

Valérie AMIRAUX

Jeunes musulmanes turques d'Allemagne Voix et voies de l'individuation

Articulé autour d'un réseau fragmenté d'associations liées à la Turquie, géré sur la base des opportunités offertes par le contexte d'accueil, l'islam turc hérite en Allemagne, comme ailleurs en Europe, de la particularité d'une configuration, celle qui fait de l'énonciation de soi comme musulman une affaire de choix individuel et non une évidence soutenue par le contexte. La Turquie, patrie de la majorité des musulmans Outre-Rhin, relativise l'idée que dans le pays d'origine l'identité religieuse s'incarne dans des institutions, des références culturelles et jouit d'une légitimité d'être plus grande que dans la société d'accueil. À bien des égards, l'Allemagne agit comme structure d'opportunité politique pour des revendications culturelles et politiques difficiles en Turquie. Vivre sa foi de musulman en Europe procède en fait d'un changement d'échelle, d'un déplacement du « référentiel », du collectif vers l'individuel¹. Ce changement de référentiel est lié à l'énonciation de la foi dans un contexte particulier, et à ses conséquences en matière de participation politique, de dilution des identités, d'absence d'éléments de coercition et d'autorités religieuses énonçant légitimement la norme².

La situation des jeunes musulmanes turques reflète elle aussi cette autonomisation du choix, ce processus d'individuation, conçu moins comme l'opposition d'un individu à une supposée communauté ou société, que comme une construction d'un

1. Sur la notion de référentiel, voir Muller et Jobert, 1987, pp. 63 *sq.*

2. Roy, 1998.

mode d'être individuellement musulmane. Par le biais de stratégies « bricolées » dans une alternance de refus du réel et de composition avec certaines de ses données, elles se positionnent dans un champ ethnico-religieux dont l'« islam imaginaire » est le liant. L'observation de l'expérience quotidienne d'un échantillon précis de jeunes Turques musulmanes vivant à Berlin, impliquées dans un militantisme associatif turco-islamique, permet de revenir sur les voix entendues et voies empruntées par les acteurs pour se construire des moyens de participation, dans des secteurs variés, sans renoncement à la revendication d'une identité religieuse³.

Différentes ressources et sources facilitent le mouvement d'individuation et d'autonomisation, notamment vis-à-vis d'une formalisation communautaire du lien religieux⁴. La configuration « immigration », la socialisation associative ne sont pas étrangères à cette évolution. L'environnement immédiat fournit des repères et opportunités différents de ceux que la Turquie propose, en particulier en ce qui concerne la visibilité de l'appartenance religieuse. À cela s'ajoute la distinction produite par l'effet de génération. Les femmes de la deuxième et troisième générations, comme celles que nous avons rencontrées, travaillent à obtenir des intérêts spécifiques, sexués, pour une plus grande autonomie et un plus large contrôle de leur cadre de vie⁵. Face aux aînés, elles se font médiateurs, inventant les termes dans lesquels se pensent leur appartenance et leur position dans la communauté d'origine et hors d'elle, réinterprétant un legs dont on ne leur a pas systématiquement donné le sens. Le discours sur le port du voile s'avère ainsi un élément fondamental de l'entreprise de distinction des mères, de réappropriation d'un emblème du groupe et de restitution de son sens. Le mariage, éventuelle occasion de sortie du groupe d'origine, est une autre occasion d'observer l'utilisation d'un argumentaire religieux dans la négociation de sa position d'individu.

S'énoncer musulmane

Savoir ce que représente l'islam pour les jeunes femmes de l'échantillon, ce que signifie être musulmane dans la société allemande, sont des demandes délicates qui touchent leur définition du sacré, de l'autorité morale et, implicitement, de la fonction du religieux, enfin de leur engagement dans le pays de résidence. Les réponses vont de l'étonnement à la passivité de la référence à la filiation : toutes se présentent au cours des entretiens comme musulmanes de naissance⁶.

La religion se vit d'abord comme une pratique, une série de devoirs et de codes à respecter le plus scrupuleusement possible.

3. Au moment des entretiens réalisés entre janvier 1993 et février 1996, la vingtaine de jeunes femmes interrogées ont entre dix-neuf et vingt-neuf ans. Nées ou arrivées très jeunes en Allemagne, bilingues, elles sont toutes impliquées dans une activité associative islamique liée à l'*Avrupa Millî Görüş Teşkilatları* (AMGT), connu comme *Millî Görüş*, proche de l'ancien parti islamiste d'Erbakan.

4. Portes et Sensenbrenner, 1993.

5. Wilpert, 1992.

6. « Musulmanes par éducation et filiation », l'expression est de C. Lacoste-Dujardin [1992, p. 65] : « Je suis née musulmane. Si j'étais née et si j'étais venue à l'islam plus tard, alors on doit se poser des questions sur le contenu de la chose parce qu'on est en situation de choix. Mais, Dieu merci, je suis née musulmane ». (A.).

Vivre comme un musulman, c'est prier cinq fois par jour, dire la *shahāda*, jeûner, faire le pèlerinage une fois par an si on est riche, et la *zakāt*. Je fais tout ça, en plus, en tant que femme, je porte le voile, je ne contredis pas mon mari, sauf s'il ne fait pas ce qu'il faut. Je dois être une bonne épouse. (H.).

Ce minimum qu'un(e) musulman(e) pratiquant(e) doit faire est soutenu, voire facilité, par l'environnement immédiat. On s'accommode ainsi « parfaitement » de l'Allemagne pour pratiquer. Le Ramadan, occasion de reconstruction de la convivialité traditionnelle, est suivi à la lettre dès la puberté, même pendant les examens universitaires. Y. et G. ont ainsi organisé leur temps de révision des épreuves de médecine pendant le Ramadan 1996.

On travaille la nuit. On rompt le jeûne, puis on travaille jusqu'à minuit, là on mange et travaille jusqu'au lever du soleil. On se couche après le petit-déjeuner et la prière, vers sept heures. Le plus dur, c'est d'arriver à dormir jusqu'à quatorze heures au moins, sinon on ne tient pas la nuit.

La définition de soi comme musulmane repose donc, avant toute interprétation des textes, sur le respect des cinq piliers de l'islam, en particulier la prière et le jeûne. La matérialisation de son *credo* est facilitée par la résidence en Allemagne, par opposition à la Turquie.

Je vis mieux l'islam ici qu'en Turquie. Là-bas, on se demande où sont les musulmans. Ici, on peut porter le voile comme on veut, prier où on veut, nous faisons ce que nous voulons. (P.)

L'allusion à la Turquie se fait critique en relation avec l'illégitimité du religieux dans l'espace public, aux difficultés rencontrées par celles qui portent le voile et à l'occidentalisation du vêtement⁷. En revanche, le « ici » désignant l'Allemagne réfère très directement à l'espace de liberté religieuse publiquement et constitutionnellement reconnu. Derrière la simplicité apparente de la comparaison, c'est toute l'autonomie du sujet, l'articulation entre espaces privé et public qui se mesure.

C'est plus facile de vivre ici comme musulman. [...] en Turquie, ... en tant que musulmane, je peux seulement travailler comme femme au foyer. Et ça je ne le voudrais pour rien au monde. (A.)

Si la pratique – élément d'identification du bon musulman par rapport au mauvais – est le symptôme le plus fort de la représentation de leur religion que donnent ces jeunes femmes⁸, la stricte observance des préceptes n'est pas aussi automatique que la filiation dont elles se réclament le laisse supposer.

7. L'instrumentalisation de la religion marque toute l'histoire républicaine turque qui s'invente un adversaire à sa mesure, instrumentalisant l'islam notamment en monopolisant la représentation spirituelle par le biais du secrétariat d'État aux Affaires religieuses [Bozarslan, 1996, pp. 5-16].

8. Concernant les musulmans, Jonker [1998] propose d'utiliser le terme de *Lebensführung* en référence au terme wébérien indiquant l'ensemble des comportements pratiques, au lieu d'orthopraxie.

Car il y a des gens qui te diront « je suis musulman », mais qui ne pratiquent pas, ne connaissent rien. Et je ne veux pas épouser quelqu'un comme ça. [...] Je veux épouser quelqu'un qui a connu ça depuis le début, depuis son enfance, qui a grandi avec. Qui a appris à connaître l'islam exactement comme moi. (C.)

Certaines avouent ainsi avoir respecté de loin les piliers, le port du voile, ou même avoir à un moment douté.

[...] Ce sont mes parents qui nous ont enseigné l'islam. À partir du moment où j'ai eu quinze ans on m'a fait lire le Coran, et il a fallu que je porte un voile. Ça a été dur au début d'accepter ça sans vraiment le comprendre. En même temps comme j'ai grandi dans ce cercle, dans cet environnement, j'ai fait comme les autres. Mais tout de même c'était dur. (S.)

Les offres religieuses des différentes associations interviennent à ce moment-là, en tant qu'espaces protégés, respectant la non-mixité et perpétuant la pratique. L'éducation religieuse des enfants (en particulier des filles) ne pouvant être accomplie en intégralité dans le cadre familial, elle se poursuit dans l'espace « communautaire » associatif, là où les individus construisent leur rapport à la religion.

