Nancy J. SMITH-HEFNER, *Islamizing Intimacies. Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*

Honolulu : University of Hawai'i Press, 2019, x + 248 p.

Andrée Feillard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/65524>

DOI : 10.4000/assr.65524

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 420-424

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Andrée Feillard, « Nancy J. SMITH-HEFNER, *Islamizing Intimacies. Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/65524> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.65524>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Nancy J. SMITH-HEFNER, *Islamizing Intimacies. Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*

Honolulu : University of Hawai'i Press, 2019, x + 248 p.

Andrée Feillard

RÉFÉRENCE

Nancy J. SMITH-HEFNER, *Islamizing Intimacies. Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2019, x + 248 p.

- 1 La vie intime de la jeunesse peut être révélatrice des tensions entre idéaux islamiques et vie quotidienne. En observant comment les choix de socialisation des étudiants (vie amoureuse, choix du partenaire, services de rencontres, études, travail, etc.) se sont ajustés au fur et à mesure de l'islamisation de la société indonésienne contemporaine, Nancy Smith-Hefner a réussi à saisir les subtilités d'une réelle mutation en cours. Comme dans le monde musulman en général, ce sont les femmes qui ont vu leur rôle le plus profondément transformé dans ce pays. Et ce sont donc elles qui sont au centre de cette étude anthropologique. Cet ouvrage devrait contribuer à remédier à l'invisibilité de l'islam d'Indonésie, premier pays musulman par sa population – mais aussi à mieux comprendre le dilemme des femmes de tous pays face aux défis d'une religion de plus en plus exigeante.
- 2 L'ouvrage est à la hauteur des multiples compétences de la chercheuse : anthropologue linguiste et spécialiste des religions et du genre en Asie du Sud-est, Nancy Smith-Hefner est aujourd'hui professeur d'anthropologie, à la tête du département d'anthropologie à l'université de Boston. Ce livre est l'aboutissement d'une recherche de longue haleine par une chercheuse bénéficiant d'une perspective unique : revenue à Java vingt ans après un premier terrain dans les années 1980, elle choisit une ville universitaire de Java-central, Yogyakarta, où elle découvre en 1999 un nouveau mode de vie et

d'expression bien plus religieux. Pendant presque une année, elle concentre sa recherche sur les jeunes étudiants qui se sont trouvés dans la tourmente islamiste. Grâce à ses capacités linguistiques (l'indonésien et le javanais), Nancy Smith-Hefner a pu faire de nombreux entretiens (250), et, avec l'aide de 20 étudiants, réaliser une enquête sur 200 élèves. Deux types d'universités sont sélectionnés, l'université généraliste (Gajah Mada, UGM) et l'université islamique (UIN Sunan Kalijaga). Cette recherche s'est étalée sur 15 ans, entre 2000 et 2015.

- 3 Le plan de l'ouvrage invite à considérer le phénomène dans un cadre plus large en consacrant trois chapitres au contexte socioreligieux et politique, puis quatre chapitres à la question du genre et de la nouvelle intimité proprement dite. Donner autant d'importance au contexte sociopolitique et religieux qui entoure les choix les plus intimes de la vie des jeunes femmes musulmanes et des jeunes hommes, permet de mieux comprendre l'intensité et la rapidité de ces transformations. La qualité de ces chapitres introductifs est d'ailleurs à souligner.
- 4 Le premier chapitre (*Approaching Java in a time of Transitions*) est un tableau des changements profonds que Nancy Smith-Hefner a observés à son retour en Indonésie, en 1999. Au chapitre 2 (*Islam, Youth and Social change*), l'anthropologue présente un historique des mutations religieuses de l'Indonésie : comment les variétés d'Islam javanais (*santri-abangan-priyayi*) ont été progressivement transformées en grande partie par la Muhammadiyah, « la plus grande organisation moderniste-réformiste au monde » : son impact sur l'éducation des enfants dès le berceau et sur les rituels qui s'éloignent du système de socialisation et de sociabilité javanais. Puis d'autres facteurs interviennent : l'arrivée dans les années 1980 de cet « Islam résurgent », mais aussi des avancées éducatives et le rythme sans précédent des changements socio-économiques. Dans les campus, la prédication (*dakwah*) « sape subtilement l'aptitude de l'État » à définir les termes de l'éducation religieuse, rendue obligatoire par le régime anti-communiste. Le mouvement salafi (*Salafiyah*) se développe. Ces changements ont pour effet de créer en parallèle une « importante pluralisation, bien qu'étudiée moins systématiquement, et une contestation des formes de relations intimes, de la sociabilité et subjectivité – notamment en ce qui concerne le genre (gender) ». L'autrice retrace nettement cette subtile montée de l'influence religieuse dans un régime qui a tant cherché à la maîtriser.
- 5 Le troisième chapitre (*Varieties of Muslim Youth*) dessine les contours des catégories religieuses nouvelles et variées, visibles sur les campus à Yogyakarta. Les étudiants « néo-réformistes » de l'université UGM ont un islam « compris et vécu d'une manière dépourvue de marqueurs ethniques ». La normativité des pratiques religieuses s'étend en partie à cause de l'enseignement religieux obligatoire à l'école dès les années 1970. Dans ce groupe, la conviction est répandue qu'il n'existe qu'un seul islam et une seule façon de le pratiquer, si difficile à atteindre qu'on en arrive à un dénigrement de sa propre religiosité et davantage encore de celle des parents. D'où un effort constant pour améliorer ses connaissances religieuses par des cours privés, des conférences, la radio, la télévision. La course vers plus de piété, aboutissant à une « supériorité normative », serait en large partie la conséquence de l'influence « disproportionnée » des organisations estudiantines de tendance réformiste, les néo-réformistes.
- 6 Nancy Smith-Hefner innove en plaçant dans cette catégorie « néo-réformiste » une multitude d'origines : non plus seulement ces étudiants issus des milieux de classe moyenne et des écoles de la Muhammadiyah, mais aussi ceux dont le milieu familial

