

POSITIONS DE RECHERCHE présente une contribution de **Mohamed KERROU**, responsable du programme de l'IRMC **Islam vécu et enjeu de la sainteté**.

Ce programme, consacré à l'analyse des multiples formes et expressions de ce qu'on appelle communément *la religion populaire*, a donné lieu à différentes initiatives et manifestations, dont un colloque tenu à Sidi Bou Saïd, en mai 1994, sur le thème de **L'autorité des saints en Méditerranée occidentale**.

Dans le prolongement de ce travail collectif qui sera prochainement publié, Mohamed KERROU s'interroge, ici, sur la portée et les limites des approches typologiques de l'islam maghrébin.

## TYOLOGIES DE L'ISLAM MAGHRÉBIN

Mohamed KERROU, sociologue, est chercheur détaché de l'Université de Tunis I à l'IRMC.

Il a fallu attendre la fin des années 1970 pour que la recherche en sciences sociales - et plus particulièrement la recherche française - redécouvre l'islam maghrébin. Cette redécouverte eut lieu dans le sillage des transformations des sociétés musulmanes traversées par des mouvements politico-religieux de protestation totalement imprévus et des formes de religiosité que l'on croyait, dans le cadre des modes d'analyse positiviste, révolues à jamais.

Par son ambition d'opérer une rupture avec le savoir colonial et orientaliste<sup>1</sup>, pareille redécouverte se voulait un moment de connaissance novateur en ce qu'il était porteur de nouvelles problématiques et approches théoriques. Toutefois, cette nouvelle connaissance, douée certes d'un avenir en raison de «sa valeur événementielle et heuristique»<sup>2</sup>, est restée en grande partie prisonnière d'une tradition marquée par ce que l'on pourrait qualifier d'obsession classificatrice. La plupart des auteurs n'ont pu se départir de grilles de lectures tendant à séparer et non à penser ensemble les différentes formes de croyances et de pratiques religieuses. La construction de typologies devenait souvent une fin en soi et aboutissait à disjoindre le réel, en isolant ses éléments constitutifs désignés abusivement sous les appellations de : «*islam populaire*», «*islam mystique*», «*islam réformiste*», «*islam moderniste*», «*islam fondamentaliste*», etc.

En fait, les premières recherches sur l'islam maghrébin sont initiées vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les voyageurs, ethnologues, historiens et administrateurs civils et militaires s'intéressant à cette aire géographique et culturelle produisent alors de nombreuses monographies sur le dogme, les croyances et les rituels<sup>3</sup> en privilégiant, pour des raisons stratégiques de domination, ce que l'on a appelé «*l'islam confrérique*». Les études de facture explicative globale, qui permettent de cerner en une totalité interprétative les phénomènes socio-religieux au Maghreb, ont été, somme toute, peu nombreuses. Elles n'ont été entreprises qu'à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle.

En vue d'un aperçu général pouvant servir de cadre d'évaluation, je voudrais rappeler, en optant pour une perspective synchronique, les typologies les plus significatives qui ont trait à la compréhension de l'islam maghrébin. Seules seront

retenues, ici, les études qui abordent l'islam maghrébin en tant que totalité et non au travers de thèmes parcellaires (architecture, enseignement, rituels, cultes, droit, confréries...) relatifs à des territoires particuliers (Maroc, Algérie, Tunisie). Toutefois, le propos ne se bornera pas à un exposé de ces typologies. Il visera à esquisser des éléments critiques d'un mode d'approche souvent cantonné dans les limites de la vision classificatrice dont les conséquences réductrices et schématiques empêchent de rendre compte d'une réalité mouvante et multiforme.

Concernant la typologie, les sciences de l'homme et de la société ont toujours eu tendance, sur le modèle des sciences de la nature, à effectuer des mises en ordre à l'endroit des phénomènes observés. Ces mises en ordre s'opéraient par le biais de la constitution de genres ou de catégories regroupant des éléments choisis en fonction de critères précis. Il s'agit là, comme on le sait, d'une étape importante de la constitution d'une connaissance scientifique, les catégorisations étant de nature à permettre la comparaison et la compréhension. En fait, le type est un moyen d'abstraction et de conceptualisation qui cherche à organiser des séries d'observations et à «récupérer le concret»<sup>4</sup>.