Mon père est très religieux, très pratiquant. Il a enseigné un peu la religion à mes frères. Vers douze ans, j'ai appris la prière. Mais mon père ne s'occupe pas spécialement de moi pour la religion. (H.)

Le relais entre les parents et les structures associatives se fait sur la base de cette difficulté à transmettre codes et pratiques, rites et symboles, au-delà de la simple reproduction. La distance entre la capacité des parents à se faire les légataires du message religieux et un environnement social dénué d'institutions et de référents islamiques impose l'association comme relais indispensable du maintien de la lignée des croyants.

Des relais aux ressources

L'offre d'islam s'est adaptée aux évolutions de la clientèle musulmane partout en Europe. La dynamique générationnelle interpelle en effet les gestionnaires des biens de salut et des lieux où se fait la transmission du capital religieux, et concerne aussi les jeunes musulmanes. Non seulement le réseau associatif s'est mobilisé pour toucher les croyantes – l'investissement dans le personnel féminin est un bon indicateur des recherches d'identification d'une clientèle en mutation –, mais les propositions se sont également affinées, tenant compte de l'émergence d'une catégorie de personnes distincte des mères de la première génération, qui prend en charge la gestion de ses propres intérêts, et rompt avec l'isolement en jouant de ses compétences spécifiques.

L'entrée des jeunes filles dans le milieu associatif est d'abord un choix des parents, une histoire de famille. Les filles suivent leurs frères souvent pour des raisons de proximité. D'autres héritent des préférences religieuses et politiques de leurs parents. Alors seulement se construisent éventuellement un désir personnel et une

demande, rejoignant des enjeux plus larges tout en satisfaisant les ambitions personnelles d'efficacité, de responsabilité, d'autorité, d'une mobilisation des femmes pour leurs propres intérêts. Le groupe de nos interlocutrices, toutes impliquées dans une activité associative, a finalisé la communauté d'expérience qui les unit en montant des activités pour des femmes par des femmes⁹. À partir de liens informels se sont alors bâtis de véritables réseaux de solidarité féminins.

Notre travail dans l'association, c'est aussi ça : apporter les moyens de lutter, les arguments contre. Je sais que nous sommes une minorité de femmes par exemple à parler comme je parle. Mais notre but, c'est de rallier un maximum de gens à ce à quoi nous croyons. (S.)

La mise en place de réseaux participe de l'accumulation de ressources dont le capital social se nourrit, facilitant actions et décisions¹⁰. Dans la négociation avec la communauté d'origine, ils jouent un rôle-clé, associés aux structures d'opportunités propres au contexte allemand.

Les associations, espace de socialisation contrôlé, et leurs membres bénéficient ainsi de la localisation en Allemagne. Renforcés par une transplantation qui pluralise les codifications, les mécanismes de contrôle quittent les enveloppes classiques (famille élargie, quartier), pour d'autres non moins efficaces. La famille, décrite par nos interlocutrices comme la plus importante des institutions, perd ainsi certaines de ses fonctions (économique, sociale, politique, religieuse, éducative) ou, plus exactement, en délègue la responsabilité à d'autres structures¹¹. La variable religieuse joue un rôle non négligeable dans cette substitution. L'engouement des parents des jeunes filles interrogées pour les associations islamiques, espaces protégés, l'atteste et se substitue aux moyens de contrôle plus traditionnels.

En Allemagne, on peut se déplacer comme on veut, courir, bouger. Au pays, c'est comme si derrière chaque arbre, chaque mur, quelqu'un te surveillait systématiquement et disait ensuite : « tiens, la fille machin, je l'ai vue à tel endroit, elle faisait ça et ça » [...] En général, mon père se contente de me poser des questions sur mes amies, mes relations, les gens qui téléphonent pour moi à la maison. (H.)

L'association, et la socialisation qui en découle, sont alors détournées par les jeunes femmes pour leur propre bénéfice et deviennent des sources de pouvoir sur l'expérience qu'elles sont en train de vivre. Sortir de la maison n'est plus un problème dès lors que les excursions se font dans le cadre de l'association religieuse,

9. « Nous nous sommes dit que pour être cohérentes avec notre envie de vivre l'islam, il fallait monter une association. [...] En accord avec d'autres femmes dont M. Dans notre cadre d'action, nous ne voulions pas et ne pouvions pas mêler politique et islam. Pour la crèche et l'Islam Kolleg par exemple, notre seul objectif est d'éduquer les enfants selon l'islam ou du moins en leur donnant la connaissance de l'islam. Et ça marche : il y a maintenant deux jardins d'enfants et bientôt un troisième à Berlin ». (S.).

10. Le capital social correspond à la capacité de l'acteur à mobiliser des ressources sur demande [Portes, 1995, pp. 12-13].

11. La migration n'implique pas nécessairement la disparition de la matrice patriarcale dans l'organisation familiale. Bien au contraire, en France, dans les familles de l'immigration turque, le modèle patriarcal se renforce, parallèlement à la forte normativité qui régit les relations hommes/femmes et l'influence de la belle-famille [Bozarslan et Salom, 1992].

garantie pour les parents du caractère *halâl* de l'espace dans lequel évoluent leurs filles. Le réseau d'amies rencontrées dans le milieu associatif est en soi une source de confiance pour des parents relativement permissifs et une ressource pour les jeunes filles. Si l'« enfer ce peut être les autres », certains se reposent sur leurs filles qui trouvent, dans le réseau, le moyen d'obtenir des permissions et d'éviter le conflit. Il s'agit d'ailleurs bien souvent des domiciles des unes et des autres, plus que les salles des associations ou de prière. La fréquentation de la mosquée est de fait très irrégulière¹². Détachée de la valeur strictement spirituelle liée aux activités qui s'y déroulent, devenue repère de sociabilité, la mosquée se sécularise au sens où nos interlocutrices la soustraient à son autorité et à sa fonction religieuses, ce qui est loin d'être le propre de l'islam : on se rend à la mosquée comme d'autres vont à la messe, par habitude, pour retrouver des amies¹³.

Ce qui se fait dans le cadre légitimé par la référence religieuse n'est donc pas questionné par les parents. Cette confiance permet à nos interlocutrices une socialisation autonome, chacune étant en quelque sorte la garantie de la liberté de l'autre, sa légitimité au regard des parents et d'une fratrie masculine qui intervient peu dans ce milieu féminin. L'entre-soi de la socialisation islamico-turque, *via* l'association, est une ressource utilisée pour négocier les plages de liberté et notamment des sorties. La bénédiction paternelle sanctionne alors non pas tant la nature des activités de leurs enfants que celle de l'espace social dans lequel elles évoluent. À vingt et un ans, Y. vit seule à Francfort, loin de ses parents, et reconnaît que la confiance de ceux-ci est indirectement le fait de ses activités religieuses au sein d'une association dont son père est membre. Les activités proposées par les associations (théâtre, cinéma, sport) ne sont pas contrôlées en tant que telles. Les jeunes femmes connues dans cet espace sont reçues par la famille et peuvent inviter à leur tour, sans aucune forme particulière de restrictions. S'assurer de l'environnement *halâl* revient à confirmer la rectitude des actes de son propre enfant. R. souligne que son père ne « contrôle plus que ça de toutes façons ». Les parents délèguent pour ainsi dire ce contrôle de la frontière à l'intérieur de laquelle évoluent leurs filles (ce qui peut être fait/ce qui ne le peut pas, qui entre/qui n'entre pas) à la valeur qu'ils allouent à cette socialisation par le religieux.

Sur le plan de la foi, fréquenter les associations ne donne pas nécessairement lieu à des attitudes militantes, mais aide à fixer, voire convertir, activer des attitudes. Le Coran, enseigné dans les cours, fonde ainsi la découverte livresque d'une religion jusque-là expérimentée dans le giron familial¹⁴.

Après avoir lu, j'ai su et j'ai pu faire ce que je faisais déjà (se voiler, prier, jeûner) mais en lui donnant un autre sens plus fort et plus fier. (M.)

12. Ce n'est pas faute de salle réservée, l'ensemble des salles de prière fréquentées par nos interviewées possédant un espace pour les femmes. E. va à la mosquée le samedi après-midi ou le dimanche car Yakub, imam le plus populaire de Berlin, y prêche. Elle s'y rend « [...] pour voir qui de mes amies y est. Après on sort, on peut aller boire un café, discuter ailleurs. C'est pratique ».

13. En employant le terme de « sécularisation », nous nous référons à la définition qu'en donne Berger [1971, p. 174] : « Nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux ».

14. L'appréhension livresque de la religion que les parents n'ont pas su enseigner s'inscrit aussi en opposition à certaines superstitions vis-à-vis desquelles on signifie sa désapprobation. Ainsi des petits papiers porte-bonheur cousus dans les vêtements sur lesquels sont écrits des prières, des versets coraniques, des souhaits ou plus simplement des noms.

H. décompose ainsi son rapport au voile entre l'avant et l'après lecture du Coran.

Jusqu'à la sixième, je portais le voile par obligation, sans le vouloir. Et puis j'ai appris, j'ai lu : j'ai su ce que ça signifiait pour une femme.

