



HAL
open science

La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.

Nur Yasemin Ural

► **To cite this version:**

Nur Yasemin Ural. La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.. *New Cultural Frontiers*, 2012, 3 (Special Issue 2012), pp.69-90. 10.4425/2218-077X.S6 . halshs-00794707

HAL Id: halshs-00794707

<https://shs.hal.science/halshs-00794707>

Submitted on 26 Feb 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.

Nur Yasemin Ural

Doctorante en sociologie, CADIS-EHESS & Centre Marc Bloch

Résumé

Le rapatriement des corps après la mort vers le pays d'origine, pratique très fréquemment exercée parmi les minorités originaires de Turquie en Europe, renvoie non seulement à l'attachement aux racines et à la famille, mais également à la problématique de l'Islam européen. Dans ce contexte actuel, la mémoire collective du groupe minoritaire musulman comme sa transmission entre les générations sont cristallisées et maintenues par l'intermédiaire du traitement du corps décédé et les rites funéraires rendus difficiles dans l'espace mortuaire sécularisé en Europe. Cet article a pour objet d'analyser le rôle de la mort dans la construction de la subjectivité diasporique musulmane en Europe et les enjeux autour de l'expérience de la mort par le biais d'une étude de cas des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.

Mots clés : *mémoire collective, rites funéraires, immigration de Turquie, Islam, Europe*

Abstract

The repatriation of bodies to their country of origin after death, a practice often exercised among minorities originating from Turkey in Europe, relates not only to the attachment to roots and to family but also to the European Islam debate. Within the current context, collective memory and its intergenerational transmission within a Muslim minority group are crystallised in, and maintained through, the treatment of the deceased's body and funerary rituals in a secularised mortuary space in Europe. This article aims to analyse the role of death in the construction of diasporic Muslim subjectivity in Europe and to address questions concerning the experience of death through a case study of minorities originating from Turkey in France and in Germany.

Key words : *collective memory, funerary rites, immigration from Turkey, Islam, Europe*

Introduction

Notre perception du présent dépend largement de nos connaissances et mémoires du passé. Il est impossible de saisir le monde qui nous entoure sans se référer aux choses et aux idées qui ont

leur propre historicité ainsi qu'aux vécus collectifs et partagés dans le social. D'un autre côté, étant donné que l'expérience du passé ne peut se créer qu'au prisme du présent, elle est tout aussi dépendante des particularités du contexte actuel dans lequel elle est produite. De plus, ce dont nous nous souvenons nous produit, nous reproduit, nous distingue de l'autre, en même temps que cela permet de nous attacher aux groupes sociaux. Mais comment le passé est-il créé ? Quel rôle joue la mémoire collective dans la construction de la subjectivité et celle du groupe ? Quelles pratiques peuvent rentrer dans la mémoire collective et lesquelles en sont exclues ? Comment cette mémoire partagée est-elle (re-)construite et transmise le long des générations ? Quelle est la place du corps dans les constructions et transmissions ?

Depuis les dernières décennies, le corps attire de plus en plus l'attention en tant qu'objet d'étude sociologique. Il est considéré comme un « espace de réalité » qui lie étroitement le soi à la société et vice-versa, à travers lequel nous pouvons lire la matrice de la société. La sociologie concerne par définition les êtres sociaux. Or, dans la discussion sociologique, le corps inanimé, qui n'a pas été traité jusqu'ici, émerge comme une entité ambiguë. Bien que cette approche ait été remise en cause par Bruno Latour dans son célèbre ouvrage *Reassembling the Social : an Introduction to Actor-Network-Theory* (2005) qui essaie, en se basant sur l'analyse de Gabriel Tarde, de mettre les objets et les sujets sur le même plan hiérarchique, sous un seul concept, celui d'actant, la tendance à étudier exclusivement le vivant persiste. Est-ce que l'on continue à faire partie du social même quand on est mort ? Quelle forme d'intégrité humaine survit après la mort ? Est-ce que les corps se transforment en objet avec la fin de vie ? Ces questions d'ordre éthique ne nous intéressent pas ici. Une chose est certaine : si la personne morte n'est ni complètement un objet ni complètement un acteur, elle fait ressentir son existence dans le social.