La typologie acquiert, en tant qu'artefact méthodologique, ses lettres de noblesse avec M. WEBER et l'invention de «l'idéal-type», de nature synthétique et causale-significative. Envisagé sous la forme d'une construction intellectuelle destinée à caractériser des relations singulières, «l'idéal-type» se veut «indépendant de l'appréciation évaluative»<sup>5</sup>. Construite artificiellement, de nature subjective et intuitive mais néanmoins à valeur heuristique objectivante, la typologie procède soit par opposition dichotomique - comme c'est le cas avec E. DURKHEIM quand il distingue entre «solidarité mécanique» et «solidarité organique» ou encore avec R. BENEDICT quand elle parle de «sociétés apolliniennes» et «sociétés dionysiennes» -, soit par distribution plurielle (trichotomique et plus). Les spécialistes de l'islam maghrébin n'ont guère échappé à la règle puisqu'ils ont effectivement élaboré des typologies dualistes ou pluralistes.

#### L'islam dichotomisé et harmonieux

C'est E. DOUTTE qui effectue, au début de ce siècle, la première synthèse de socio-anthropologie religieuse du Maghreb. Pour lui, il existe deux types d'islam : celui de l'orthodoxie et celui produit autour du culte des saints. Cette seconde pratique religieuse - que la tradition coloniale française appela *maraboutisme* - est associée à l'anthropolâtrie et à une série de survivances berbères. E. DOUTTE s'est intéressé à la richesse du magico-religieux maghrébin à propos duquel il tenta d'appliquer, avec plus ou moins de succès, les théories de l'école sociologique française et de l'école anthropologique britannique. L'ethnologie de l'époque considérait le Maghreb comme une société «essentiellement religieuse», à «base magique», reliée à un ensemble de survivances revêtant des formes naturistes, sacrificielles et festives<sup>6</sup>. Tout en signalant l'importance des rituels ainsi que le rôle considérable de la femme au sein du maraboutisme, l'objectif de DOUTTE était, en définitive, d'étudier cette pratique religieuse comme «moyen de gouvernement», nécessitant «une politique de réserve»<sup>7</sup>.

Un demi-siècle plus tard, une étude synthétique et éminemment concrète interroge en profondeur le culte des saints dans l'islam maghrébin. Elle est l'oeuvre d'E. DERMENGIEM, qui est également adepte de la thèse selon laquelle «magie et religion ont au Maghreb la part essentielle, imprègnent toutes les catégories de la vie sociale...»<sup>8</sup>. Pour préciser ses concepts, il distingue deux types de saints : les saints «populaires» et les saints «sérieux». Les premiers sont d'allure folklorique et s'imposent souvent par la légende comme patrons locaux alors que les seconds sont objets d'hagiographie et d'histoire. Cette sainteté à deux étages n'est pas toujours opérante puisque la figure savante peut interférer avec la figure populaire, comme ce fut le cas en Algérie avec Sidi Abderrahman.

Par delà la distinction entre les deux types de saints, l'auteur de la meilleure monographie jamais réalisée sur la sainteté maghrébine affirme que le culte des saints n'est pas seulement près de s'éteindre mais qu'il représente la tolérance et le libéralisme par opposition au formalisme qui a triomphé dans le monde musulman, à partir du XII<sup>ème</sup> siècle, avec la clôture de l'*ijtihād*. Dès lors, le culte des saints pourrait «devenir un des éléments stimulateurs de la religion «ouverte»»<sup>9</sup>.

A la suite de E. DOUTTE et surtout de E. DERMENGHEM qui a réussi à mettre en valeur le rôle des saintes et des femmes dans les fêtes religieuses, plusieurs anthropologues femmes (F. MERNISSI, N. ABU ZAHRA, S. FERCHIOU, E. BARTELS...) <sup>10</sup> ont, à partir des années 70, développé une piste de recherche en anthropologie religieuse, basée sur la dichotomie hommes/femmes, s'intéressant tout particulièrement au rôle de celles-ci - à la « religion des femmes ».