La citation du Coran marque le refus d'une médiation (déformante) des interprétations, et la volonté de « détraditionnaliser » l'islam, notamment sur l'égalité homme/femme¹⁵. Les abus actuels sont le résultat d'une non-interprétation du Coran et du non-respect de ce qu'elles appellent « l'islam vrai ».

Tout ce qui est fait au nom de l'islam vient souvent d'une inspiration et d'une influence nationales. C'est le modèle turc qui prévaut pas le modèle islamique. Par exemple, au niveau des relations hommes-femmes, de la domination patriarcale. Ici, le modèle culturel dominant est différent. Il n'y a pas besoin d'assimilation. Nous pouvons très bien vivre ici comme musulman. Plus facilement qu'en Turquie par exemple où l'islam est dénaturé. (S.)¹⁶

Le poids du réseau, l'influence déterminante du cercle d'amies se fait aussi sentir dans la pratique de la foi. Intérêts du groupe et praxis individuelles convergent. P., employée dans un jardin d'enfants islamique, explique comment, en fréquentant d'autres jeunes filles voilées, elle a pris conscience du sens de certaines pratiques :

Nous avions bien sûr la même croyance, mais nous étions différentes. [...] J'avais tout le temps ce combat en moi : par exemple, j'avais jeûné avec les autres, mais je ne priais pas avec. Bien que ce soit aussi un devoir ! Allah a aussi inscrit dans le Coran qu'on doit le faire. J'avais toujours un combat en moi : comment pouvais-je en venir à bout ? Grâce à mes amies, *al-ḥamdu li-llāh*, je me suis décidée à vraiment vivre comme les musulmans.

Si elle a toujours été voilée, sa pratique « réelle », comme elle aime à le souligner, est beaucoup plus tardive, intervalle durant lequel la maturation personnelle, mais aussi les structures d'identification, les représentations de soi auxquelles renvoient les amitiés, ont pesé.

Une double dynamique

Le contexte allemand est porteur d'une double dynamique pour nos interlocutrices. Cadre d'une « orthopraxie » particulièrement solide et consciente, source de rappro-

15. Le refus de citer des *ḥadīths* tient, disent-elles, à ce qu'ils sont incompris et véhiculés en Occident pour pervertir l'image de la femme musulmane.

16. Elle reprend en quelque sorte la distinction faite par Z. Gökalp entre l'islam falsifié et l'islam pur. [Göle, 1995, p. 35]. Lutter contre l'imprégnation nationale, contre le poids des coutumes locales, régionales et aussi nationales déformant l'islam est aussi une des forces politiques du *Refah* par exemple, qui permet de gérer d'autant mieux le présent que la référence au passé est une référence à la pureté initiale, c'est « [...] le mythe des premiers temps de l'islam », remplissant, selon N. Göle [1995, p. 120], une fonction utopique mais articulée à la pratique sociale par l'idéologie.

chement avec ses pairs et génératrice de visibilité, donc de distinction dans l'espace social de résidence, il est ensuite l'occasion pour les femmes de s'affirmer comme sujet autonome, comme « musulmane(s) et moderne(s) »¹⁷. En résulte une sorte de militantisme islamico-féminin dirigé, d'une part vers le milieu d'origine (la famille, la « communauté turque ») que l'on veut convertir à l'égalitarisme de l'islam des origines, vierge de toutes *tradita*, et d'autre part vers l'Allemagne¹⁸. Le cadre de vie permet aussi d'engranger les acquis des femmes allemandes (études, emploi) tout en plaçant en contrepoids, une référence à l'islam, de sorte que la visibilité se dédouble entre des parcours individuels performants sur le plan des carrières, des études, des responsabilités associatives et une indépendance faite de concessions négociées.

Toutes nos interlocutrices ont bénéficié d'une formation, universitaire ou professionnelle.

Le gros atout de la vie en Allemagne, ce sont les possibilités de formation et d'instruction. Elles sont nombreuses et accessibles à tout le monde. Moi, par exemple, j'ai arrêté l'école avant le bac. J'ai suivi ensuite une formation d'assistante médicale, des stages. J'ai aujourd'hui la possibilité de suivre une formation continue. (S.)

Outre la couture, le repassage, beaucoup se sont orientées vers des formations médicales ou paramédicales : infirmière comme T., sage-femme, puéricultrice pour P. et A., médecin pour Y. et pharmacienne pour G. Les études comme libération et accès à l'autonomie ne sont pas une finalité en soi et débouchent sur un emploi, évidence que le contexte économique actuel, dans lequel il est difficile de vivre avec un salaire par famille, pourrait légitimer. Pourtant, aucune n'exprime clairement l'idée de l'intérêt financier du travail de la femme pour mieux insister non sur la nécessité pratique mais sur la volonté individuelle de chacune. A. s'est remise aux études (formation de puéricultrice) pour pouvoir divorcer de son premier mari. Parlant d'une des jeunes femmes du groupe, elle précise :

Je le dis toujours, aussi faible soit le niveau, aussi infime et basse soit la qualification professionnelle, il faut que toutes les femmes aient une formation. Pour pouvoir garder une indépendance en cas de problème et pas seulement. C'est important de pouvoir se sentir l'égale de son mari parce qu'il ne peut pas dire : toi tu ne travailles pas, donc tais-toi. C'est une pression en moins sur nous.

Cette indépendance est pensée sans antinomie aucune avec le statut d'épouse et de mère de famille auquel aucune ne renonce, le réinterprétant différemment de ce que leurs mères ont pu faire. Elles sont très attachées à l'idée de contrat dans le couple, à l'égalité de traitement et d'attention devant les responsabilités de l'homme et de la femme, au partenariat pour le travail domestique par exemple. Travail hors du foyer et statut de mère de famille ne sont donc pas incompatibles à condition de reculer l'âge auquel on se marie et de contrôler la fécondité. Études et formation professionnelle sont les premiers espaces d'épanouissement et les facteurs principaux d'accès à cette autonomie.

17. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Göle, 1995.

18. « On appellera tradition... l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent ». Hervieu-Léger, 1993, p. 127.

Loin de l'« obéissance formelle »¹⁹, la distinction est faite entre l'islam « traditionnel », celui des parents, et l'islam, le leur, comme ligne et choix de vie. L'opposition formulée entre une religion marquée de traditions-*tradita* (i.e. tout ce qui est transmis du passé au présent) et une religion vécue, c'est-à-dire pratiquée et justifiée en référence à un choix d'individu, se repère principalement à deux niveaux : le mariage est une étape socialement décisive puisqu'il confère un statut et une place officielle dans le groupe des pairs, et le port du voile. Transcendance et soumission à un ordre divin dépouillé d'interprétations (respect des obligations rituelles, lecture du Coran comme seul texte religieux), l'islam est aussi objet de choix que l'on veut inscrire dans la modernité, la mobilité et la rationalité. Il offre un répertoire de pratiques et de ressources discursives qui, en elles-mêmes, ne sont pas sujettes à débat. Leur intégration au système social, leur pertinence, la connexion entre engagement religieux et vie sociale le sont cependant. Il y a là une véritable réinvention du legs, de la tradition, et une dynamique de générations qui en sont les signes principaux, toutes deux faisant appel à la notion de durée, de continuité et de transmission. Sans sortir d'un répertoire religieux légitime aux yeux de la communauté d'appartenance, les jeunes femmes se construisent comme sujet autonome.

C'est une question de génération. Nous, nous avons vécu et grandi en exil, dans une société différente. Nous avons des traditions mixtes. (C.)

La bipolarité de la réalité à partir de laquelle C. se représente son environnement est essentielle sur deux points. En premier lieu, leur position de dominantes par leur connaissance des textes, des gestes, leur permet d'autant plus facilement d'imposer du sens qu'elle ne sort pas d'un répertoire symbolique connu des parents. Du capital religieux des parents, du fond, elles font autre chose par la forme. C'est le premier « effet de génération » défini comme partage d'expériences à une étape déterminée de la biographie²⁰. En second lieu, l'existence « des structures communautaires ou associatives crée les conditions favorables à la mobilisation »²¹. L'individu fonctionne par identification fondée sur l'affectif. La famille, première structure sociale utilisée pour servir leur engagement, joue comme repère de ce qu'elles ne veulent pas être. C'est ce que nous qualifions de « second effet de génération ». Il se définit pour les parents par le sentiment de perte de contrôle, et, pour les enfants, comme « un sentiment plus aigu de conflit mais aussi de tensions internes parce qu'ils restent toujours attachés à l'intégration communautaire tout en étant portés vers d'autres horizons »²².

La façon d'atténuer la portée des oppositions ne doit pourtant pas minimiser la force symbolique de ces éléments du discours. Sur un plan individuel, tout ce qui est

19. Adelhah, 1991, p. 81.

20. Mannheim [1990, p. 34] définit la génération dans ce qu'il appelle l'approche romantique-historique (par opposition à l'approche positiviste-quantitativiste) en relation avec la notion de contemporanéité, « Ils forment une génération, une contemporanéité, parce que ces influences sont homogènes », à laquelle s'ajoute l'importance des déterminations sociales [« les entéléchie sociales », p. 37]. Un ensemble générationnel n'est donc pas un groupe concret mais davantage un type particulier de situation sociale à la limite comparable aux classes puisque « dans une situation analogue d'individus déterminés dans la structure économique et la structure de pouvoir d'une société donnée, situation qui contient en germe leur destin ». [p. 42].

