'un effet de composition né de la coïncidence des intérêts des deux États, allemand et turc, dans la gestion de l'islam. Sa mise en place se fait sur le mode de l'importation des répertoires d'action, du maintien d'une sensibilité à la vie politique du pays d'origine. Devant le choix possible entre différentes voies – celle de la monographie (suivre chacune des associations), de la démarche institutionnelle (l'islam dans la perspective du pays d'accueil), enfin des biographies –, nous avons pris le risque de croiser ces trois approches et de construire notre connaissance des jeunes musulmans comme un mouvement de l'organisation et des structures vers les consommateurs, acteurs de l'islam turc en et/ou d'Allemagne, d'où des méthodes de travail particulières (les biographies) et le recours au transnational pour décrire plus que pour expliquer des mobilités d'acteurs engagés. Partant de la description des trois associations les plus importantes, les considérant comme productrices de référents religieux et décidée à retracer leur histoire pour mieux saisir leur positionnement actuel, cette reconstitution nous a fait découvrir la dynamique transnationale à partir de laquelle les agents se sont donné les moyens de leur légitimité, ont capitalisé un certain nombre de ressources dans les deux pays (d'origine et d'accueil), dans un cadre institutionnel allemand particulier qui contribue par ailleurs à fortifier cette tendance. Le transnational est finalement moins un concept explicatif qu'une qualification qui permet de faire émerger un espace spécifique, relativement autonome, articulant les échelles locales, nationales, mettant en scène des réseaux d'acteurs entretenant des relations régulières.

Conclusion

La mise en œuvre d'une méthodologie qui aide à dépasser le constat de la différence (des cultures, des religions) et de la pluralité (des appartenances, des loyautés) contribue à dessiner les contours de cette complexité et à restituer simultanément les expériences à l'échelle d'individus engagés dans des actions collectives. Au final, ce travail sur une catégorie de musulmans vivant en Europe s'est avéré un travail sur ce que Jocelyne Dakhlia désigne fort justement comme la « non-différence⁵³ ». Il a consisté à penser la non-spécificité du religieux dans les montages identitaires, les choix d'engagement, les définitions de l'appartenance des militants associatifs de l'islam venu de Turquie en Allemagne. Dans le même temps, la posture de croisement des méthodes, des niveaux d'observation, des échelles, des contextes et des historicités, si elle est le résultat d'un processus d'adaptation à un terrain, d'acculturation à une « culture scientifique », devient aussi le seul programme intellectuel défendable face à la complexité des comportements observés. La centralité du transnational, son utilité descriptive, au final, sont les résultats plus ou moins directs de ce choix d'adopter une lecture en lacet des discours des musulmans rencontrés dans les associations, c'est-à-dire de prendre le parti de les suivre dans les contradictions de leurs itinéraires quotidiens (au travail, à l'école, sur les lieux de loisir et de détente, dans les moments rituels de la vie collective de la communauté de croyants et dans les moments festifs privés), de les mettre en situation, de questionner le lien générationnel, les rapports de genre, les représentations différenciées du contexte allemand. L'histoire croisée permet ainsi de penser les configurations relationnelles et leurs transformations et devient, en acte, la traduction empirique de ce qui souvent se contente d'être énoncé comme précaution épistémologique.

Situer ces éléments dans une historicité bien plus compréhensive que la perspective nationale, relier des biographies d'individus à des dates mobilisant des échelles différentes pour dégager des séquences qui s'imposent aux biographies et situer les autres acteurs étudiés dans le même moment sont quelques éléments du dispositif analytique de croisement qui s'est imposé peu à peu⁵⁴. Cet impératif de l'historicité ne se réduit pas à une simple perspective historique. Bien au-delà, c'est dans la mesure où il se construit dans des historicités entrecroisées que l'objet devient à son tour producteur d'histoire et fait sens. C'est aussi à partir de ce croisement d'historicités

que le questionnement des catégories devient, non plus un artifice méthodologique préalable et prudent, mais une évidence activement portée par les usages qu'en font les acteurs, à différents moments de leur itinéraire biographique, dans des contextes qui apposent toujours une signification particulière à des phénomènes ou des comportements pensés comme similaires, symétriques ou comparables.

NOTES

Je remercie Jocelyne Dakhli, Olivier Giraud et Bénédicte Zimmermann pour leur lecture attentive des différentes versions de ce texte et pour leurs commentaires.

1. Soutenue en 1997 à l'Institut d'études politiques, cette thèse de science politique a depuis été publiée sous le titre *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2001.