Dans cet article, j'essaierai de montrer comment la mort et la mémoire des morts chez les minorités originaires de Turquie en Europe, jouent un rôle central dans l'établissement du sentiment d'« être chez soi » et d'attachement au pays d'origine à travers les rites funéraires. L'étude analyse la construction de la mémoire collective à trois échelons différents : au niveau de l'État, de la communauté et du corps. Dans un premier temps, j'analyserai la place des morts et des lieux d'inhumation dans la mémoire partagée en tant qu'élément constitutif des identités communautaires ainsi que nationales. Dans un deuxième temps, je me consacrerai aux enjeux juridiques portant sur la pratique des rites funéraires musulmans dans deux pays européens qui accueillent le plus grand nombre de musulmans, l'Allemagne et la France, afin de montrer les controverses entre la prescription musulmane et les lois. Cette analyse a pour but d'éclairer les difficultés d'ordre pratique et social d'inclure les morts musulmans non seulement dans l'espace mortuaire mais aussi dans la mémoire collective nationale et européenne. Dans un troisième temps, je me concentrerai

sur la perception et l'importance de la mort et sur les pratiques funéraires chez les immigrés et leurs descendants. Pour cela, je me référerai aux résultats obtenus lors des entretiens et de l'observation participante effectués durant mon travail de terrain à Paris et à Berlin en 2008 et 2010¹. Enfin, j'examinerai comment l'expérience de la mort est construite et incarnée dans la mémoire corporelle à travers les pratiques performatives et cérémoniales, et comment elle est ensuite transmise aux générations suivantes par le biais de ces actions répétitives.

1. « Vivre ensemble » la mort

La mort se situe entre l'individu et la société : elle opacifie et déplace les frontières entre les deux. D'une part, elle est une expérience strictement personnelle et individuelle. D'autre part, il s'agit d'un phénomène commun aux individus. La mort est une expérience élémentaire dans laquelle la société entière est impliquée. La mort d'une personne concerne toute la société, et en premier lieu ses proches et sa communauté car elle menace radicalement les présupposés essentiels sur lesquels la société est basée, ouvrant l'individu à l'effroi d'une situation personnelle dénuée de sens (Shilling, 2003, 178). Au-delà de son caractère traumatisant, elle transforme également l'espace public avec le changement de statut de vivant à mort. Avec la mort, le corps change de lieu d'« existence ». Ce passage contribue à la transformation spatiale du monde physique avec la construction de mémoriaux, de cimetières, de crématoires. De plus, à travers les rituels et les rassemblements communautaires et/ou religieux, la mort se place au cœur de la vie sociale en déterminant les interactions entre les individus et les institutions.

Comme la naissance, la mort définit aussi l'appartenance, l'identité, la citoyenneté et la loyauté dans le cadre de l'État-nation. Les sentiments d'appartenance et d'attachement se sont sacrifiés par l'expérience de la mort et par sa reconnaissance sociale. Cela étant, la notion de sacrifice, de donner sa vie pour l'État, a une place essentielle dans le processus d'établissement de l'État moderne et son affirmation légitime. « Chez celui qui meurt pour sa patrie, son propre moi lui apparaît chez ses compatriotes, dans lesquels il agit. » (Schopenhauer dans Morin, 1970, p. 57). De plus, non seulement les définitions de la citoyenneté dépendent d'une manière explicite du lieu de naissance, mais aussi, bien qu'il ne soit pas réglé par la loi explicitement, le sacrifice et le lieu d'enterrement jouent dans les discours publics un rôle déterminant en ce qui concerne l'appartenance à un « imaginaire national » (Anderson, 1983, p. 9). Dans ce contexte, la mémoire collective fonctionne comme une colle qui noue le passé avec le présent, le sujet avec la société et les morts avec les vivants. La mémoire nationale, qui garantit une continuité, même dans la rupture

¹ Dans le cadre de ma thèse, j'ai réalisé des études de terrain à Paris et à Berlin parmi les groupes qui ont immigré de Turquie et leurs descendants, en faisant principalement usage d'entretiens semi-directifs.

causée par la mort, en tenant les anneaux de la chaîne ensemble. Cependant, elle se manifeste territorialement dans l'espace public à travers les cimetières, les tombeaux des soldats inconnus, les monuments aux morts, les mausolées. À travers de tels monuments, la mort gagne son sens et sa reconnaissance, elle devient enfin une partie intégrale de la nation éternelle. Selon Pierre Nora, les cimetières constituent des *lieux de mémoire* au même titre que les musées, monuments, festivals ou les marches, « buttes témoins d'un autre âge, *illusions d'éternité* » (Nora, 1989, p. 12).

Les questions de la construction et de la transmission de la mémoire collective et/ou nationale ont un sens particulier chez les immigrés qui portent la mémoire de leurs pays d'origine et sont en même temps marqués par leurs lieux d'habitation. Les histoires, les objets, les pratiques corporelles rejouent les passés variés d'un pays lointain et lient les immigrés à leurs origines. En même temps, tous ces éléments qui semblent appartenir à un autre monde se mélangent, se modifient ou bien disparaissent simplement dans le contexte de la société d'accueil. Ce processus ne s'arrête pas au niveau des individus de la première génération. À l'instar de leurs parents et grands-parents, les nouvelles générations, qui ne sont a priori pas elles-mêmes les immigrées, subissent cette influence et contribuent tout autant à la (re-)création des passés et des mémoires collectives. La reproduction et la réinvention du passé à travers la transmission des valeurs se cristallisent à certains moments de la vie sociale et individuelle comme la naissance, le mariage et la mort. Dans ce cas, la mort se dévêt de son sens initial propre au contexte national. En restant toujours attachée aux deux nations, elle acquiert un nouveau rôle. Les expériences de deuil marquent et accentuent les sentiments d'appartenance au groupe migratoire. La mort d'un membre de la communauté et les rituels suivant la perte réactivent la narration des origines, construisent des différences et (ré-)affirment des solidarités parmi les membres du même groupe.