Tout autre est le projet d'A. BEL. Son oeuvre, remarquablement érudite, consiste en une esquisse d'histoire et de sociologie religieuses <sup>11</sup> ayant pour objet l'étude des transformations subies par l'islam maghrébin, sous les influences internes et externes et selon trois grandes époques : des origines au XI<sup>ème</sup> siècle, du XI<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> et du XIII<sup>ème</sup> à nos jours. A. BEL ambitionne de présenter cet islam maghrébin « avec la physionomie qui lui est particulière », en étudiant sa doctrine et « sa position dans la réalité des faits ». Pour lui, les Maghrébins ont pu marquer l'islam avec leur « mentalité collective propre » et ils se sont attachés « avec ténacité » au rite malikite parce qu'il est « le mieux adapté à leurs aspirations juridico-religieuses ». En somme, le Maghreb aurait adopté l'islam en l'adaptant à sa culture berbère. Plus précisément, l'islam officiel a trouvé un complément dans le soufisme populaire et le culte des saints qui charrient des survivances magico-religieuses d'une haute antiquité berbère. Ici, A. BEL rejoint son maître H. BASSET qui avait entrepris des recherches sur la religion des berbères. Au fond, A. BEL considèrerait la Berbérie comme étant une « société théocratique » formant une « communauté religieuse avant tout ». L'islam maghrébin y serait à la fois « religion et patrie ».

En dépit d'une profonde connaissance de l'histoire, de la langue et de la culture et malgré une sympathie et un respect des traditions des Maghrébins, l'oeuvre d'A. BEL est restée prisonnière de l'utopie coloniale. Partant, elle a eu tendance à confondre nationalisme et « regain d'attachement à la religion », en ne cessant d'entretenir, dans son écriture de l'histoire religieuse maghrébine, la fameuse fixation sur l'opposition Berbères/Arabes.

Dans sa brève esquisse entreprise au début des années cinquante, R. LETOURNEAU met l'accent sur une autre forme d'opposition ; il considère que, dès son apparition en Afrique du Nord, l'islam maghrébin s'est scindé en deux rameaux distincts : l'*islam des villes* et l'*islam des tribus*. Le premier serait une reproduction de l'islam originel (oriental) avec une orientation malikite unitaire alors que le second charrierait les traces des anciennes croyances berbères. Peu éclairé, l'islam tribal serait de nature instable voire schismatique (*kharijite*, *chi'ite*). C'est justement le milieu tribal dissident qui donnera naissance aux mouvements réformistes des Almoravides et des Almohades ainsi qu'au mouvement mystique qui se manifeste par une éclosion des *zaouïas*, une vénération des *shurafâ* et une tendance à l'anthropolâtrie. A la différence des Turcs qui, en matière religieuse, n'ont introduit que le rite *hanifite* dans certains centres administratifs, la présence française aurait réussi à modifier les données du problème, notamment par le biais des contacts extérieurs et de l'enseignement. Désormais, il y aura chez les Maghrébins trois tendances essentielles : le *conservatisme*, le *réformisme* et le *modernisme*. Dans la première, on retrouve les *'ulamâ*, les marabouts et les chefs des confréries. Les foyers de leur résistance sont les mosquées-universités et les *zaouïas*. Quant au réformisme *salafi*, il se développe au cours du second quart du XX<sup>ème</sup> siècle, notamment en Algérie avec BEN BADIS et au Maroc avec 'Allal AL-FASSI, alors qu'en Tunisie il est peu opérant. Enfin, les modernistes « évolués » sont « en proie à la tentation du laïcisme » par suite de leur formation européenne et de leur inscription dans des partis occidentalistes comme le Néo-Destour ou l'Union Démocratique des Elus du Manifeste Algérien (U.D.E.M.A).