21. Lapeyronnie, 1988, p. 610.

22. Dubet [1987, p. 195] parle ici de la classe ouvrière.

relatif à leurs choix professionnels et à leurs réseaux d'amitiés (féminines) est négocié, et la conflictualité minimisée en la convertissant en relation de savoir (technicité). Le décalage inter-générationnel se retrouve d'autant plus fortement que nous sommes en « terre étrangère » et que les transformations sociales induites par le mouvement migratoire, par exemple dans le rapport entre les sexes, ont des influences sur les représentations notamment conjugales des jeunes femmes²³. La distinction se veut donc nette chez nos interlocutrices, entre l'islam hérité, pour ne pas dire subi, du milieu d'origine et un islam acquis par soi-même, *via* le réseau de connaissances, les lectures, l'enseignement, qui se veut revendicatif et prosélyte dans l'enceinte familiale. La religion qu'elles revendiquent et veulent représenter est à la fois le résultat d'une réflexion personnelle et d'une socialisation islamico-turque, porteuses de toute la subjectivité de leur projet de vie qui se heurte à une pratique encore fortement réglementée par les enjeux collectifs turcs.

Le message religieux n'a que peu à voir avec cette opposition de générations si ce n'est dans les outils qu'il offre, les ressources qu'il fournit face à leurs parents en parallèle aux influences qu'elles font intervenir entre les différents systèmes de valeurs qu'elles ont à gérer²⁴. Ce mouvement est présent chez nos interlocutrices qui ouvrent d'elles-mêmes des discussions sur la rationalité de leur choix, sur leur participation au monde moderne en tant que musulmanes pratiquantes et sur la distinction d'avec leurs aînées, la non-reproduction de ce qu'elles font, de ce qu'elles sont. À ce titre, la présentation de soi, l'image de soi sont les indices les plus forts d'une volonté de « différenciation participante ». Voile et mariage sont les sites idéaux pour débattre de ces questions, le premier en ce qu'il marque la visibilité islamique pour la société allemande et le conflit avec la mère, le second en ce qu'il présente comme sujet de négociations et d'oppositions avec le milieu d'origine.

Se voiler

L'inscription dans une lignée de croyants juxtapose la revendication de filiation à un impératif de continuité dans le changement. Dans un contexte ignorant l'islam comme contrainte sociale et norme, « [...] La religiosité doit s'éprouver comme choix et comme foi »²⁵. Nos interlocutrices se trouvent alors agir dans une double contrainte (le *double-bind* de Norbert Elias) construisant une identité de femme musulmane distincte de la figure héritée des mères sans pour autant sortir d'un répertoire que la communauté valide. Processus de construction d'une individualité, l'individuation résulte alors ponctuellement la tension inévitable entre l'exigence de se distinguer et le souci d'être reconnu. C'est en agissant sur la configuration mères-filles qu'elle se met en place. Les gestes transmis par les mères sont remis en

23. Même si par ailleurs Gökalp [1996] souligne, à partir des situations françaises et allemandes, à quel point se maintiennent dans l'immigration les valeurs de la famille, du terroir et de l'alliance dans les stratégies matrimoniales, reprenant pour illustrer son propos une phrase de Favret, « le traditionalisme par excès de modernité ».

24. La réciprocité de l'échange entre systèmes de valeurs est un élément supplémentaire de réflexion. Jusqu'à quel point cette configuration d'influences réciproques peut-elle avoir des conséquences sur l'un et l'autre des systèmes ?

25. Roy, 1998, p. 10.

question par l'expérience des autres, un apprentissage technique et savant, dans un environnement qui ne renvoie aucune aide en la matière, puis sont réinculqués à ces mêmes mères. La validité des gestes et du *credo* ne sont pas tant le résultat d'une appropriation filiale que d'une performance personnelle :

C'est d'abord en cela qu'on peut commencer à la dire moderne : elle se légitime moins d'un consensus, d'une tradition ou d'une autorité instituée que d'une expérience à laquelle le sujet peut prétendre avoir, ou avoir eu, accès²⁶.

C'est un travail de particularisation et de personnalisation du donné qui s'opère chez le sujet, notamment par une prise de distance nette avec ce que fait la famille.

Pour les jeunes femmes de notre échantillon, le port du voile a été, si ce n'est une source de conflits, au moins, l'occasion d'une confrontation directe avec leurs propres motivations religieuses, devant justifier de son port dans une logique inconcuse de la société dans laquelle elles vivent. Quelquefois émanation d'un souhait parental auquel on donne sens plus tard, avec une plus grande connaissance de la prescription religieuse, ou par contact avec ses coreligionnaires, le voile apparaît avec la puberté comme signe distinctif. Cette visibilité féminine du voile place les acteurs face à une exigence de justification plus forte que pour leurs homologues masculins.

Un homme musulman, on ne peut pas le reconnaître et savoir qu'il est musulman. Mais une femme musulmane est reconnaissable de très loin purement et simplement du fait de son apparence extérieure. (M.)

Pratiquement, porter un voile, c'est montrer que nous sommes musulmanes. C'est un gros préjugé pour nous. (C.)

Le voile se voit, son coût est immédiat²⁷. Il faut donc distinguer entre le voile comme nécessité sociale et comme choix personnel, associer le port du voile à son libre-choix. Il se fixe ensuite « idéologiquement » lors d'une première confrontation que nous appelons la justification intra-communautaire, face aux amies turques non voilées, face à des mères dont elles veulent se distinguer. Le port du foulard est alors justifié par la pureté des pratiques et le respect intégral des commandements coraniques, en opposition aux pratiques de mères qui ont « trahi » par infidélité au geste correct.

L'une des distinctions les plus fortes entre mère et fille tient à la façon dont chacune porte le voile.

Il y a des gens qui portent le voile de deux manières différentes : d'une part, cette manière très consciente qui suit les commandements religieux, et il y a les femmes qui portent le voile de manière traditionnelle [...]. Ma mère appartenait à ce deuxième groupe. Elle portait un voile de travers, couvrant la moitié de sa tête, comme ça [Elle me montre]. Et seulement pour certaines occasions, comme pour un mariage par

26. Lemieux, Montminy, Bouchard et Meunier, 1993, p. 98.

27. On ne préfère pas les immigrées aux immigrés à cause du voile souligne C. Lacoste-Dujardin [1992, p. 257].

exemple. Sa conscience de l'islam était très vague. Quand je me suis vraiment décidée à me conformer aux préceptes vestimentaires de l'islam, elle s'est alors « convertie » pour ainsi dire. C'était drôle pour elle de voir que sa fille faisait tout très bien, correctement, et qu'elle, elle ne le faisait pas. (A.)

A. associe « conscience religieuse » et « pratiques correctes », soulignant le fossé qui sépare sa propre connaissance des techniques liées au port du voile, et la « manière traditionnelle », la « conscience vague » de sa mère. Sa décision de se plier aux préceptes religieux va la conduire à la « conversion » des pratiques de sa propre mère. La transmission du geste, de son sens et de sa correction, se fait de fille en mère et repose sur une connaissance, une maîtrise des justifications qui révèlent un vrai « dispositif de pouvoir » sur la mère²⁸. H. confirme cette technicisation de la relation mère-fille :

Le vrai voile, je l'ai mis à partir de la puberté, totalement, serré et tiré derrière. Ma mère porte le voile, mais [elle éclate de rire] on voit la moitié de sa tête, alors... ! Mon père s'en fiche, il est habitué. Je dis toujours à ma mère : « attache-le, serre-le » !

L'interprétation du port du voile prolonge cette distinction. Le décalage entre leurs pratiques religieuses et les traditions représentées par les mères conduit nos interlocutrices à redonner son sens religieux à une coutume, donc à se placer entre famille et texte religieux comme médiatrices interprètes. Ce faisant, elles se détachent nettement de la tradition et de l'interprétation passive collective qui en est faite. Dans cette lecture particulière de « ce qu'est l'islam » se fait la transition avec la famille et se détache une individualité musulmane propre aux jeunes femmes²⁹.

« Le métier de parents est devenu difficile justement parce qu'il est devenu un « métier » nécessitant des connaissances et de l'information puisqu'il n'est plus possible d'élever ses enfants comme l'on a été élevé soi-même »³⁰. La relation de nos interlocutrices avec leurs parents s'articule autour d'un décalage de savoir, sur un écart dans lequel l'autonomie du sujet se construit. Le religieux et les codes de communication avec la société d'accueil sont les deux terrains sur lesquels se livre la bataille des compétences. Cette technicité aux mains des enfants commence par une maîtrise de la langue, pour s'étendre au patrimoine religieux et à ce qu'on doit en faire. L'autodésignation comme détentrice du savoir et de la légitimité dans le domaine religieux à l'intérieur de la famille, des clefs « techniques » de l'explication

28. Il inverse la discipline, l'autorité, faisant de la mère un corps docile. Chez nos interlocutrices, pouvoir et corps sont dissociés en tant que le second développe des aptitudes, des capacités propres et autonomes, tandis que chez leurs aînées, mères et, dans certains cas, sœurs, le corps est cible d'un processus de mise en place de mécanismes du pouvoir. D'un point de vue technique et non plus seulement symbolique, la maîtrise de la langue allemande donne plus d'ampleur à cette expression du pouvoir dans la relation des jeunes filles de notre échantillon à leurs aînées.