2. La mort d'un musulman sur les territoires dits séculiers

La question de l'islam en Europe (ou l'islam d'Europe) est complexe. D'un côté, l'islam est présent en Europe dans les pratiques quotidiennes des musulmans. D'un autre côté, il est très peu représenté dans l'espace public en raison des stigmatisations et de sa marginalisation dans la mémoire collective dominante². Cependant, il est indéniable que la visibilité de l'islam et sa signification pour les musulmans et non-musulmans en Europe ont augmenté considérablement. Cette visibilité revêt deux dimensions : d'une part, l'Islam est un sujet polémique comme dans

² Le passé européen (interchangeable avec la civilisation occidentale) est considéré être basé sur l'héritage gréco-romain et très récemment judéo-chrétien qui suit ensuite exclusivement le fil des idées de la Renaissance et des Lumières. Voir Lewis B. (2007), *Europe and Islam*, The AEI Press, Washington D.C. et Brague, R. (1992) *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris.

l'affaire du foulard en France³, le scandale des caricatures de Mahomet au Danemark⁴ ou le débat déclenché par le livre anti-musulman de Thilo Sarrazin en Allemagne⁵. D'autre part, les débats autour de l'Islam sont catalyseurs de la critique des discriminations raciales et religieuses dans les pays européens. Certains chercheurs soulignent que les musulmans en Europe considèrent les processus d'islamisation et de réislamisation non seulement comme une demande de reconnaissance de leur religion, leur coutume et leur tradition mais également comme une nouvelle forme de citoyenneté qui serait basée sur la religion dans les sociétés multiculturelles européennes (Esposito et Burgat, 2003, p. 210). La demande de reconnaissance et les processus d'islamisation nécessitent des infrastructures telles que des mosquées, des écoles, des boucheries, mais aussi des cimetières. Les réponses concrètes à cette demande - notamment économiques et juridiques - affectent constamment la vie de « tous les Européens » (Grillo, 2004, p. 863). Bien qu'il y ait une tradition établie de liberté religieuse en Europe occidentale qui date de la Révolution, la plupart des nations ont du mal à adapter les lois, les pratiques et le savoir-faire qui engloberaient également un mode de vie musulman. La France et l'Allemagne n'ont pas pu accepter le voile des femmes dans l'espace public car cela a été considéré comme une action politique plutôt que religieuse (Cesari, 2009, p.16). Les mosquées n'ont pas été construites sans controverse et sans résistance dans la plupart des pays, y compris l'Allemagne, la Suisse et l'Italie. Les morts et les cimetières musulmans sont confrontés à la même difficulté pour trouver leur place dans l'espace public européen que les autres particularismes islamiques.

Les pratiques mortuaires et le traitement des cadavres des citoyens musulmans jouent un rôle dans la construction matérielle et/ou symbolique de la présence islamique en Europe. Traditionnellement, dans les pays musulmans, les cimetières islamiques sont séparés géographiquement et socialement des cimetières chrétiens et juifs. En revanche, dans les pays occidentaux, différentes religions coexistent dans le même espace mortuaire dont l'organisation peut prévoir des espaces délimités réservés aux différents cultes. Le cimetière occidental peut aussi rester un espace « mixte » dans lequel les tombes sont réparties sans prendre en compte la religion des défunts. Les cimetières européens sont le plus souvent organisés selon ce second mode qui n'est pas familier aux sociétés musulmanes.

À l'instar des autres religions, l'Islam a développé sa propre approche de la mort et de la vie après la mort. Le développement de ces rituels est basé sur la croyance en l'au-delà qui devient plus important que la vie terrestre, car selon Brahami :

³ Voir Gaspard, F. « Le Foulard de la Dispute », *Cahiers du Genre*. 2006/3 HS n°1, p. 75-93.

⁴ Voir Frauke, M. & Pala V. S. « The construction of Islam as a public issue in western European countries through the prism of the Muhammad cartoons controversy : A comparison between France and Germany », *Ethnicities*, September 2009 ; vol. 9, 3 : pp. 383-408.