Le décalage intellectuel entre les dirigeants politiques et leurs bases amène R. LETOURNEAU à revenir au dualisme en réintroduisant une autre typologie : l'*islam des élites urbaines* et l'*islam des masses*. Ce dernier est, à l'inverse du premier, affecté par «l'ignorance» et la «rigidité almohade». En se référant au culte naturiste des saints, l'auteur affirme qu'en Afrique du Nord magie et religion sont étroitement confondues. Mais, pour lui, le paganisme est surtout présent dans les campagnes où les confréries se maintiennent mais ne jouent plus leur ancien rôle tandis qu'en ville il est combattu par les réformistes et les modernistes. Malgré une certaine tiédeur dans les pratiques religieuses des intellectuels et des ouvriers, il n'existerait, selon lui, y compris parmi les citadins, «aucune velléité de renouveau dans l'islam nord-africain»<sup>12</sup>.

Le souci de penser l'islam maghrébin au sein d'une vision d'ensemble, en dégageant ses caractéristiques confessionnelles et institutionnelles, n'empêche guère la typologie de l'orientaliste italien U. RIZZITANO d'échapper au dualisme réducteur. Certes, il commence par signaler trois courants socio-religieux principaux : *conservateurs*, *réformistes* et *modernistes*. Cependant, il finit par associer les deux premiers en précisant que les conservateurs sont plus nombreux dans les campagnes que dans les villes. Pour lui, «l'obscurantisme» serait dû à l'existence d'un agrégat de croyances et de légendes pré-islamiques et surtout au fait que «le maraboutisme, ce mal nécessaire du peuple maghrébin - marocain surtout - n'a pas été déraciné de la conscience religieuse du peuple»<sup>13</sup>. Les conservateurs seraient les '*ulamâ* tenant à la tradition alors que les réformistes ou fondamentalistes formeraient, à l'image de BEN BADIS, les élites qui veulent retourner aux sources en luttant contre «la décadence de l'obscurantisme maraboutique et confrérique». Enfin, les modernistes se recruteraient parmi les éléments de la société maghrébine dont l'expérience a été influencée par l'école européenne. La solution, serait, alors, du côté du réformisme teinté d'un modernisme modéré qui pourrait «dégager la religion de toutes les excroissances qui l'ont alourdi et altérée pendant les siècles».

Sur cette base, U. RIZZITANO classe les pays maghrébains en «un Maroc conservateur», «une Algérie révolutionnaire» et «une Tunisie progressiste». En fait, pour la construction de sa typologie, il s'inspire, en s'y référant, de l'étude d'A. ABDELMALEK sur la pensée politique arabe contemporaine, dans laquelle le sociologue égyptien distingue essentiellement deux grands courants : le *fondamentalisme islamique* et le *modernisme libéral*<sup>14</sup>.

Poussant plus loin l'analyse en lui conférant une dimension empirique et anthropologique, E. GELLNER montre que le système politique traditionnel des Berbères du Haut-Atlas est travaillé par la distinction entre les *laïcs* et les *saints*. A la différence des premiers qui vivent au sein d'une société segmentaire équilibrée par le possible recours à la violence, les seconds bénéficient d'un «*status* charismatique» - généalogique et religieux - leur permettant de jouer le rôle d'arbitre et de dirigeant pour l'élection des chefs des autres lignages. Toutefois, des changements interviennent dans la lutte pour l'acquisition du *status*, transformant nombre de lignées saintes en groupes «laïcs». Chez cet auteur, on retrouve également d'autres distinctions dichotomiques structurantes : *berbères/arabes* et *pouvoir politique/société tribale*<sup>15</sup>. Pour cet anthropologue anglais, l'islam embrasse des types variés de la structure sociale. '*Ulamâ* et notables religieux tribaux en sont les deux principales expressions, différentes par la nature et par la fonction. Chez les seconds, la référence mystique est faible alors que le lien tribal est fort mais le plus important est que les lignages saints n'hésitent pas à s'orienter vers l'idéal musulman «pur», produit par les '*ulamâ* des centres urbains»<sup>16</sup>. En outre, E. GELLNER agence une interprétation à partir de matériaux collectés par M. LINGS sur le Cheikh BEN 'ALIWA pour aboutir à une classification du maraboutisme en trois catégories dualistes : *parenté/bénévolat* ; *urbain/rural et puritain/autres*<sup>17</sup>.