29. Se couvrir, pour une jeune musulmane de Berlin, est d'une portée symbolique beaucoup moins forte en Allemagne qu'en Turquie, où sa visibilité sociale est davantage tolérée depuis les manifestations de 1987 et 1989. Il revêt aussi une dimension politique : « [...] Le désir des femmes de se revoiler est apparu sous la forme d'une revendication politique dans tous les pays musulmans à partir des années 1970, remettant en question leurs expériences de modernisation ». Göle, 1995, p. 87.

30. Dubet, 1987.

et de la perpétuation tant du spirituel que des gestes qui accompagnent le rapport quotidien au religieux, inverse les rapports d'autorité. Même s'il semble perdre en dimension contestataire frontale, notamment en raison du registre religieux à partir duquel il se construit, le conflit n'en reste pas moins réel entre les générations³¹. Le lien de ces jeunes musulmanes à leurs mères reproduit la dépossession de l'autorité des parents : détentrices d'une maîtrise pratique que leurs mères n'ont pas, elles introduisent dans la famille une nouvelle répartition des rôles. Le patrimoine culturel génère donc moins une réflexion en terme d'aliénation-soumission, qu'un dépassement de la passivité de l'héritage pour retrouver l'exactitude de gestes et pouvoir justifier d'une identité. Le lien affectif avec la trajectoire des parents, fondé en partie sur l'attendrissement de celles qui savent, face à ceux qui n'ont pas pu apprendre, vient atténuer ce discours-sanction des filles sur leurs aînés.

Le voile est aussi, pour la quasi-totalité d'entre elles, la première confrontation directe avec la société allemande, ou, en quelque sorte, le premier épisode de la mise à l'épreuve par l'Autre de leur identité.

Après la famille, l'école est le lieu d'élaboration d'un discours explicatif, justificatif sur le port du voile. C. et B. y ont fait l'expérience de ce qu'elles appellent une provocation.

Il s'agit d'un professeur. Pendant deux ans, il m'a [et ma sœur aussi] eue comme élève, et il nous a observées. Nous étions partis quatre jours en excursion. [...] Il nous a proposé des cigarettes... mais il a fait ça de façon si provocante ! D'après lui, nous portions ce voile parce que nos parents le voulaient. [...] Il nous a demandé : « Qu'est-ce qui vous retient si fort à l'islam ? Qu'est-ce qui fait, dans votre rapport à l'islam, que vous ne buvez pas d'alcool ? » Nous étions des cobayes.

Lieu de concurrence éducative, l'école a pour mission de reproduire un ordre social³². Pour ces jeunes filles, c'est le premier moment de la justification qui peut aussi conduire à d'autres niveaux de débat. Au-delà du geste rituel, c'est tout un système de croyance dont elles ont à répondre en tant qu'elles sont *a priori* perçues comme se pliant à l'autorité parentale. Il faut donc donner un sens à la pratique, sans revenir sur les éléments du contexte.

Oui, le fait de maintenir la religion dans le privé est un avantage pour nous dans le sens où je fais ce que je veux sans être dérangée. En même temps, nous n'avons pas de reconnaissance institutionnelle. Mais c'est vrai que je préférerais une vie publique où la religion a sa place reconnue. Pour l'islam, c'est indispensable. (S.)

31. Schnapper [1980, p. 55] souligne l'importance de la distinction, dans le cadre de sa typologie du rapport aux traditions dans le judaïsme, entre les pratiquants implantés et les pratiquants transplantés. L'origine importe peu, mais la variable générationnelle implique de distinguer « ceux qui ont été formés en France de ceux dont le rapport au judaïsme s'est élaboré dans un autre contexte ». L'enseignement et l'action assimilatrice du milieu culturel français s'ajoutent à l'effet des migrations.

32. En juillet 1998, dans le Baden-Württemberg, une jeune fille voilée faisant son stage de professeur des lycées se voit interdit d'enseigner. La ministre des Cultes du Land (CDU) explique que le port du voile n'étant pas obligatoire dans l'islam, le choix de le porter est donc politique et ne peut trouver de légitimité dans l'enceinte d'un établissement scolaire public en Allemagne. De surcroît, amenée par sa fonction à représenter l'État, ses normes et ses valeurs, la future professeur voilée contrevient au principe de tolérance dont l'éducation fédérale se fait la messagère [FAZ, 14 juillet 1998].

Les cadres juridiques qui définissent le fonctionnement de l'État allemand ne sont pas remis en question. Au contraire, le quotidien est bien plus agréable tel qu'il est en Allemagne, séparant très clairement privé et public. Rien ne les oblige dans ces conditions à renoncer à ce qui a de l'importance pour elles :

[...] nous montrons simplement notre appartenance à une religion. Je trouve dommage qu'on ne puisse afficher publiquement son appartenance à une religion, ou même simplement dire qu'on est religieux ! Qu'il est juif, qu'il est chrétien. Je vis aussi pour ça. C'est mon opinion, c'est ma position, c'est ma personnalité. Mon voile identifie (repère) ma personnalité, mon caractère. OK, en portant le voile, nous rencontrons des difficultés. Mais combattre ces difficultés nous renforce aussi. Ça nous donne une conscience, une autonomie. (C.)

Le voile est l'invariant qui, d'un monde à l'autre, d'une activité à l'autre, les suit et même les précède. Entre le sens visé et le sens de l'action, le vocabulaire combatif de C. qui affirme son autonomie, sa conscience de soi, ramène à l'idée que toute pratique réclame de son auteur la construction d'un sens, fonction du rapport social dans lequel il est engagé. La signification du port du voile et sa justification se construisent dans l'interaction et fondent la relation à l'autre. En outre, la justification porte plus sur le geste associé à un rôle (femme, mère, médecin, étudiante) qu'à la valeur religieuse qu'on lui attribue dans une société où la place du sacré est codifiée par le droit et associée au politique.

Le sens du voile commence avec son aspect. Lorsque le projet professionnel rejoint l'aspiration à une définition de soi en tant que « musulmane indépendante et moderne », alors, devenir styliste, comme E., constitue le moyen de changer les idées reçues :

Les gens ont toujours l'air de penser que les femmes musulmanes voilées sont toutes habillées de la même façon. Je veux leur montrer que nous pouvons aussi être élégantes et avoir des envies, comme n'importe quelles autres femmes.

Cette vocation se rattache autant à un déterminant égocentré qu'à des perspectives communautaires, expression d'une « conscience féminine qui se sépare de la logique collective et totalisante du mouvement », et y retourne³³. Le voile n'est pourtant pas un uniforme : toutes nos interlocutrices choisissent soigneusement l'apparence de leur voile. Mais il y a effectivement un look « musulmane et moderne » qui finit par s'uniformiser³⁴. Face à la demande, un *hijāb-business* est né. Depuis septembre 1995, une convertie a ouvert sa boutique³⁵, proposant des vêtements colorés, coupés large pour « une grande liberté de mouvement. Un avantage pendant la prière [...] », avec, touche de fonctionnalité suprême, des boutons pour attacher les manches pendant les ablutions !

Objet d'un questionnement de la part des Allemands qui, en général, remet en cause leur autonomie de décision et leur indépendance de femmes, le voile est

33. Göle, 1995, p. 232.

34. Même constat à Istanbul au *Refah*. Chez les plus jeunes (18-30 ans), ce sont les faux Hermès et les imitations Gucci qui tiennent le haut du pavé.

35. Huda, 8, septembre 1995, p. 38.

d'autant plus âprement défendu que rien ne justifie de le porter dans ce contexte. Pour ces jeunes femmes, invariant quelle que soit la multiplicité des rôles à jouer, pont entre rôle et identité, il organise la rencontre entre espace public et identités personnelles. Il exprime aussi la simultanéité de leurs identités de femme : musulmane, jeune, étudiante, infirmière, mère, etc. L'argumentation défensive ou agressive sur le voile, le sens qu'elles donnent à l'acte de se couvrir, leur permettent de contrôler leur position et le rôle qu'on leur associe, « de façon à ce que leurs interlocuteurs ne puissent jamais mettre en doute le bien-fondé de la revendication d'identité contenue dans cette représentation »³⁶. Leur identité se construit dans la communication qu'elles en font. Le mariage prolonge ce même mécanisme.