⁵ <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,714643,00.html>

Entre la vie de ce monde et l'autre vie, la vraie vie, la mort n'est pas une simple destruction ; elle constitue la transition obligée. En effet, la mort n'est pas appréhendée dans l'Islam en tant que fin définitive et absolue, mais au contraire en tant qu'un accès à un autre monde, *al-âkhira*. (Brahami, 2005, p. 25)

Les rites, pratiques, réglementations funéraires se sont organisés en fonction de ces concepts et croyances nécessairement interdépendants. L'islam n'étant pas une entité homogène, la préparation religieuse du corps et les rites funéraires musulmans varient pour chacun de ses courants. Il est tout de même nécessaire de préciser qu'il en réside des points communs et que dans cet article, il s'agit d'analyser les pratiques funéraires musulmanes originaires des régions turques et kurdes de Turquie qui se fondent en grande partie sur le sunnisme et l'alévisme⁶. Les ressemblances entre les coutumes funéraires de ces deux cultes nous permettent de les étudier ensemble tout en respectant leurs particularités.

Durant les deux dernières décennies, les musulmans d'Europe de l'Ouest ont réclamé un espace qui leur soit réservé dans les cimetières occidentaux pour y exercer leurs rites funéraires. Cet espace, dénommé « le carré musulman » ou « die muslimische Abteilung », établit une division géographique entre les différentes confessions. Cette demande est devenue une source de conflits. D'un côté, la France et l'Allemagne font l'expérience d'une pluralisation religieuse sans précédent, dont l'Islam est l'un des acteurs majeurs. De l'autre, la laïcité en France étend son influence jusque dans les espaces d'inhumation (Frégosi ; Boubaker, 2006, p.95). L'Allemagne, traversée par un profond processus de sécularisation, garde, elle, certains aspects du christianisme dans la sphère publique, y compris dans les cimetières. Ainsi, la signification sociale du traitement post-mortem du sujet musulman, dont l'identité religieuse n'est pas complètement reconnue de son vivant, permet d'observer les rapports problématiques entre l'État séculier et les citoyens musulmans (Chaïb, 2000). Bien que la France soit marquée par un régime qui va plus loin que l'Allemagne dans la séparation de l'État et la religion, dans aucun des deux cas, l'État n'est laïque au sens strict du terme. Le poids de l'histoire du christianisme se fait sentir dans les deux pays. Le christianisme latin associé depuis quelques décennies au judaïsme est mobilisé discrètement comme ressource et marqueur d'identité culturelle et politique contre la « présence pénétrante » de l'islam (Asad, 1997).

Comme dans l'expérience européenne, la Turquie est également imprégnée et dominée à la fois par un islam sunnite, sa culture, et par une laïcité qui organise le contrôle des institutions et des

⁶ La définition de l'alévisme est très contestée. Ayant des origines païennes dans l'Asie centrale et ayant subi l'influence du chiisme et du sunnisme depuis des siècles, il constitue un amalgame de plusieurs cultes religieux. La reconnaissance juridique et politique très tardive de l'alévisme en Turquie moderne a provoqué sa marginalisation et son exclusion des courants de l'Islam. Il n'existe, donc, pas un consensus sur l'appartenance de l'alévisme à l'Islam. Pour une analyse élaborée du concept, voir Tord Olsson, Elisabeth Özdalga et Catharina Raudvere (ed.), *Alevi Identity*, Swedish Research Institute in Istanbul, 1998.

pratiques religieuses par l'État. Dans la vie d'un « immigré » venant de Turquie dans les pays européens se croisent les deux pays, les deux sociétés et, donc, les deux systèmes de gouvernance. De même, sa mort et son corps décédé ont un caractère transnational qui le connecte à deux (ou plusieurs) structures sociales, plusieurs lieux et imaginaires différents. Le phénomène peut-être le plus visible du transnationalisme de la mort est constitué par les visites réalisées par les membres de la famille après le voyage du corps vers le pays d'origine.

Malgré le croisement des lieux, des mémoires, des histoires dans l'expérience de la mort, les immigrés originaires de Turquie s'orientent dans la majorité des cas vers leur pays d'origine. D'après notre étude de terrain, les raisons de cette tendance à se faire enterrer en Turquie sont diverses : les interviewés ont justifié leur choix par les liens avec la famille, la tribu, la terre de la patrie et l'Islam. Toutes ces motivations vont souvent ensemble. Cependant l'attachement à l'Islam et les coutumes musulmanes occupent une place prépondérante dans leur décision, notamment parce qu'ils ne croient pas au respect des rites funéraires musulmans dans leur pays d'accueil qui ne laisse pas de place à leur présence dans la mémoire nationale.