En continuité avec la théorie segmentaire d' E. GELLNER, R. JAMOUS analyse l'idéologie d'un groupe tribal du Rif oriental marocain en focalisant son attention sur la complémentarité hiérarchique entre l'honneur des groupes laïcs et la *baraka* en tant qu'autorité religieuse. Les groupes qui jouissent de la *baraka* se distinguent par une conduite pacifique alors que les premiers usent de la violence meurtrière. Mais violence et *baraka* se relayent pour définir le statut du Sultan et son rapport avec les tribus<sup>18</sup>.

La problématique religieuse est approfondie par l'anthropologie symbolique de Cl. GEERTZ et sa distinction entre un *islam mystique* et un *islam scripturaire* qui serait scolastique, formaliste et doctrinaire, voire «une expression de l'idéologisation de la religion». L'islam marocain étant «scripturaire en théorie, mais anthropolâtre en réalité», Cl. GEERTZ s'interroge sur le rôle de l'islam - avec son double aspect de «phénomène local et idéal universel» - dans la continuité politique du régime marocain - qu'il compare avec celui de l'Indonésie. Il considère que l'ancienne opposition entre un *scripturalisme réformiste* et un *traditionalisme conservateur* n'a certes pas totalement disparu mais qu'elle a été minimisée par ce qu'il appelle l'«indégénération», c'est-à-dire la réduction des frontières entre la pratique religieuse et la dévotion islamique. Cette évolution a été rendue possible grâce au «soufisme» devenu système dogmatique. Le soufisme serait «une expression diffuse de l'impérieuse nécessité pour toute religion universelle... de s'ajuster à une quantité de mentalités diverses, une multiplicité de formes locales de foi, sans perdre pour autant son identité...».

Cl. GEERTZ pense que rien dans cette «société profane à pouvoir séculier» ne se fait indépendamment de la religion, des personnages religieux, du secteur religieux. Pour lui, «le passé reste le prologue du présent». Il parle d'un «islam berbère», installé à partir du VIIIème siècle au Maroc. Il ajoute que «l'islam de Berbérie était - et demeure pour une large part - foncièrement un islam des cultes des saints, d'austérité morale, de pouvoirs magiques et de piété agressive...». Le Maroc serait «une société où beaucoup de choses tournent autour de la force de caractère, et à peu près tout le reste autour de la réputation spirituelle». Deux tendances s'y feraient jour : *la politique des hommes à poigne* et *la piété des saints*, qui peuvent fusionner momentanément en la personne d'un individu particulier, le *leitmotiv* de l'histoire marocaine étant la tentative répétée de fusion des deux figures. L'évolution historique du pays montrerait que, depuis le IXème siècle (Idris II) jusqu'à nos jours, «le saint guerrier est la figure centrale». L'islam marocain serait un islam «militant, rigoureux, dogmatique et plutôt anthropolâtre» alors que l'islam indonésien serait «synchrétique, pondéré, disparate et étonnamment phénoménologique». Cette différence tient aux genres de vie collective dans lesquels ils sont apparus et ont évolué. Au Maroc, il y a eu, par un processus historique allant du IXème au XIXème siècles, réconciliation de la conception généalogique (*baraka héréditaire*) et de la conception miraculeuse (*baraka de tempérament*) de la sainteté pour canoniser les «hommes fétiches». Cette fusion s'est opérée au sein de trois cadres institutionnels (le *sayyid*, la *zaouïa*, le *makhzen*) en constituant «le principal mécanisme institutionnel de médiation dans l'islam»<sup>19</sup>.

Parmi les anciens observateurs attentifs à la vie religieuse et sociale en Algérie, figure A. BERQUE qui, outre son exhaustif essai de bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes, nous a également laissé une recherche sur «le Cheikh moderniste» BEN 'ALIWA et une étude sur les «capteurs de divin», en l'occurrence les marabouts et les *'ulamâ*. A. BERQUE considère que la foi religieuse des premiers âges avait non seulement imprimé sa marque sur les croyances musulmanes mais elle les avait même complètement absorbées. D'où sa fameuse formule qui consistait à soutenir que les Arabes n'ont pas islamisé les Berbères mais que ce sont les Berbères qui ont berbérisé l'islam. Le «polythéisme déguisé» des Maghrébins aurait suivi deux étapes : le *maraboutisme* et le *soufisme confrérique*. Alors que le premier serait d'ordre tribal, local et superstitieux, le second serait de facture plus islamique et mieux organisée - une «société secrète»<sup>20</sup>.