Être musulmane, turque et se marier en Allemagne

Le mariage, engagement et lien social encore très contrôlé par le groupe, réfère à plusieurs séquences biographiques : les rencontres, les relations avec la famille au sens large (poids des parents, intervention des frères), la propre image du rôle de l'épouse, de la mère (perspective professionnelle, maternité), mais aussi la nationalité/religion du conjoint en sont des éléments³⁷. Le mariage est le parfait reflet à la fois de l'opposition farouche des jeunes musulmanes au modèle parental, de leur conception de la vie maritale et du peu de risques pris au moment de passer à l'acte.

Les attitudes se répartissent entre les « pratiquantes soumises » aux velléités parentales, et les « islamiques romantiques » qui privilégient le cœur et l'indépendance, insistant particulièrement sur la notion de contrat dans l'engagement matrimonial. La dimension « choix », l'autonomie, l'initiative les mobilisent, beaucoup plus que l'identité du partenaire³⁸ de sorte que se maintient un contrôle socio-communautaire favorable à l'endogamie islamique, excluant de leur possible un mariage avec un non-musulman et un non-sunnite. L'ambiguïté est donc forte dans l'attitude vis-à-vis du contrôle sur un lien matrimonial dont elles se font les adversaires sans cesser de le reproduire. De fait, il s'agit d'un enjeu au fort potentiel conflictuel entre elles et leurs aînés, le discours qu'elles construisent *a priori* (seules quatre étaient mariées au moment de nos entretiens) survivant rarement au passage à l'acte³⁹.

La mixité à l'école, la fréquentation de l'université confrontent très tôt les jeunes filles aux relations avec l'autre sexe. Pourtant, les musulmanes de nos entretiens rencontrent leur partenaires dans des lieux de socialisation religieuse, en particulier les associations. M., dont le père est un des premiers militants de l'AMGT en Allemagne, a épousé un des fondateurs de la Fédération islamique de Berlin. A., belle-sœur de

36. Ogien, 1995, pp. 105-106.

37. D'autant que, dans ce cas, « la sauvegarde de la tradition est alors présentée comme la condition de survie ». Dubet, 1987, p. 197.

38. Même s'il est choisi et/ou appartient à la famille par exemple (cousin), il peut conduire à une stratégie moderne et aider à se déplacer dans le champ.

39. M. est mariée et a deux enfants lorsque nous nous rencontrons. P. est enceinte. S. est mariée, et n'a pas encore son dernier enfant lors de notre premier entretien (elle en a trois aujourd'hui) ; T. est fiancée (mariée depuis). A. et Y. sont divorcées, A. n'est pas encore remariée lorsque j'entre en contact avec elle en février 1993. Son second mari la quittera, peu après, alors qu'elle est enceinte de son premier enfant.

M., rencontre son second mari sur les gradins du stade où un club de foot (*Hilal Spor*), proche là encore de l'AMGT, joue le dimanche. I. a rencontré sa femme « grâce à l'association ». P. a été « vue par ma belle-mère à la mosquée »⁴⁰. E. est tombée amoureuse de son futur époux alors qu'il rendait visite à son frère pour un projet d'association de jeunes musulmans. S., très enviée par ses amies qui soulignent le caractère exceptionnel de son mari, est la seule à avoir vécu « un vrai coup de foudre ».

La majorité refuse le mariage arrangé, deux admettent en avoir été les victimes. Le mariage repose sur le choix de son compagnon, fut-ce contre les deux familles. Il sera croyant et libéral. Elles rejettent radicalement toutes formes de machisme et surtout la violence. L'opposition aux tractations familiales puise dans le maintien du versement de la dot à la mariée une ultime ressource garantissant l'autonomie financière en cas de besoin. A. a négocié très durement avec son père et son second mari le montant du *mahr* pour ne pas renouveler sa première erreur⁴¹.

Aux dires de nos interlocutrices, les époux potentiels se répartissent, à l'instar de la nourriture, en deux catégories, d'une part les hommes autorisés, *halâl*, de l'autre, les interdits, *haram*. Cette bipartition s'explique par le refus d'une mixité elle-même dichotomique, confessionnelle ou ethno-culturelle.

La frontière est hermétique quant à la mixité religieuse. Quelle que soit la façon dont elles la légitiment, elles sont toutes favorables, et les faits le confirment, à l'endogamie islamique⁴². Théoriquement, toutes les nationalités sont acceptables, pourvu que l'islam soit la religion du promis. La frontière du groupe serait donc *a priori* confessionnelle avant d'être nationale. C'est de cette rigidité religieuse dans la pratique matrimoniale que jaillit le relativisme en matière de nationalité des élus, et l'on se déclare prête *a priori* à épouser un musulman de n'importe quelle nationalité.

La nationalité n'est pas importante. Même si tu ne comprends pas toujours tout. Que ce soit un Turc ou un autre. (A.).

Pourtant, toutes nos interlocutrices mariées le sont avec des Turcs.

La perspective du mariage alimente le discours sur la désapprobation des « traditions turques » dont leurs maris potentiels sont porteurs. Leur lutte est menée au nom du « bon islam » :

[...] même dans la communauté turque ici, en Allemagne [...] nous ne dissocions pas la culture et l'islam. On ne peut pas les séparer. [...] Et la génération comme celle de ma mère a tellement tout mis dans le même sac, qu'elles ne peuvent plus en sortir. (A.)

40. Au village, ce genre de rencontre aurait pu avoir lieu au hammam. Être vue par sa belle-mère est une pratique fréquemment à l'origine des unions. Tekeli [1995, p. 9] la cite comme la forme de mariage la plus répandue (48,1 % des couples sont constitués de la sorte), précisant que les mariages par consentement mutuel du fiancé et de sa promise sont de l'ordre de 4,8 %.

41. La promesse de dot de son premier mari n'avait pas été tenue. C'est le mari qui paie l'équivalent de la dot en islam. La somme donnée à la fiancée lui servira d'assurance pour vivre en cas de séparation. En Turquie, il faut distinguer entre le « prix de la fiancée » qui se paie à la famille (le *başlık*) et le *mahr* qui se donne à la fiancée.

42. Ce n'est pas le Coran qui l'interdit mais la *sunna*. Arkoun, 1980.

L'opposition aux « traditions », pratiques sociales banalisées dont la fonction est plus technique qu'idéologique, est donc le moyen de dire non aux Turcs qui, pour plusieurs d'entre elles, sont loin d'être les favoris.

[...] je n'avais, à la base, aucun a priori. Mais puisque j'ai une vie de couple derrière moi, je sais ce qu'est une vie de couple. Et ça comporte des problèmes. Moi par exemple, je préférerais de beaucoup un Européen à un Turc... J'ai déjà essayé un Turc. Et ça suffit comme ça. (A.)⁴³

Au moment d'évoquer le mariage, la frontière du groupe se trace donc selon une dynamique ethnicisante intégrant la pratique religieuse et le « bon islam » comme critères d'organisation et de sélection⁴⁴. L'ethnicité est un instrument d'organisation sociale et la frontière est l'élément décisif de la définition de soi⁴⁵. La capacité des jeunes filles à composer leurs frontières est un élément de « militantisme moderne, dont les formes banales sont celles de la *da'wa* (mais d'une *da'wa* interne, qui vise au retour du musulman sociologique vers le vrai islam et non à la conversion des « chrétiens »)⁴⁶. Pour combattre les particularités venues de la culture d'origine, la matrice référentielle est religieuse et intemporelle⁴⁷. L'ethnisation correspond ici à l'utilisation d'un code religieux dit authentique, fondé moins sur le renouvellement des pratiques que sur le recours aux signes et symboles religieux face à la dilution d'autres marqueurs identitaires. Les limites de l'islam authentique dont nous parlions plus haut sont, malgré tout, tissées de références à la nationalité⁴⁸.

Je ne voulais surtout pas épouser un Allemand, un Européen. Et parce que nous avons une vision du monde tout à fait différente, je ne crois pas qu'on puisse se mettre d'accord. (B.)

Les barrières de la nationalité et de la confession semblent donc infranchissables, ne contrevenant pas à l'attitude générale concernant les mariages mixtes dont la fréquence est faible en Allemagne⁴⁹. L'argumentation développée contre le mariage exogame est le fruit d'une rhétorique édifée à partir de la pratique religieuse et aboutit à une logique culturelle. La relative tolérance à l'endroit des mariages intra-musulmans mais mixtes au plan des nationalités n'est qu'un artefact de leur propre discours. Théoriquement, le passage à l'acte est plausible. Dans les faits, toutes sont

43. En secondes nocces, elle épouse pourtant de nouveau un Turc.

44. Roy, 1996, p. 99.

45. Barth, 1969.

46. Ce « vrai islam » est fondé sur une autoproduction du discours se réclamant d'une matrice intemporelle, délocalisée, détachée de ses conditions de production et de fixation, dans un rapport au temps qui dépasse la simple filiation parentale. Sur les nouvelles sources de légitimité puisées dans la mythification de l'âge d'or, voir Göle, 1995.

47. Roy, 1996, p. 89.

48. La sœur de B. (C.) limite encore l'endogamie : « Je ne suis pas turque, je suis tcherkesse, et je ne crois pas que j'épouserai un Turc. Mes grands-parents viennent du Caucase. Nous avons des coutumes très différentes. Les Tcherkesses que je connais n'autorisent pas leurs filles à épouser un Turc. Et si j'épousais un Turc, pour moi, ce serait un étranger... ». L'importance de la lignée, cette fois-ci acceptée, fait resurgir le communautaire : les Turcs sont des étrangers.