2. Jocelyne Dakhli, « La "culture nébuleuse" ou l'islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales HSS*, 2001, 56-6, p. 1177-1199, ici p. 1188.

3. Selon que la définition est plus ou moins serrée, on associe à cette notion l'idée de plusieurs histoires et d'un « croisement non spécifié », une configuration d'événements, des rapports plus ou moins intenses entre formations sociales, culturelles, politiques, enfin des pratiques intellectuelles, des manières de s'interroger sur l'interrelation complexe entre empirie et théorie. Voir la contribution de Michael Werner et Bénédicte Zimmermann à ce volume.

4. Lucette Valensi, « L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance : le cas des sociétés plurielles », *Annales HSS*, 2002, 57-1, p. 27-30, ici p. 28.

5. Nancy Green, « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales HSS*, 2002, 57-1, p. 127-144, ici p. 137.

6. Dans le chapitre introductif de leur ouvrage sur les mobilisations dans les sociétés musulmanes, Mounia Bennani et Olivier Filleule se détachent de cette vision dominante qui se concentre sur les mouvements religieux au détriment de toute autre espèce de mouvement social ou d'action collective. Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Filleule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2003.

7. Sur la surenchère des discours et la construction des expertises, voir Edward Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, 2^e éd., New York, Vintage, 1997.

8. Pierre Bourdieu, « Science, politique et sciences sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, mars 2002, 141-142, p. 9-12, ici p. 10.

9. Il ne s'agit pas là d'une spécificité de la recherche sur l'islam politique en France et en français, mais d'une dynamique repérable dans d'autres contextes nationaux, en particulier lors de crises ou d'événements à résonance internationale dont le 11 septembre 2001 est le paragon.

10. Danièle Hervieu-Léger, « De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche », in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (dir.), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 21-31, ici p. 22.

11. Fanny Colonna parle quant à elle des « convictions religieuses qui apparaissent généralement comme une variable indicible ». Fanny Colonna, « Un regard aveuglé.

Anticléricalisme par excès d'humanisme universaliste en Algérie », *Anthropologie et sociétés*, 1996, 20-2, p. 59-83, ici p. 61.

12. Id., « Islam in the French Sociology of Religion », *Economy and Society*, 1995, 14-2, p. 225-244.

13. Il faut immédiatement relativiser d'un contexte européen à l'autre : le turc et l'arabe ont des histoires bien distinctes parmi les populations immigrées en Allemagne et en France. Il s'agit simplement ici de souligner que ces langues dites « d'origine » sont devenues contournables pour ce qui concerne les questions de l'organisation du culte dans les espaces publics de résidence. Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'arabe n'est plus la langue de l'islam, mais que le français, l'anglais et quelquefois l'allemand le deviennent.

14. L'édition originale est publiée en 1978 et traduite en français sous le titre *L'Orientalisme. Comment l'Orient est créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980, nouvelle éd. augmentée, 1997. D'autres travaux du même auteur sont ensuite venus compléter la réflexion commencée en 1978. On citera par exemple (il s'agit des traductions en français), *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Le Seuil, 1996, et plus récemment, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000.

15. Les commentateurs critiques de Said dénonceront par la suite en particulier la représentation monolithique et inchangée dans le temps des auteurs, surtout des écrivains, à partir desquels il travaille.

16. Même si, finalement, peu d'auteurs ont poussé jusqu'à son terme la réflexion sur les effets de l'expérience coloniale sur l'espace migratoire en général, sur la perception de l'islam et des musulmans en France plus spécifiquement. Voir Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997, en particulier p. 38-39; Rémy Leveau et Khadidja Mohsen-Finan, « France-Allemagne : nouvelles perspectives, identités et sociétés », in R. Leveau, K. Mohsen-Finan et C. Wihtol de Wenden (dir.), *Islam en France et en Allemagne. Identité et citoyenneté*, Paris, La Documentation française, 2001, p. 9-15.

17. Les attaques du 11 septembre 2001 ont réactualisé ces questionnements concernant la fascination pour l'islam et les ambiguïtés, amours, haines des chercheurs spécialistes des aires culturelles (*area studies*). Steven Heydemann, « Defending the Discipline », *Journal of Democracy*, juillet 2002, 13-3, p. 102-108.

18. Nancy Green, « Religion et ethnicité », *loc. cit.*, et son classique « L'histoire comparative et le champ des études migratoires », *Annales ESC*, 1990, 44-6, p. 1335-1350.

19. Sally Humphreys parle à ce propos des *cultures of scholarship*. Voir Sally Humphreys (dir.), *Cultures of Scholarship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997.

20. Peter Haas, *Knowledge, Power, and International Policy Coordination*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1997.