reflète « un mélange d'influences de la culture javanaise (ou autre), de nationalisme indonésien, de consumérisme global, et de media de pop-culture ». Ces néo-réformistes ont en commun de prôner un islam « authentique », jugeant les autres « insuffisamment complets ». À l'opposé, les « anciens » santris (donc d'origine, aussi appelés traditionalistes) sont des habitués du *fiqh* (jurisprudence islamique) et de sa diversité. La jeune génération de ces santris, qu'elle nomme « néo-traditionalistes » (p. 65), reproche aux néo-réformistes leur manque de « maîtrise des sources islamiques » qui génère un islam de « vernis » (*tipis*).

- 7 L'analyse des variétés de cette jeunesse néo-traditionaliste est fondée sur une recherche conduite à Yogyakarta dans l'université islamique Sunan Kalijaga, lieu privilégié d'études pour les enfants de ces familles pratiquantes issues des milieux ruraux et souvent formés à l'adolescence dans les écoles coraniques (*pesantren*). Bien que critiques du néo-réformisme, ces jeunes traditionalistes sont eux-aussi partiellement attirés par la normativité religieuse. Ainsi, dans ces cercles, le voile (*jilbab*) n'est plus seulement le « symbole culturel » de l'enfance, mais il fait désormais partie d'un engagement plus conscient envers les « devoirs » (*kewajiban*) de l'islam. Les différences sont cependant notoires : l'organisation estudiantine des traditionalistes, le PMII, est la plus « progressiste et la plus pluraliste ». La parole y est plus libre, des groupes pro-démocratie s'y sont constitués en faveur d'une approche « transformative ». C'est là que s'est développé le « féminisme islamique ». Ces néo-traditionalistes « se sentent suffisamment sûrs d'eux, de leurs acquis religieux pour remettre en question certains de ses éléments ». Si les *abangan* (moins rigoureux dans leur pratique et de tradition javanaise) ont pratiquement disparu, les musulmans traditionalistes eux, se sont « diversifiés et adaptés », utilisant le discours global sur les droits de l'homme et la dignité humaine pour « élargir leur normativité », en particulier concernant le genre et la justice sociale.
- 8 Au chapitre 4 (*Conceptualizing gender*), l'autrice identifie quatre *gender currents*, tout en notant que les jeunes étudiants n'y adhèrent pas forcément, mais qu'ils s'y réfèrent tout au moins, en les critiquant voire parfois en les niant. Pour chacun, les usages et témoignages concernant le mariage, les enfants, l'adoption, l'héritage, etc. sont présentés. Certains courants peuvent se chevaucher, créer tensions et contradictions.
- 9 Le premier courant « complémentaire, associé à la population dite *abangan* », basé sur la tradition ou la coutume javanaise, met l'accent sur l'interdépendance des femmes et des hommes. Prônant le « système bilatéral », il serait suffisamment flexible pour permettre un certain jeu dans les rôles attribués au genre et la famille. Le courant hiérarchique ou aristocratique (*priyayi*), également javanais mais davantage imprégné de l'autorité patriarcale, emprunte partiellement à certains concepts islamiques tels que le « *kodrat* », la nature d'origine divine des femmes et des hommes, qui fixe les différences sociales et biologiques (de l'arabe *qadara*) et se trouve renforcé par les différents niveaux de langage en javanais. En clair, une femme de milieu *priyayi* pourra difficilement ignorer ses devoirs envers son mari et ses enfants. Le troisième courant « étatique » a subi les influences des régimes colonial et post-coloniaux. Pour l'autrice, l'influence des 32 années du président Soeharto, à qui on attribue l'idéologie du « familialisme », serait plus subtile qu'il n'a été dit. En réalité, l'éducation et le développement économique ont donné naissance à une culture métropolitaine où le rôle des femmes a été complexe et s'est vite transformé. Ces changements ont « catalysé un intérêt grandissant chez les jeunes pour des formes nouvelles et