49. Les naturalisations par mariages mixtes sont moitié moins élevées qu'en France.

mariées à des Turcs qu'elles ont sélectionnés dans le groupe en tenant compte de leur rapport à l'islam. La religion, la foi leur permettent d'opposer à la tradition turque, au contrôle des unions par la communauté et la famille, l'autonomie du choix et de la justification rationnelle de ce dernier. Elles ne cèdent pas pour autant à la mixité, notamment en refusant par leur comportement endogamique l'assimilation,

[...] celle par laquelle, au fil des générations, des populations d'origines différentes en viennent à se confondre dans leur commune descendance⁵⁰.

Homme souhaité ou homme réel, l'acte du mariage implique de composer avec la réalité et les velléités de l'entourage, une position qu'elles pourront modifier. Le couple à venir construit aussi la différence avec la mère.

Moi aussi j'ai reçu cette éducation traditionnelle turque. Ma mère surtout était comme ça. Et l'est encore. Mais moi, j'ai un cerveau, et c'est pour m'en servir. Pour réfléchir sur ce qu'on m'enseigne et donner mon avis sur les questions des « devoirs » des femmes : cuisiner, faire des enfants, faire les courses. (S.)

Dans l'héritage des filles, l'éducation de leurs frères et implicitement de leurs futurs époux est une accusation directe portée contre leurs mères. Là encore, l'expérience sert à s'engager dans le refus de se positionner comme successeur dans la lignée des femmes. Elles exigent donc une certaine pratique de l'islam par leurs maris, ou plutôt un engagement quotidien en conformité avec leur foi affichée, appuyé sur la notion de contrat d'autant plus fortement que l'Allemagne offre un cadre propice. Le moindre obstacle à leur autonomie de femme est sujet à négociation sur la base de ce qui est conforme ou non à l'islam. La tradition reste problématique, mais on s'arrange en évitant de s'y confronter directement. Interrogée sur son mari et ses qualités de musulman, S. raconte :

C'est un vrai musulman. Mon dieu, qu'est-ce que je dis : un « véritable » musulman, comme s'il y en avait des faux ! Le problème, c'est qu'il a reçu une éducation stricte et traditionnelle. Au début, il ne voulait pas que je sorte. Je lui ai demandé pourquoi ? Je ne sais pas, il m'a dit. C'est comme ça. Tu es jaloux ? En fait, c'était ça. C'est comme pour les relations avec sa famille, j'ai dû m'y habituer et lui faire comprendre que je menais ma vie comme je l'entends.

Traditions héritées, erronées, transmises aux hommes qu'elles vont épouser, la combativité de nos interlocutrices s'appuie sur l'islam « épuré » et s'adresse à leur milieu d'origine, désireuses qu'elles sont de rompre la linéarité de la chaîne féminine, et d'agir sur pères et fils. Si elles ont conscience de l'opportunité de leur résidence en Allemagne, elles sont en revanche extrêmement sceptiques, voire critiques, sur les conséquences de cette situation « entre-deux » vécue par leurs maris potentiels.

Ceux qui ont trente ans et plus, ils sont certes très traditionnels mais un peu meilleurs que les jeunes dans la mesure où ils n'ont qu'une référence. Le problème de ceux qui

50. Streiff-Fenart, 1989, p. 8.

sont nés ici et qui ont grandi dans un environnement allemand, c'est qu'ils baignent dans deux milieux. D'un côté, on leur explique et on leur inculque l'islam, de l'autre ils sont plongés dans la vie allemande. D'un côté on leur demande de prier, et de l'autre ils vont en discothèque. Comment veux-tu que ça se passe bien ? En même temps c'est ici qu'on vit le vrai islam et pas l'islam traditionnel. (S.)

Vivre le « vrai islam », c'est privilégier une lecture de l'individu contre celle qui s'hérite du groupe, processus que l'on peut entendre au sens d'une « dissociation des liens traditionnels »⁵¹, sans que ne soit rompu pour autant le lien communautaire. Il y a un élément liant indubitable dans les récits de ces jeunes femmes entre l'image qu'elles ont d'elles-mêmes et celle qu'elles veulent donner. « Les femmes, qui tendent à vivre en accord avec la foi musulmane et qui ont reçu une formation supérieure et professionnelle, sont à la recherche d'une identité à l'intersection du privé et du public. Alors qu'il existe une sorte de transitivity autonome entre les deux domaines, les femmes musulmanes ont besoin de redéfinir cette transitivity et d'exporter les valeurs et les normes du domaine privé dans le public »⁵².

Conclusion

Les jeunes filles de notre échantillon sont à l'intersection de plusieurs configurations. La « tradition turque », la « communauté turque » sont à la base de leur perception et de leur construction sociale de la réalité. Elles veulent s'en échapper et, pour ce faire, ont recours à une image de la communauté islamique idéalisée. Le dispositif d'individuation intervient dans le contact avec la réalité d'un environnement, privé de référence à l'islam, mais chargé de ressources. Changer de nationalité devient ainsi le moyen d'échapper à une dynamique portée par la tradition du milieu d'appartenance, en contractant un accord formel avec la société d'accueil, donc en faisant le choix de la rationalité des droits et devoirs fixés dans le cadre de ce contrat. Optimisation de leurs intérêts concrets face à une contrainte, la naturalisation est une action rationnelle, détachée d'une identification allemande, « objectivement adaptée au but poursuivi par le sujet »⁵³ et justifiable, i.e. « dépassant les singularités des circonstances et de la personne qui apprécie, action dont on peut rendre des comptes autant aux autres qu'à soi-même »⁵⁴. Il n'y a pas, dans ce choix d'être allemande et musulmane de conflits de loyauté, de trahison, simplement la composition d'un moyen de vivre l'entre-deux⁵⁵.

Dans cet entre-deux, l'engagement et l'identification au religieux s'imposent de façon rémanente, rythmant la vie quotidienne, les pratiques, mais aussi la logique donnée au projet de vie. Placées au cœur de plusieurs configurations, leur

51. Beck, 1983.

52. Ilyasoglu, 1996, p. 52.

53. Boudon et Bourricaud, 1990, p. 479.

54. Thevenot, 1990, p. 148.

55. Au contraire, elles ont même, par le changement de nationalité, opéré un retour à un « véritable islam », un islam réinventé, à la manière de la distinction d'E. Hobsbawm [1983] entre « anciennes traditions », liées à des pratiques précises, et les « traditions inventées », plus vagues, permettant l'utilisation de ce qu'il appelle l'ancien pour créer un nouveau type.

quotidien se découpe en un va-et-vient entre diverses appartenances qu'il s'agisse du groupe turc, de la famille ou de la société allemande. Mais le mode de socialisation et la construction rationnelle de leur choix par rapport à une base religieuse en font l'unité. Alors vivre sa foi en Allemagne permet de ne plus séparer ce qu'on est en privé de ce qu'on représente en public. La religion est donc bien plus qu'une affaire privée dans la mesure où, c'est à partir d'elle, que nos interlocutrices définissent et justifient, par exemple, leur changement de nationalité. Se posent alors deux questions. Ces attitudes sont-elles le fruit d'une expérience particulière et rapide, celle de la sécularisation ? Peut-on dès lors parler d'une privatisation du religieux⁵⁶ ?

La sécularisation, si l'on tente une synthèse des définitions, désigne le passage de relais d'une autorité référant au sacré à une autorité référant au politique (différenciation institutionnelle, rationalisation, désenchantement)⁵⁷. Le pluralisme et la privatisation du religieux qui en découlent sont pour R. Wilson le signe du passage de la communauté à la société. La privatisation du religieux est alors vue comme conséquence de l'expérience de la différenciation induite par la sécularisation. Chez T. Luckmann, la privatisation résulte de l'abandon de l'individu par la religion, individu auquel il faut alors élaborer sa propre vision du monde sur un mode privatisé et invisible. Dans notre étude de cas, nous ne parlerons pas de privatisation au sens « luckmanien » du terme, mais davantage selon la perception « luhmannienne »⁵⁸. Avant tout parce que leur expérience de la sécularisation est partielle, sociale et non culturelle en Allemagne à la différence de ce que la même expérience implique en Turquie sur le plan du combat politique et de la légitimité culturelle⁵⁹. S'il y a bien différenciation et rationalisation dans l'exercice institutionnel de l'autorité politique⁶⁰, le monde ne leur apparaît pas comme désenchanté et la religion continue d'être une modalité de réponse aux questions qu'elles se posent en privé, mais aussi pour une partie de leur existence sociale. La religion change de place sans perdre en validité dans l'explication du monde. Privatisation et individuation ne désignent pas les mêmes phénomènes, or, dans le cas des jeunes femmes dont nous parlons, c'est bien du second dont il s'agit.