21. Alain Roussillon, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, août-septembre 2001, p. 93-115.

22. Valérie Amiraux et Daniel Cefaï, « Engagements problématiques, situations limites », *Cultures et conflits*, 2002, 3, p. 15-48.

23. Nous retenons ici deux tendances qui nous semblent illustrer ce « moment réflexif » des disciplines de sciences sociales en France et qui se traduisent, d'un côté, par l'apparition de plusieurs propositions collectives, publiées ou non, de penser les « risques du métier » et les enjeux de l'engagement pour le chercheur exposé à des terrains ou des sujets particulièrement sensibles et, de l'autre, par un regain d'intérêt pour les questions d'expertise et de « recherche action ».

24. Il conviendrait de préciser plus longuement les distinctions à opérer entre les notions de pluridisciplinarité (addition de points de vue, juxtaposition), d'interdisciplinarité (articulation de savoirs entraînant des réorganisations partielles des champs théoriques en présence), de transdisciplinarité (processus d'intégration des disci-

plines). Voir Denys de Béchillon, « La notion de transdisciplinarité », *Guerre et paix entre les sciences, Revue du Mauss*, 1997, 2^e semestre, n° 10, p. 185-200.

25. Le constat de la domination de la discipline des politistes ne se limite pas au champ des études de l'islam dans l'espace migratoire : « La science politique s'est taillé la part du lion, au grand dam des historiens ou des anthropologues, dont les travaux n'apparaissent pas aussi pertinents ou malléables, efficaces lorsqu'on les somrait de répondre aux interrogations les plus pressantes de cette actualité. » Jocelyne Dakhlia, « La "culture nébuleuse"... », *loc. cit.*, p. 1178. L'hégémonie de la science politique est de surcroît ambivalente. Elle procède d'avantage d'un « affichage de compétences » et découle du très fort lien, parfois personnel, avec certaines institutions et d'une familiarité avec leur langage. Ce point a été par ailleurs développé par Olivier Roy, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », *Esprit*, août-septembre 2001, p. 116-138.

26. On pense par exemple à Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, 1991, et *La Communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994 ; Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négociier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1996. Une exception notable dans cette perspective comparée France-Allemagne : Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset, 2002, en particulier p. 187-209.

27. Didier Lapeyronnie (dir.), *L'Individu et les Minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, PUF, 1993.

28. « Le mot est en France porteur de fantasmes liés à l'image repoussoir d'un "modèle américain" qui promeut l'existence des groupes ethniques et leur constitution en forces politiques au sein de la Nation. Il évoque irrésistiblement le spectre d'un "communautarisme ethnique" en tout opposé à la tradition nationale française qui fonde la démocratie sur le lien direct, non médiatisé par des groupes, entre le citoyen et l'État. » Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 17.

29. Plusieurs livres peuvent être cités qui incarnent ce projet de « banalisation » du religieux des musulmans ; nous ne mentionnerons que l'un d'entre eux, qu'il nous semble d'autant plus indispensable de citer au regard de l'actualité qui entoure la rédaction de ce chapitre : Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

30. Nombreux sont les volumes collectifs qui, dès la seconde moitié des années 1980, tentent de mettre en commun des contributions de chercheurs travaillant sur l'islam dans différents contextes européens, sans jamais parvenir à produire autre chose que des agrégations de monographies plus ou moins réussies, et utilisant souvent comme critères de classement des communications la distinction entre État (régulation par le droit, institutionnalisation, représentation officielle du culte) et sociétés (les lieux de culte, les associations, les relations hommes/femmes). Parmi les « bibles » qui pavent les quinze dernières années de littérature en sciences sociales sur l'islam, on citera par exemple Gerd Nonneman, Tim Niblock et Bogdan Szajkowski (dir.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading, UK Ithaca Press, 1996 ; Steven Vertovec et Ceri Peach (dir.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, London, UCL Press, 1997 ; Wasif Shadid et Sjoert Van Koningsveld (dir.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, Pharos, 1996. Parmi les premières tentatives réussies de contournement de ce biais cumulatif, on citera celle de Felice Dassetto (dir.), *Paroles musulmanes – Muslim Words*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, autour de la question du rapport individu/société dans le monde musulman, et celle de Jorgen Nielsen et Stefano Allievi (dir.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leyde, E. J. Brill, 2003.

31. En Europe, les sites où observer les pratiques, les rites religieux et les manifes-

tations d'appartenance à l'islam ne se limitent plus aux salles de prière et aux mosquées, les ateliers d'usine ou des locaux de réunion syndicale devenant tout aussi légitimes.