En effet, les lois sur les cimetières en France et en Allemagne ne permettent pas à leurs citoyens musulmans de mourir et d'être inhumés conformément aux règles prescrites par la religion musulmane. Les réglementations concernant les délais de rapatriement, d'inhumation, d'exhumation ou de crémation posent certains problèmes aux individus de foi musulmane. En France ainsi qu'en Allemagne, les concessions sont réservées pour une durée déterminée : si les descendants ne renouvellent pas le contrat de concession, les restes du décédé seront exhumés. En cas de non-renouvellement du contrat, il revient aux officiers d'État (en France) ou de *Land* (en Allemagne) de décider si les corps seront inhumés dans une fosse commune ou incinérés dans un crématorium.

Il convient de rappeler que l'exhumation du corps dans son état de repos est prohibée dans la culture musulmane. L'enterrement se fait d'une manière définitive. De plus, étant donné que l'Islam interdit strictement la crémation, cette réglementation ne correspond absolument pas aux exigences musulmanes. Ce ne sont que quelques exemples des difficultés bureaucratiques auxquelles les musulmans doivent faire face au quotidien.⁷

En raison des régularisations des cimetières et les restrictions sur les pratiques funéraires en France et en Allemagne, l'inclusion des musulmans européens après leur mort au sein des lieux

⁷ Pour une analyse approfondie des incompatibilités des lois françaises avec les pratiques funéraires musulmanes voir Ural, N. Y. *Les pratiques funéraires « des immigrés turcs » dans la région parisienne et le choix du lieu de la sépulture : France ou Turquie*, Mémoire de Master 2 sous la direction de Prof. Nilüfer Göle, EHESS, Octobre 2008. Paris.

mortuaires qui représentent une partie essentielle de la mémoire commune devient très problématique.

3. Mourir en diaspora

Employé à l'origine pour désigner la dispersion originaire des populations juives, le terme de diaspora a été depuis les années 90 excessivement exploité par les sciences sociales, jusqu'au point de perdre son sens. Tous les déplacements en dehors du pays d'origine sont devenus une forme de diaspora. Pour cette raison, il convient de justifier le choix de définir l'immigration de Turquie vers l'Europe en tant que diaspora plutôt qu'expatriation, immigration, déplacement ou communauté d'exil. Selon la formulation de Brubaker (2005, p. 5-6), la définition de diaspora se base sur trois critères : départ non-désiré, persistance du lien avec la patrie d'origine, entretien d'une identité en opposition à la société d'accueil. Durant mes entretiens avec plusieurs personnes de différents groupes idéologiques et couches sociales originaires de Turquie, la grande majorité d'entre eux a confirmé ces trois éléments concernant leur expérience de l'immigration ou celle de leurs parents et grands-parents. Les « communautés » originaires de Turquie en Europe énoncent dans une certaine mesure le départ non-voulu de leur patrie (à l'exception des individus qui sont arrivés dans le but d'étudier dans le pays en question dans les années 80 et qui sont restés après avoir terminé leurs études), l'attachement qui les lie à leur nation et/ou région et/ou village et la définition de soi d'abord en tant que turc ou kurde indépendamment de l'adoption de leur identité « autre ». Il serait, donc, approprié d'utiliser le terme diaspora dans le cadre de l'expérience récente des minorités originaires de Turquie en Europe.

L'histoire de la diaspora de Turquie vers l'Europe date des années 60. La plupart des immigrés sont arrivés premièrement en Allemagne puis dans les autres pays européens. En 2005, en Europe, les statistiques dénombrent une population de 3,5 millions de personnes originaires de Turquie, dont plus de deux millions en Allemagne, environ 300 000 en France et 100 000 en Belgique (Rigoni, 2005, p. 325). Même si une partie des immigrés sont retournés dans leur pays d'origine quelques années après leur arrivée, la plupart y sont restés et ont commencé à vivre dans un pays qui leur était « étranger ». Les questions pratiques ont commencé à se poser dès les premiers mois : logement, alimentation, services médicaux, aide à la traduction, lieu de prière et service de pompes funèbres. D'après les informations récoltées durant ma recherche empirique, la première génération d'immigrés a eu des difficultés lors de la mort d'un proche. Auparavant, puisqu'il n'y avait pas de pompes funèbres musulmanes et que les coûts de voyage vers le pays d'origine étaient très élevés, les démarches bureaucratiques après la mort nécessitaient un travail collectif des membres du groupe en premier lieu pour rassembler le montant nécessaire puis pour

faire le lien entre la famille et l'administration du pays d'accueil. Entre temps, le marché des pompes funèbres à destination des musulmans s'est développé à partir des années 80 en Allemagne et en 1994 en France avec l'abolition du monopole sur les pompes funèbres publiques.