Poursuivant les études de son père et de l'école française au Maghreb tout en renouvelant l'approche des faits religieux, J. BERQUE distingue *l'islam refuge* et *l'islam jacobin*. Il y aurait ainsi une «religion vieillotte» et une «religion progressiste». La première, l'apanage des marabouts et des confréries mais aussi des *'ulamâ*, se caractériserait par la réserve morale alors que la seconde, lui succédant, serait à la fois rationnelle et plus offensive. Sa doctrine réformiste est basée sur un retour aux sources et sur une adaptation aux exigences du siècle<sup>21</sup>. Dans le même sillage, J. BERQUE signale la fameuse tension entre la *religion orthodoxe* (l'islam officiel) et la *religion des mystiques* (l'islam populaire)<sup>22</sup>.

Il est important de constater que l'ensemble de ces typologies dichotomiques se distinguent par une vision harmonieuse de l'islam maghrébin, le premier terme de la distinction complétant le second, quoique en s'y opposant au niveau de la forme. Cet islam prolonge une ancienne religion qui aurait survécu à ses ancêtres et qui, en s'imposant, façonnerait les mentalités selon le génie du lieu. Ainsi, islam et paganisme se marient parfaitement malgré leurs différences de principe. La religion des Maghrébins serait alors une sorte de synthèse réussie.

En fait, les typologies dualistes découlent plus du travail du chercheur-théoricien que de celui de l'homme de terrain en contact effectif avec son objet d'étude. C'est pourquoi l'islam maghrébin tel qu'il est analysé constitue plutôt une essence sociale et théologique. R. LETOURNEAU parle d'une «réalité complexe» liée à un Maghreb «profondément marqué par la religion»<sup>23</sup>. Cercle vicieux : le religieux ne s'explique que par lui-même. L'historico-politique n'est pas totalement absent de cet islam construit selon une conception privilégiant l'harmonie sociale, mais il a un statut mineur dans les dichotomies évoquées. Par contre, il est l'élément structurant des typologies pluralistes.

### L'islam pluriel et conflictuel

En réalité, pour J. BERQUE qui possède une connaissance exceptionnelle du terrain et des textes maghrébins, l'analyse de l'islam est plus subtile. «L'homme des deux rives» pense que les rapports de la société maghrébine avec le sacré s'inscrivent dans la durée et se différencient en plusieurs genres et niveaux que l'école française confond, en abusant du terme de maraboutisme, sans analyser les différentes formes religieuses existantes : «*mysticisme des confréries, prestiges chérifiens, rites populaires plus ou moins orthodoxes, Islam des docteurs enfin*»<sup>24</sup>. L'islam est certes «la référence commune» mais il se réaffirme soit en *idéologie d'Etat*, soit en *opposition politique intégriste*, soit encore en *convenance des masses*.

A l'intérieur de cet «entraînement spirituel des masses», J. BERQUE distingue deux types de sainteté, deux «formes religieuses si souvent rivales», dont les méthodes diffèrent même si ces deux types se réclament également de la sauvegarde des valeurs : le *maraboutisme* et le *confrérisme*. Si le premier est de facture locale, le second serait un universalisme fondé sur l'ésotérisme et l'initiation individuelle. Il existerait sur le terrain un échange entre les deux aboutissant à la *zaouïa*. J. BERQUE ajoute une autre distinction : le *chérifisme* qui serait d'essence «sporadique et parentale». Les trois formes se sont succédé : l'expansion maraboutique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) permit la réintégration sociale, le *chérifisme* supplanta les autres formes à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et les confréries connurent un développement du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles. Toutefois, la religion fournit, dans son ensemble et avec la colonisation, «la conscience d'une identité imprescriptible»<sup>25</sup>.