32. Voir Ayse Caglar, « Hyphenated Identities and the Limits of "Culture" », in Tariq Modood et Pnina Werbner (dir.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, Londres, Zed Books, 1997, p. 169-185.

33. L'opposition n'est évidemment pas si caricaturale mais elle est structurante des travaux comparatifs, notamment de ceux prenant pour espace référentiel le cadre national.

34. Jean Bazin, « Science des mœurs et description de l'action », *Actualités du contemporain*, Paris, Le Seuil (*Le Genre humain*, 35), 2000, p. 33-58.

35. Plusieurs textes pointent ces limites appliquées aux terrains moyen-orientaux. On citera par exemple Steven Heydemann, « War, Institutions, and Social Change in the Middle-East », in Steven Heydemann (dir.), *War, Institutions, and Social Change in the Middle-East*, Berkeley, California University Press, 2000, p. 1-30; Lila Abu Lughod, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », *Annual Review of Anthropology*, 1989, 18, p. 267-306; Mark Tessler (dir.), *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

36. On pense à l'histoire de la laïcité en Turquie, à la notion d'islam « orthodoxe » produite par le régime kémaliste, aux effets des principes juridiques cadrant la régulation du lien État/religion en Allemagne, à l'investissement par les musulmans des répertoires de revendications en termes de « droits fondamentaux », « lutte contre la discrimination », rendus possibles, entre autres, par le droit communautaire et des institutions comme la Cour européenne des droits de l'homme.

37. Peter Weingart et Nico Stehr (dir.), *Practising Interdisciplinarity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

38. Ce recours à des pratiques d'enquête ethnographique par la science politique dans les années 1980-1990 rappelle l'analyse proposée par Talal Asad plaçant en miroir l'omission de la parole des acteurs et la volonté des chercheurs de rendre une diversité complexe intelligible et unifiée. « Pour Geertz comme pour Gellner, la schématisation de l'islam comme drame d'une religiosité exprimant le pouvoir est obtenue par omission des discours indigènes, et par une assimilation de tout comportement islamique en un geste lisible. » Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Occasional Papers Series, 1986, p. 9.

39. Cette idée que l'innovation en sciences sociales se fait plutôt dans le croisement des disciplines en relation avec un double processus de fragmentation est développée par Dogan et Pahre pour argumenter contre la notion même d'interdisciplinarité et lui préférer celle d'*hybridation*. C'est dans son applicabilité limitée qu'un concept se définit et prend sa valeur. Parlant des *area studies*, ils expliquent comment à chaque aire géographique correspond un pot-pourri de spécialistes qui se contentent d'avoir un territoire en commun. La notion de discipline reste pour eux avant tout une question administrative, et l'interdisciplinarité une stratégie de recherche. Dogan Mattei et Robert Pahre, *Creative Marginality*, Boulder, Westview, 1990.

40. Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, *op. cit.*, p. 14.

41. Ce qui ne signifie pas que la polémique ne se soit pas engagée à diverses reprises, notamment autour des positions féministes, des relations hommes/femmes, des rapports d'inégalité dans le monde du travail, de l'expérience de la violence conjugale ou du fait de porter ou non le foulard.

42. L'ajustement par le chercheur des rythmes de sa vie privée, de la sociabilité et des loisirs, aux temps de l'enquête (par exemple au moment du ramadan) est peut-être un des exemples les plus pertinents. Période toujours fructueuse de recherche car l'expérience collective du moment, les dimensions festives de la célébration de la rupture du jeûne, les occasions de rencontre démultipliées invitent naturellement à l'intensification des rythmes de l'enquête.

43. La biographie est le compte rendu d'un procès, non d'un état. Dans le recueil des représentations et l'observation des pratiques (et des interprétations qu'en donne le sujet), nous obtenons la représentation que le sujet s'en fait.

44. Carlo Ginzburg et Carlo Poni, « La micro-histoire », *Le Débat*, 1980, 6, p. 133-136.

45. Cherchant à justifier la valeur épistémologique des histoires de vie, Franco Ferrarotti précise que c'est la raison dialectique (le collectif et le singulier s'éclairent l'un l'autre) qui en fonde la pertinence. « Nous devons chercher les fondements épistémologiques de la méthode biographique [...] dans une raison dialectique capable de comprendre la *praxis* synthétique réciproque qui régit l'interaction entre l'individu et un système social. » Franco Ferrarotti, « On the Autonomy of the Biographical Method », in Daniel Bertaux (dir.), *Biography and Society*, Beverly Hills, Sage, 1987, p. 19-27, ici p. 20.