normatives de piété de genre ». Le quatrième courant, islamique, s'est épanoui dans l'après-Soeharto démocratique, qui a vu une recrudescence des débats sur le genre et l'islam. Après une analyse des discours et débats, l'autrice conclut que le concept de *kodrat* (nature spécifique d'origine divine) reste prégnant. Les conceptions de la féminité basée sur le *fiqh* (jurisprudence islamique) sont peu contestées en elles-mêmes mais leur message est très débattu. Ainsi, l'abandon du travail par une femme ou l'acceptation de la polygamie sont sources de tensions, de débats et d'interprétations multiples. Tandis qu'une partie de la jeunesse musulmane embrasse avec enthousiasme les lectures littéralistes des traditions islamiques, une autre partie, dont un bon nombre de femmes, privilégie une approche historique et contextuelle des textes sacrés. Nancy Smith-Hefner conclut à une certaine « ambivalence » et à un « constructionisme interactif » face à la pluralité des normes qui s'offrent désormais aux jeunes Javanais.

- 10 Un cinquième chapitre (*Gender Shifts*) est dédié au décalage générationnel des conceptions du genre dans ce contexte de recrudescence de la normativité religieuse mais aussi d'opportunités sociales et éducatives pour les jeunes. Le fossé intergénérationnel s'est élargi notamment dans les milieux *abangan*, mais aussi dans les milieux de l'islam traditionaliste, où les parents ont été plus souvent mariés à un jeune âge et indépendamment de leur choix. On tient alors à faire accéder les filles aux études, garantes d'autonomie personnelle et de sécurité économique. Une description détaillée de la vie spartiate dans les écoles coraniques (*pesantren*) après l'âge de 12 ans montre la rigueur et les contraintes (ségrégation des sexes) d'un parcours censé garantir une moralité sans faille dans la vie adulte. Malgré cette rigueur, les enfants restent reconnaissants envers les parents pour leur « sacrifice », surtout leur soutien à l'université.
- 11 Côté néo-réformiste, les parents partagent avec les néo-traditionalistes, le désir de voir leurs filles gagner en autonomie par les études puis le travail, quitte, là aussi, à différer le mariage. Dans ces milieux de l'université généraliste, plus aisés, plus éduqués, et dont la piété est plus variée, l'enseignement religieux dans l'enfance a été moins intense, plus tardif, et plus standardisé : les multiples textes religieux classiques (*kitab kuning*) enseignant la pluralité des raisonnements religieux y sont absents. Pour certaines écoles secondaires, l'islam a été appris à travers l'école où l'enseignement religieux est obligatoire mais aussi par l'intermédiaire de clubs de « spiritualité islamique » (*rohis*), conservateurs, qui se développent au début des années 2000. Les filles y apprennent à porter le voile (*jilbab*) et des robes plus amples. L'interaction entre les sexes devient plus stricte, se rapprochant de la ségrégation des écoles coraniques (*pesantren*). Le message « *anti-dating* », où toute rencontre est chaperonnée, véhiculé par les *rohis*, rejoint là encore celui des *pesantren*, dans l'intention de s'éloigner sciemment de la culture populaire de la jeunesse associée à la « drogue, les gangs, la promiscuité et la pornographie ». Au final, les parents, qu'ils soient néo-traditionalistes ou néo-réformistes, se rejoignent dans leurs inquiétudes : le sexe hors mariage (*zina*) est non seulement un grave péché (*dosa besar*), mais il peut aussi briser le parcours secondaire ou universitaire et donc la future sécurité économique de l'enfant.
- 12 « *Sex and sociability* » : le chapitre 6 fait le point sur des tendances multiples, au-delà du discours qui s'indigne de l'émergence à Java d'une sexualité de plus en plus globalisée, homogène et « de style occidental ». Pour l'autrice, ces allégations de licence sexuelle ont éclipsé l'impact puritain d'un islam résurgent prônant une vie sociale et sexuelle « religieusement conforme » (*kaffah*). En fait, la manière des étudiants de mettre en