Pour J. BERQUE, le sacré maghrébin est composé de trois strates : le terroir s'exprimant par le *culte des saints* (l'écologique), la *culture islamique* (le culturel) et l'*ésotérisme* (le spirituel)<sup>26</sup>. Ces strates offrent, en forgeant des mentalités et des types (le *soufi*, le *faqih*, le *marabout*...), des alternances et des oppositions. Toutefois, le fait religieux change et il appartient au chercheur de veiller à sa

dynamique. Il importe, en effet, de saisir le rapport entre les trois strates dans une perspective historique. La question centrale au Maghreb serait celle des rapports entre la personne et le groupe vis-à-vis de l'islam, lesquels rapports varient en fonction de l'époque mais aussi de la région. Aussi distingue-t-il trois zones correspondant aux étapes de l'islamisation. Elles sont reflétées par la répartition linguistique : les villes et les gros bourgs, le monde bédouin et les contrées berbérophones. La première zone serait le foyer de *l'orthodoxie*, la seconde abriterait *le maraboutisme et le confrérisme* avant de s'acheminer vers *l'islam jacobin*. La troisième, avec un fond d'anciennes croyances, serait riche en *sainteté et hérésies*. Entre les trois systèmes, il existerait divers types d'échanges. Mais l'islam en Afrique du Nord se serait surtout fait «synthèse de combat» en raison de «la transe qui l'agite»<sup>27</sup>.

En choisissant, en tant que juriste-sociologue, une perspective nettement moins dynamique, G.-H. BOUSQUET s'est appliqué, dans son introduction à l'étude synthétique de l'islam maghrébin<sup>28</sup>, à comprendre cette religion à travers son influence ethnique et linguistique, les rapports du dogme avec les hérésies, le rituel, la morale, le mysticisme, le culte des saints - «principale forme de religiosité islamique des Berbères» - et les problèmes du droit musulman. Pour cet auteur, l'islam maghrébin se distingue surtout par son «extrême simplicité» théologique et culturelle ainsi que par son «éthique légaliste». C'est un islam certes «sec» mais «remarquable par son unité et son universalité». Dès lors, il ne serait pas incompatible avec la modernité même si, dans l'avenir, il est probable que les parties rituelles de la Loi se maintiennent. L'attaque des modernistes musulmans contre le culte des saints conduit G.-H. BOUSQUET à s'interroger sur les formes religieuses qui pourraient éventuellement le remplacer. A cet effet, il croit déceler «une rénovation purement religieuse en gestation». Les différences sociologiques entre l'Algérie, la Tunisie et le Maroc, qui donnent à la religiosité urbaine de chaque pays une «teinte spéciale», sont relevées mais ne sont pas approfondies. De même, la conviction coloniale de l'auteur l'empêche de saisir les interférences entre le religieux et le politique (avec des tendances qu'il appelle *réformiste-religieuse, nationaliste-ouvriériste, laïciste-fusionniste*).

En s'intéressant aux «bases concrètes, économiques, sociales, psychologiques qui conditionnent... (les) représentations collectives», A. BOUHDIBA, dans son essai d'une typologie de l'islam maghrébin<sup>29</sup>, rend plus précisément compte de ces différences sociologiques qui contribuent, au Maghreb, à la diversification des formes de l'islam. Sur la base d'une analyse du vécu musulman maghrébin, il dégage six types essentiels : «*le malékisme, le hanéfisme, le maraboutisme, le soufisme, le réformisme réactionnaire et le réformisme révolutionnaire*». Pour la construction de cette typologie, l'auteur retient trois critères : le débat entre le formalisme et la foi, le problème des «intermédiaires» et celui de l'innovation (*bida'*). Au premier critère qui définit un islam citoyen correspondent les deux premiers types alors que le maraboutisme et le soufisme évoquent, tour à tour, le problème de la médiation et de sa négation. Enfin, le réformisme serait une attitude de condamnation ou d'acceptation de l'innovation, cette dernière fondant évidemment l'islam moderne. Suite à cette brève analyse typologique, le philosophe-sociologue tunisien conclut que l'islam maghrébin est essentiellement multiforme et que c'est bien sa plasticité, «sa capacité d'épouser n'importe quelle forme, quelle structure sociale» qui explique «sa force et sa permanence».