En ce qui concerne actuellement les pratiques funéraires culturelles et culturelles, deux choix s'offrent à l'individu : l'enterrement en Europe ou bien le rapatriement vers le « pays d'origine ». En réalité, cela n'est que rarement un choix de l'individu, puisqu'après la mort ce sont les décisions de la famille et de la communauté qui comptent. Aussi, je me suis intéressée lors de mes entretiens à la perception subjective de chaque individu sur sa propre mort et celle de ses proches.

Dans les communautés originaires de Turquie en France et en Allemagne, la mort et la mémoire des morts constituent une partie essentielle de la persistance de l'identité et de la transmission des valeurs qui les attachent à leur pays d'origine. À la lumière du contexte actuel des cimetières français et allemands, nous observons une tendance à rapatrier les corps en Turquie. Les générations suivantes font survivre cette tradition ancrée dans la mémoire collective. À travers le voyage vers les racines, les liens se créent non seulement entre deux pays, deux cultures et deux sphères géographiques mais aussi avec les traditions et les coutumes des ancêtres qui sont enterrés en Turquie.

L'instant du choix de rapatriement vers le pays d'origine représente un élément important de la continuité de la mémoire collective. Cette mémoire peut ainsi être partagée par les membres de la famille, de la tribu, par des compatriotes et des co-religieux en Turquie. Les pratiques funéraires exercées parmi les descendants après la perte d'un proche les rattachent aux imaginaires incarnés dans la culture populaire. S'éloignant parfois de la réalité du pays d'origine où les traditions peuvent être modifiées avec le temps, les coutumes conservées intactes par les membres de la diaspora turque et kurde constituent un lien solide avec les racines. Ces imaginaires sont réalimentés au quotidien en France et en Allemagne. Par ces traditions « réinventées », les individus réaffirment leur subjectivité et leur légitimité. Une nouvelle manière d'exister et de mourir se crée ainsi chez les minorités de Turquie en Europe.

La mort et la commémoration des morts deviennent aussi très importantes malgré l'histoire courte de cette immigration. Les deuxième et troisième générations ont connu leurs grands-parents, la plupart ont vécu avec eux et assistent actuellement à leur vieillissement et à leur mort. Contrairement à leurs amis et voisins autochtones, ils font aussi face, dans la plupart des cas, à leur « retour » à la terre natale. Le retour, qui pour la première génération a toujours été souhaité et n'a pas pu être réalisé au cours de la vie, se réalise enfin à travers le voyage du corps inanimé.

Comme mentionné auparavant, une des réponses récurrentes à la question du choix du rapatriement au pays d'origine concerne l'impossibilité de respecter toutes les pratiques funéraires musulmanes dans les pays en question. Les cimetières, reflets de la culture d'une société, sont porteurs d'une signification qui va au-delà du symbolique. Ils sont une expression générale des limites posées à l'intégration, particulièrement pertinente dans la constitution de la mémoire. Ces limites au sein de la mémoire collective du pays d'accueil, qui s'établit à partir de pratiques institutionnelles et d'une topographie spécifique, poussent les « immigrés » et leurs descendants à créer leurs propres *lieux de mémoire* dans le voyage mortuaire. Ce lieu de mémoire n'appartient ni complètement à leur pays d'origine ni complètement à leur pays d'accueil. Il se compose d'éléments venant des deux cultures et crée, donc, une forme hybride.

Le rapatriement des corps des générations précédentes relève aussi de la commémoration, car rendre visite aux tombeaux des anciens membres de la famille pendant les fêtes religieuses revêt une importance particulière dans la culture islamique. La distance physique et les contraintes financières, selon les interviewés, rendent les visites de plus en plus difficiles pour les enfants et les petits-enfants. Cependant, le tombeau d'un grand-père en Turquie a une place importante dans la mémoire collective de la famille et/ou du groupe et son image est transmise à travers les récits qui circulent dans les rassemblements familiaux.

4. La place du corps vivant ou mort dans la mémoire partagée

Le corps, qui prend une place de plus en plus centrale dans la théorie sociale et politique avec cet intérêt accru aujourd'hui pour les questions liées à la formation du sujet, au processus de subjectivation et à leurs implications, devient en soi un objet de recherche dans les études sur la mémoire. Selon Paul Connerton, le corps représente un autre espace physique, différent de la société et de la communauté où les différents passés se (re-)créent. Il constate que « nos corps [...] rejouent [...] une image du passé dans les commémorations [...]. Dans la mémoire habituelle (*habitual memory*), le passé est déposé dans le corps » (Connerton, 1989, p. 72). Le pouvoir exercé par l'État-nation sur les corps des citoyens est toujours aussi coercitif (Shilling, 2003) et la religion continue toujours à former les corps des adhérents contrairement à des prédictions modernistes qui annonçaient le déclin absolu de la pertinence du religieux à notre époque moderne.