pratique ces idéaux islamistes révèle « ambivalence, incertitude et pluralité ». Certes, le report à 16 ans de l'âge minimal du mariage pour les filles et les opportunités d'éducation ont contribué à augmenter le nombre de célibataires et multiplié leurs opportunités de rencontre. Mais le modèle « occidental » du libre choix, de la liberté individuelle, du « sexe libre » (*seks bebas*) et des relations libres (*pergaulan bebas*) n'est pourtant pas plébiscité par les étudiants qui y voient souvent une « érosion morale ».

- 13 Pour l'autrice, l'absence d'éducation sexuelle dans les familles et à l'école publique explique en partie ceci. Cette éducation passe en fait par l'enseignement religieux, depuis les écoles maternelles coraniques, désormais très recherchées, jusqu'aux cours de religion obligatoires pendant toute la scolarisation. Le sexe y est abordé à travers la question de l'impureté rituelle (rêves mouillés pour les garçons, menstruation pour les filles). À la puberté, hormis la régularité dans les prières, on attend des filles le port du voile pour se prémunir du *fitnah* (chaos). Les rites de passage javanais sont remplacés par des règles islamiques. Le message religieux est sans équivoque : la fornication ou le sexe prémarital est un grave péché (*dosa besar*).
- 14 En s'appuyant ensuite sur les entretiens et les nombreuses publications populaires, l'autrice nous livre une analyse fine des sociabilités qui font désormais tendance. Le « Cosmopolitan Cool » ou *gaul* est « l'idéologie » qui incite à être sociable, sûr de soi, expressif, cool et branché. Ce style de vie, dépourvu de références religieuses, est à l'opposé du modèle *islami*, scripturaliste, méfiant à l'égard des interprétations individuelles des textes sacrés, empruntant volontiers sa terminologie à la langue arabe. L'anthropologue souligne qu'il ne s'agit pas d'une « individualisation par l'*ijtihad* » (interprétation plus libre des textes religieux) ni d'une approche similaire à l'individualisation des années 1960 en Occident. Au contraire, dans ce style *islami*, « cette individualisation cherche à libérer l'individu de la culture et des traditions héritées pour le repositionner sous l'autorité unique et irréfutable des commandements de Dieu » (136).
- 15 Un troisième style de sociabilité, « sociable but sharia-minded » (sociable mais guidé par la charia), milite pour une sociabilité islamique hybride, qui serait en même temps *gaul* et *islami*, un mélange de piété et d'auto-expression individuelle, dans le respect des principes religieux. Dans ce nouveau courant éthique, on se prémunit contre les tentations de la ville (méfiance par exemple à l'égard des mariages interreligieux) mais on veut accueillir une certaine modernité.
- 16 « *The new Muslim romance* », chapitre 7, traite des tendances amoureuses dans un contexte nouveau où les longues études diminuent pour les filles les opportunités de trouver un partenaire. On observe, d'un côté, une prolongation du temps des fiançailles ainsi que l'organisation de grands mariages, de l'autre par contraste, une absence de *dating* (aucun contact physique avant le mariage) et un choix du partenaire confié à une autorité religieuse. Pourtant, à la différence du Moyen-Orient, les femmes éduquées tiennent à travailler après de longues études : 47,6 % des femmes (15 ans et plus âgées) travaillaient en 2012 contre 12,1 % en Jordanie, où l'éducation vise davantage la respectabilité que l'autonomie, selon la Banque Mondiale. Ce chiffre est de 21,5 % pour la Tunisie et 23,7 % pour le Maroc.
- 17 À Java, le mariage est une évidence. Même les homosexuels sentent la pression pour une union hétérosexuelle, que l'on soit strictement pratiquant ou pas. De même, l'enfant est un « don », une « grâce » et un *rejek*i, un porte-bonheur. À l'université, toute étudiante est supposée avoir un petit ami « sérieux » et musulman : les mariages