L'individuation de leur *decision making* est la conséquence structurelle de l'organisation sociale qui les entoure, de l'environnement associatif dans lequel elles évoluent, des modes de participation qui s'offrent à elles. La décision d'être membre ou pas d'une religion est déconnectée des autres rôles de l'individu, même s'ils sont interdépendants. À la différenciation structurelle du cadre de vie correspond donc une responsabilité de l'individu accrue dans ses choix. Cette prise d'autonomie dans le rapport au référent religieux ne privatise pas pour autant le *credo* au point de rendre invisible le marqueur identitaire dont les acteurs sont les porteurs. Les réservoirs de signes et de valeurs s'inscrivent dans une allégeance dont le sens est renouvelé, mais ceux-ci n'impliquent pas de retrait, de repli. L'individuation qui se détache des attitudes rapportées ici est davantage une donnée structurelle de l'évolution du système social pris dans son ensemble et contextualisé qu'un enjeu de seule nature privée.

56. Dobbelaere, 1984 ; Martin, 1991 ; Tschannen, 1991.

57. La nature du contrôle social, de morale, devient technique et anonyme.

58. Luhmann, 1985, p. 46.

59. Modernité à tout prix, sécularisation forcée, négation de l'identité islamique non seulement du politique mais de la culture. Lewis, 1988.

60. Gauchet, 1985.

Ce mouvement n'est toutefois pas synonyme de désengagement du collectif. Le sens de la communauté, apparemment affaibli, est en réalité renforcé car tout est fait pour qu'elle soit sauvegardée, notamment par les liens sociaux que l'on continue d'entretenir dans le milieu associatif et d'utiliser pour négocier son espace de liberté. Le processus est donc protéiforme, oscillant entre communautarisation et socialisation individuelle. D'un côté ce processus articule des mouvements d'intégration communautaire qui se ramifient, le fondement étant un sentiment d'appartenance affectif à une identité turque (turcité), dont la religion est composante et organisatrice de ce qui est accepté et de ce qui ne l'est pas (« traditions de Turquie », « islam des parents »). De l'autre un processus de socialisation pour des individus qui considèrent leurs actions en fonction des intérêts et trajectoires propres et au regard de leur vie en Allemagne. Au contraire, soucieuses d'échapper à la contrainte de la communautarisation ethnique qui leur paraît facteur d'immobilité, de pesanteur, ces jeunes femmes se présentent dans le même temps comme piliers d'une communauté religieuse idéale et idéalisée. Effets paradoxaux de la subjectivité qu'elles introduisent, les choix de vie privée et les modes d'association à la vie publique ne se contredisent pas à leurs yeux. On peut être allemande et musulmane, combiner fonctionnalité et identité. Mais surtout, cette articulation des deux sphères à partir des individus soutient et stabilise la communauté à long terme.

L'individuation est donc davantage à lire comme lien que comme contestation des structures. Ce processus réorganise la vie des musulmanes non plus en terme de rupture et de conflit, mais de souplesse, de continuité, de liberté et d'autonomie. Le répertoire religieux se fait espace culturel d'individuation, épuré de ses dimensions politique et traditionnelle. La négociation sur ce qu'est l'islam, ou plutôt sur ce qu'est la place de la femme, son identité en religion, va de la démarcation des lignes traditionnelles dans l'éducation des enfants (ne pas transmettre l'inflexibilité du modèle patriarcal, ne pas reproduire le rapport mère/père et surtout pas père/enfants) à une émancipation dans laquelle l'économie joue un grand rôle (la profession). Si l'on compare avec les pays d'origine, les ressources de défense concernant la compatibilité absolue entre islam et vie moderne n'ont pas la même force. Ce moindre souci de justification est clairement dû à la situation d'immigration. La migration conditionne de fait les changements de la structure de l'économie familiale (recul de l'âge du mariage, diminution du nombre des naissances, augmentation du nombre des divorces) et la clarté du processus d'individuation observé. Il y a véritablement une action spécifique des jeunes femmes rencontrées au sens où

[...] Le schéma de l'action met en relief les éléments suivants : des acteurs, individus ou groupes, engagés dans une situation dont les caractéristiques sont plus ou moins contraignantes, poursuivent des buts et, pour ce faire, manipulent des ressources qui se traduisent en des comportements significatifs⁶¹.

Toutefois, cette action intervient indépendamment du politique, et se positionne dans un répertoire culturel et social, c'est-à-dire dans un espace où l'individu dans sa subjectivité précède en quelque sorte le collectif.

61. Padioleau, 1986, p. 47.

Bibliographie

- ADELKHAH Fariba, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.
- ARKOUN Mohammed, « Les unions mixtes en milieu musulman », in L. POLIAKOV (éd.), *Le couple interdit, entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Paris, Mouton, 1980, pp. 75-87.
- BARTH Frederik (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Mass., Little Brown & Co., 1969.
- BECK Ulrich, « Jenseits von Stand und Klasse ? Soziale Ungerechtigkeit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten », in R. KRECKEL (éd.), *Soziale Ungleichheiten*, Sonderband 2 der Sozialen Welt, Göttingen, 1983, pp. 35-74.
- BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Éd. du Centurion, 1971.
- BOZARSLAN Hamit, « Boire la coupe jusqu'à la lie : le Parti de la Prospérité au pouvoir en Turquie », *Les Travaux du Centre Marc Bloch*, Berlin, 1996, pp. 5-16.
- BOZARSLAN Hamit et Gaye SALOM, *Immigration et intégration au féminin : femmes originaires de Turquie en France*, rapport rédigé pour le FAS, Paris, 1992.
- BOUDON Raymond et François BOURRICAUD, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 3^e édition, 1990.
- DOBBELAERE Karel, « Secularisation Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences », *Social Compass*, XXI, 2/3, 1984, pp. 199-219.
- DUBET François, *La galère : jeunes en survie*, Paris, Fayard (Points), 1987.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, 1985.
- GOFFMANN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
- GÖKALP Altan, « Conjointes et stratégies matrimoniales dans l'immigration », *Cahiers du CEMOTI*, 21, 1996, pp. 149-159.
- GÖLE Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1995.
- « L'émergence du sujet islamique », in F. DUBET et M. WIEVIORKA (éd.), *Penser le sujet*, Colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1995, pp. 221-234.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HOBSBAWM E.J. et T. RANGER (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HUTTON Patrick H., *History as an Art of Memory*, Hannover-Londres, University Press of New England, 1994.
- ILYASOGLU Aynur, « Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : identité et image de soi », *Cahiers du CEMOTI*, 21, 1996, pp. 43-52.
- JONKER Gerdien, « De nouvelles perspectives sur la conduite islamique dans la diaspora allemande », *Les travaux du Centre Marc Bloch*, 13, Berlin, 1998, pp. 51-65.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Yasmina et les autres, de Nanterre et d'ailleurs*, Paris, La Découverte, 1992.
- LAPEYRONNIE Didier, « Mouvements sociaux et action politique. Existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources ? », *Revue Française de Sociologie*, XXIX, 1988, pp. 593-619.

- LEMIEUX Raymond, Jean-Paul MONTMINY, Alain BOUCHARD et E. Martin MEUNIER, « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales des Religions*, 81, 1993, pp. 91-115.
- LEWIS Bernard, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.
- LUHMANN Niklas, « Society, Meaning, Religion. Based on Self-Reference », *Sociological Analysis*, 46, 1985, pp. 5-20.
- MANNHEIM Karl, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990.
- MARTIN David, « The secularisation issue: prospect and retrospect », *British Journal of Sociology*, 42/3, 1991, pp. 465-473.
- MULLER Pierre et Bruno JOBERT, *L'État en action*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- NEUSEL Ayla, Sirin TEKELI et Meral AKKENT (éd.), *Frauenforschung aus der Türkei. Aufstand im Haus der Frauen*, Berlin, Orlanda-Frauenverlag, 1991.
- OIGEN Albert, *Sociologie de la déviance*, Paris, Armand Colin, 1995.
- PADIOLEAU Jean-Gustave, *L'ordre social*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- PORTES Alejandro (éd.), *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, New York, Russell Sage Foundation, 1995.
- PORTES Alejandro et Julia SENSENBRENNER, « Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action », *American Review of Sociology*, 98/6, 1993, pp. 1320-1350.
- ROY Olivier, « Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oumma », *Esprit*, avril 1996, pp. 80-107.
- « Naissance d'un islam européen », *Esprit*, janvier 1998, pp. 10-35.
- SCHNAPPER Dominique, *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, Idées, 1980.
- STREIFF-FENART Jocelyne, *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- TEKELI Sirin, « Women in Turkey in the 1980's », in S. TEKELI (éd.), *Women in Modern Turkish Society*, Londres, Zed Books Ltd., 1995, pp. 1-21.
- THÉVENOT Laurent, « Équilibre et rationalité dans un univers complexe », *L'Année sociologique*, 40, 1990, pp. 147-198.
- TSCHANNEN Olivier, « The Secularization Paradigm: A Systematisation », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30/4, 1991, pp. 395-415.
- WILPERT Czarina, *Berufskarriere und Zugehörigkeiten. « Die Töchter der Gastarbeiter »*. Europa in Deutschland, Plenarvortrag Anlässlich des Deutschen Soziologentags, Düsseldorf, 1992.