46. Cf. le texte de Michael Werner et Bénédicte Zimmermann dans cet ouvrage.

47. Ces interprétations se retrouvent dans d'autres travaux, comme ceux de Nikola Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 2002, d'Isabelle Rigoni, *Mobilisations et enjeux des migrations de Turquie en Europe de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, 2001, ou d'Élise Massicard, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne*, doctorat de science politique, Institut d'études politiques, Paris, 2002.

48. Nous nous référons ici à « ce qui est vécu comme familier, voire maîtrisable par des acteurs individuels, à partir des contraintes des espaces-temps immédiats. Le contenu de cette vie quotidienne va donc différer d'après les positions sociales ». Jean Rémy, « Vie quotidienne, production de valeurs et religion », *Social Compass*, 1982, XXIX-4, p. 267-281, ici p. 268.

49. En outre, la connaissance des subtilités du milieu associatif se justifie pour autant que, « en établissant une histoire des associations, le chercheur tente de construire le "stock de connaissance" que les membres de l'organisation prennent pour acquis au quotidien ». Norman K. Denzin, « The Interactionist Study of Social Organisation: A Note on Method », in Daniel Bertaux (dir.), *Biography and Society*, *op. cit.*, p. 159.

50. Jacques Revel, « Pratiques du contemporain et régimes d'historicité », in *Actualités du contemporain*, *op. cit.*, p. 13-20, ici p. 16.

51. Pour plus de développements sur ces questions, voir Valérie Amiraux, « Turkish Political Islam and Europe: Story of an Opportunistic Intimacy », in Jorgen Nielsen et Stefano Allievi (dir.), *Muslim Networks...*, *op. cit.*, p. 146-169, « Unexpected Biographies: De-Constructing the Welfare State », in Michael Bommes et Andrew Geddes (dir.), *Immigration and the Welfare. Challenging the Borders of the Welfare State*, Londres, Routledge, 2000, p. 227-247, et « Les limites du transnational comme espace de mobilisation », *Les Anonymes de la mondialisation, Cultures & Conflits*, septembre 1999, 33-34, p. 25-50.

52. Valérie Amiraux, « Les limites du transnational comme espace de mobilisation », *loc. cit.*

53. Jocelyne Dakhlia, « La "culture nébuleuse" ... », *loc. cit.*

54. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1996, p. 36-44.

SOUS LA DIRECTION DE MICHAEL WERNER
ET DE BÉNÉDICTE ZIMMERMANN

DE LA COMPARAISON À L'HISTOIRE CROISÉE

VALÉRIE AMIRAUX
SEBASTIAN CONRAD
ALEXANDRE ESCUDIER
HEIDRUN FRIESE
CHRISTINE LEBEAU
NICOLAS MARIOT
KAPIL RAJ
JAY ROWELL
MICHAEL WERNER
BÉNÉDICTE ZIMMERMANN

Né de la démarche volontaire de chercheurs issus d'horizons différents, ce volume résulte d'un croisement de disciplines dans les sciences sociales.

L'histoire croisée propose une nouvelle approche interdisciplinaire se nourrissant du comparatisme. Envisagée sous cet angle, elle trace des pistes inédites pour une Europe qui refuse de se réduire à la somme de ses histoires nationales. Ce volume contribue ainsi à l'écriture d'une histoire européenne transnationale ouverte sur l'avenir.

Une telle perspective se fonde sur un réseau d'interrelations dynamiques. Ainsi, comment construire aujourd'hui, en Europe, notamment entre l'Allemagne et la Turquie, un objet « islam » transnational ?

À chaque époque il faut reconsidérer la position du savant, intégrer les effets du moment historique dans l'analyse du chercheur. Mais comment conjuguer métissage et hybridation, jeux d'échelles, comparaison et variations d'angle, sans s'égarer dans un relativisme postmoderne ? Tel est sans doute l'un des fils rouges reliant l'ensemble des problèmes soulevés par ce volume.

Au-delà des sciences historiques, les auteurs, réunis par Michael Werner et Bénédicte Zimmermann, incitent l'ensemble des sciences sociales à de nouvelles exigences réflexives : repenser des objets, jadis conçus comme nationaux, à l'aune de l'histoire croisée.

Seuil

Le genre humain

Revue semestrielle publiée avec le concours de
l'École des hautes études en sciences sociales,
de la Maison des sciences de l'homme
et du Centre national du livre.



Couverture : projet de tapis par Gunta Stolzl (1920-1922)
© Bauhaus Archiv Berlin.
ISBN : 2-02-062885-6
Imprimé en France 4.04
15 €