interreligieux autrefois fréquents n'ont plus cours depuis quelques années. Cependant, l'autonomie des filles gagnée par l'éducation a des implications sur le choix du partenaire : les parents laissent ce choix volontiers à leurs filles. Une préoccupation semble générale néanmoins : comment gérer ces périodes prémaritales plus longues qui augmentent les tentations sexuelles illicites ? La résurgence islamique a renforcé le défi éthique. Face à la « crise morale », les groupes islamistes proposent des solutions « authentiquement islamiques » : la polygamie, le mariage précoce, rapide et le mariage clandestin (non-enregistré civilement). Depuis 2005, cette vision *islami* a supplanté la vision plus libérale (*gaul*) dans les médias. S'appuyant sur le Coran et les traditions prophétiques (*hadith*), leur discours présente le *dating* comme une porte ouverte vers la fornication, selon le mot d'ordre : « *there is no dating in Islam* ». Des intermédiaires religieux, groupes de prédication ou associations étudiantes, proposent donc leurs services : les commandements divins seraient une garantie supplémentaire de protection du couple et de la femme en particulier. Nancy Smith-Hefner ajoute que ces femmes proches de l'islamisme soulignent volontiers l'égalité entre mari et femme, preuve, ajoute-t-elle, que « l'éthique islamique néo-conservatrice est en dialogue avec les nouveaux registres globalement libéraux ». Côté traditionaliste, les étudiants s'en remettent davantage au religieux local (*kiai*), qui, de longue date, a joué un rôle fondamental de conseil dans ce milieu.

- 18 L'autrice nous invite ensuite dans des « *mass matchmaking events* » (*ta'aruf massal*) par des témoignages saisissants de ces femmes célibataires éduquées et pieuses. Les mariages arrangés par les parents ont fortement diminué et nombreuses sont celles qui « n'ont jamais eu de petit ami ». La rencontre avec le futur mari est confiée au *ta'aruf*, montrant ainsi que nombre de ces jeunes femmes ont assimilé le discours conservateur. Dans les récits détaillés de nouvelles rencontres maritales, on perçoit malgré tout une grande variété de cas : même dans ces mariages rapides, on se garde souvent le droit au choix individuel du partenaire. Il est évident cependant que ces services de rencontres ont réduit le champ des candidats admissibles à des critères religieux. Pour Nancy Smith-Hefner, il s'agit d'une « une révolution normative encore inachevée » (p. 170).
- 19 En conclusion, une nouvelle jeunesse musulmane est en train d'éclore, en même temps que le syncrétisme javanais s'estompe davantage encore, ainsi que la distinction entre musulmans modernistes et traditionalistes. Cette érosion laisse apparaître une nouvelle vision de l'islam, de la vie sociale et de l'intimité relationnelle musulmanes. « Pluralité, fluidité, ambivalence » peuvent caractériser cette jeunesse mais on constate aussi un alignement de la vie personnelle et sociale sur les normes religieuses, dont les contours donnent lieu, cependant, à de vifs débats. Et, à la différence de la classe moyenne dans le monde arabe, les femmes indonésiennes éduquées travaillent bien davantage en partie aussi pour garder une certaine autonomie et un levier dans leur relation maritale. Les divorces en hausse en seraient un signe. L'exception dans cette tendance « moderniste » concerne l'usage du *ta'aruf*, ces rencontres chaperonnées, destinées à discuter mariage, dans les limites strictes régulant l'intimité prémaritale. Les mariages qui en résulteraient ont la réputation d'être plus stables, du fait que les rôles et responsabilités de chacun seraient mieux définis dès le départ, et placés sous « la protection » des règles de l'islam. Ces nouveaux jeunes musulmans sont « par aspiration mobiles, tout en cherchant à maintenir une base éthique dans un monde toujours en mouvement » (p. 186).

- 20 On ne peut que recommander la lecture de ce livre qui est un modèle du genre. La complexité du sujet et sa déclinaison en d'innombrables cas de figure présentaient un défi en soi. Nancy Smith-Hefner était bien armée pour nous livrer cette étude qui se distingue par son attention au détail, son travail soigné, sa méthodologie et la clarté du style qui rend la lecture d'autant plus agréable. On en saluera également la rigueur : l'ouvrage comporte en appendice 31 pages de bibliographie, qui répertorient exhaustivement les études concernant autant l'islam politique que l'anthropologie sociale et religieuse de l'Indonésie et de Java en particulier, la question du genre, du féminisme, des droits des femmes, mais aussi de l'éducation. L'intérêt du livre devrait dépasser l'Indonésie et le monde malais et serait une lecture utile pour le monde musulman en général, et un révélateur pour ceux qui, en Occident, peinent encore à comprendre la complexité d'une religion malgré tout méconnue.