Le corps, manipulé avec ou sans consentement (circoncision, voile, enterrement), porte les stigmates de l'identité individuelle, familiale ou communautaire. La question du corps et de la façon dont il est dressé se présente également chez les minorités originaires de Turquie dans les pratiques quotidiennes aussi bien que dans les rites funéraires. Le corps rappelle l'histoire des origines.

L'automatisme des mouvements du corps dépasse les pratiques intentionnelles et conserve des valeurs et des catégorisations sociales sous la forme d'une mémoire habituelle.

La manière de parler et de s'habiller, de porter le voile ou pas, le fait d'être circoncis, de savoir faire la prière ou de savoir faire semblant de faire la prière distinguent les immigrants originaires de Turquie des « autres ». La familiarité avec la langue turque et son mode d'énonciation participent aussi à la construction du corps. Ces pratiques, volontaires ou pas, les lient à des codes culturels qui n'appartiennent pas, au moins dans l'imaginaire, à la société dans laquelle ils habitent. L'expérience des sujets pieux qui assument une adhésion à un mode de vie religieux correspond à une partie des cas de nos interviewés qui se sont définis en tant que croyants et pratiquants musulmans. Pour eux, la prière religieuse et le deuil collectif suivant la mort sont non seulement considérés comme des services pour la personne décédée, car d'après la croyance, la tranquillité du repos jusqu'au jour de jugement dépend largement des actions des membres du groupe, mais constituent aussi un service rendu au nom de Dieu. Même s'ils ne connaissent pas le décédé, des hommes (beaucoup plus que des femmes) se présentent lors des funérailles afin d'accomplir le dernier devoir pour cette personne aux yeux de Dieu. Les mouvements - prescrits par la religion - des participants à la prière qui suit l'ablution disposent aussi, à travers cette performativité rituelle d'une place importante dans la mémoire en tant que mise en présence du passé.

Par ailleurs, la religiosité n'est pas le seul générateur de ces actions collectives. Derrière, il y a souvent aussi l'attachement à l'histoire, à l'ancienneté et à l'esprit communautaire. Il semble être très important pour les membres de la communauté de se rassembler main dans la main au moment précis où l'un d'eux se sépare du « corps » de leur collectivité, moment lors duquel l'intégrité de celle-ci est profondément menacée parce que la mort signifie bien une perte individuelle pour la société et non pas une perte du social pour l'individu décédé (Bloch et Parry in Schilling 2003, p.188). Durant les cérémonies mortuaires des minorités originaires de Turquie dans la mosquée de *Şehitlik* à Berlin, on est frappé par le caractère automatique et homogène des prières. Il y a une forte répétition de l'action à chaque fois et tous les interviewés ont confirmé leur familiarité avec le rite. Les individus répètent toujours les mêmes gestes pour la prière et répètent exactement les mêmes paroles en turc et en arabe. Lors des entretiens, les interviewés décrivaient cette cérémonie comme une tradition issue de leurs grands-parents et importée de la patrie. Voici comment l'un des interviewés explique son rapport à la prière mortuaire :

Moi, je ne sais pas vraiment faire la prière mais ça permet aux gens de se regrouper et je sais que c'est comme ça qu'on le fait en Turquie. Enfin, c'est une manière de remplir le dernier devoir pour la personne décédée et tout le monde la

fait. Mon père m'amenait aux prières du *Cenaze* (funérailles) quand j'étais petit. J'ai déjà été aux funérailles de gens que je ne connaissais pas.

Cette expérience est décrite comme une reproduction de ce qui se passe « chez soi », en Turquie. Ce n'est pas vraiment la connaissance, ni le sens original de la prière qui importent toujours. Ce rituel répétitif et officiel peut rentrer dans la catégorie des « cérémonies commémoratives » de Connerton en tant que stratégies de construction d'une mémoire partagée.

Ce n'est pas uniquement le corps vivant qui subit le contrôle et les manipulations de l'État et de la religion. Comme le corps vivant, le corps inanimé ne peut échapper non plus aux règles et à l'encadrement définis par les coutumes et traditions de la société. Les documentations officielles, le nettoyage, l'habillement, le maquillage, la mise en cercueil ne sont que quelques exemples des traitements post-mortem exercés sur le corps des sujets décédés. Contrairement à l'expérience du corps, qui est vivant, et qui se joint activement à la production et perpétuation de la mémoire collective, le corps mort, libéré de cette tâche de commémoration, devient l'élément central et la raison de ces communions mémorielles ?

Il faut préciser ici que la description de la mémoire collective quand elle se construit à travers l'expérience du corps n'est pas réduite à l'action corporelle des individus pendant leur durée de vie. Avec Jan Assmann (2000), je considère que la mémoire collective n'est pas limitée à la mémoire vécue, elle voyage à travers les générations et il n'est pas évident de faire la distinction entre la mémoire et la tradition. La mémoire portée par les corps n'est qu'une partie de la mémoire qui se manifeste dans les institutions, l'espace public (classique et virtuel), national ou familial. Les corps des musulmans en Europe dont les parents ou grands-parents viennent de Turquie continueront à rappeler et à transmettre les coutumes et les traditions aux générations suivantes.

Conclusion

La présence de l'Islam en Europe pose des défis inédits : les institutions étatiques et les sociétés européennes ainsi que les « immigrés » musulmans d'Europe négocient dans des processus d'interpénétration qui se réalisent à plusieurs échelles, leurs appartenances, leurs identités, leurs mémoires et leurs histoires (Göle, 2005). L'expérience de la mort n'est pas exclue de ce marchandage complexe. La mort peut sembler à première vue être un sujet marginal et il est vrai que jusqu'à présent, elle ne tenait pas une place centrale dans les débats publics. Néanmoins, le regard sociologique est capable de nous sensibiliser à la signification de ce phénomène élémentaire et universel. En tant qu'expérience limite, la mort peut nous éclairer sur l'imaginaire, la mémoire collective, le patrimoine culturel, la question de l'appartenance et de la citoyenneté dans les sociétés

européennes. Bref, la mort, le corps mort et son traitement nous informent abondamment sur l'expérience et la perception sociales de ces acteurs même lorsqu'ils étaient vivants.

Le lien étroit entre la mort et la nation, d'une part, est clair. Les morts musulmans en France et en Allemagne n'ont pas encore trouvé leur place légitime dans les cimetières. Ceux-ci sont imprégnés par l'héritage chrétien même si les deux pays prétendent être respectivement laïque et séculier. Face aux obstacles dans leurs pratiques funéraires dans les pays d'accueil et aux sentiments d'appartenance aux pays d'origine, les « immigrés » originaires de Turquie créent leur propre stratégie pour affronter la mort. En faisant envoyer les corps après la mort vers leur ville d'origine, ils mettent en question les limites de la démocratie et du multiculturalisme en Europe.

En outre, leur mémoire collective, perpétuée à travers le voyage du corps vers les racines, crée un nouvel espace pour des récits alternatifs aux identités européennes. En maintenant la complexité du sujet, ce texte essaye de nous montrer qu'il est possible d'observer la production de la mémoire partagée en considérant de près les politiques des États français et allemand, les pratiques de la communauté originaire de Turquie, l'expérience du corps vivant ainsi que la mort des « immigrés » et les rituels autour de ce phénomène dans le contexte de la mort en diaspora.

Bibliographie

- Akgönül, S. (2005) « Islam turc, Islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe », *Politique étrangère* /1, Printemps, p. 35-47.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London.
- Asad, T. (1997) "Europe against Islam: Islam in Europe", *The Muslim World*, 37(2): 183-195.
- Assmann, J. (2000). *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, California.
- Brahmani, M (2005) *Les rites funéraires en Islam*, Tawhid, Saint-Etienne.
- Brubaker, R. (2005) "The 'diaspora' diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28 No. 1, January. Pp. 1-19.
- Cesari, J. (2009) "Securitisation of Islam in Europe" in J. Cesari (Ed.) *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*, pp. 9-28, Routledge London & New York.
- Chaïb, Y. (2000). *Emigré et la mort*, Edisud, Aix-en-Provence.
- Chakrabarty, D. (1997) "The Time of History and the Times of Gods", in Eds L. Lowe & D. Lloyd *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, pp. 35-60, Duke University Press.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*, Cambridge University Press.
- Esposito J. L. et Burgat F. (2003). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere and the Middle East*. Hurst & Company, London.

- Frégosi, F. et Boubaker, A. (2006). *L'exerce du culte musulman en France : Lieux de prière et d'inhumation*. La Documentation Française (FASILD).
- Gökalp, A. (2000) "Geçiş Sürecinde Alevilik", *I. Alevi-Bektaşî Sempozyumu*, Bonn: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, p. 89-94
- Göle, N. (2005) *Interpénétrations : L'Islam et L'Europe*. Galaade éditions, Paris.
- Grillo, R. (2004) "Islam and Transnationalism" *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30. No. 5, September, p. 875.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press.
- Morin, E. (1970). *L'homme et la mort*, Éditions des Seuil.
- Nora, P. (1989) « Between Memory and History : Les lieux de Mémoire », *Representations*, No : 26, Special Issue : Memory and Counter-Memory. (Spring) pp. 7-24.
- Rigoni, I. (2005) « Migrants de Turquie : Un Demi-Siècle de Présence en Europe Occidentale », *Outre-Terre*, 1 – no 10, pp. 325-337.
- Salvatore, A. (2004) "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, September, pp. 1013-1031.
- Shilling, C. (2003). *The Body and the Social Theory*, Sage Publications London, Thousand Oaks, New Delhi.