En adoptant aussi cette vision sociologique plurielle, J.-P. CHARNAY dégage dans sa *Sociologie religieuse de l'Islam* cinq grandes attitudes des Musulmans, de nature religieuse et psycho-sociologique : *l'intégrisme, le réformisme, le modernisme, le sécularisme et le laïcisme*. Ces termes sont parfois, précise l'auteur, remplacés par d'autres appellations telles que *fondamentalisme, traditionalisme, libéralisme et rationalisme*. J.-P. CHARNAY reconnaît que ces divisions ne rendent pas compte de

la réalité dans la mesure où les attitudes socio-stratégiques sont désormais sous-tendues par des mutations importantes et une stratification sociale en cours de restructuration. Il n'en demeure pas moins que, pour lui, l'islam contemporain s'articule en trois phases : *l'islam-compensation*, *l'islam-réversibilité* et *l'islam-revendication*, autant d'attitudes qui se chevauchent en informant les courants de pensée et en se modelant selon les milieux sociaux et les conjonctures. Cependant, l'intérêt de l'analyse de J.-P. CHARNAY réside dans l'agencement touffu, parfois chaotique, d'un ensemble d'hypothèses, de jalons théoriques et de pistes de recherche tendant à la construction d'une sociologie religieuse. Cette construction exige d'importantes refontes de nature principologique, phénoménologique, typologique et méthodologique. Elle permet de dépasser des analyses cherchant à établir des homologues entre institutions, observances et concepts théologiques, ou à déceler des influences historiques et intellectuelles. Mais, elle constitue surtout un moyen de s'interroger sur le couple *Soi-Autre* et de s'ouvrir sur les disciplines qui étudient les phénomènes de croyance<sup>30</sup>.

Dans son travail consacré à la *Sociologie de l'Algérie*<sup>31</sup>, P. BOURDIEU cherche à établir une «affinité structurale» entre l'éthique islamique et l'*ethos* social. Il parle ainsi d'un «islam historique» chevillé à la réalité culturelle et qui, tout en travaillant à créer une communauté universelle, reproduit les liens sociaux de base et, en particulier, les liens communautaires. Tout se passe comme si la société nord-africaine choisissait en fonction de sa culture, et à chacun de ses moments, la forme religieuse lui convenant et actualisait des aspects particuliers du message religieux. De la sorte, «l'islam historique est la forme symbolique à travers laquelle la réalité se révèle». En effet, «la vie religieuse de l'Algérie témoigne de cette accommodation réciproque des normes proposées par la religion et des modèles inconscients». En somme, la religion vécue serait une sélection accomplie par la société à une époque donnée, en harmonie avec sa culture et son histoire. Cet islam historique ne serait guère monolithique puisque l'on y décèle des tendances opposées : «*moderniste, traditionaliste, laïciste et réformiste*». Pourtant, lorsque cette religion historique subit le contrecoup de la situation coloniale, apparaît, à côté de l'*islam traditionnel* - islam des communautés rurales et islam des citadins - une nouvelle *religiosité des masses*. Celle-ci serait radicalement différente de la *religiosité traditionnelle*, la rupture avec la tradition, suite à la désagrégation du clan, à la prolétarianisation, à l'émigration et au contact avec la civilisation technicienne, ayant entraîné une véritable «transmutation des valeurs» en maintenant l'islam comme «*signum social et politique*».

Abordant l'étude de l'islam en Afrique du Nord, A. LAROUÏ se limite volontairement à l'étudier comme religion et non comme culture influencée par le message coranique. Il privilégie «des mouvements, des oeuvres, des hommes, qui ont formé le sentiment et le comportement religieux des maghrébins». L'acquis religieux pré-islamique est formé par «le substrat préhistorique, l'influence phénico-punique et la romanisation/christianisation». Une certaine *religiosité berbère* s'installerait en suivant une éthique communautaire et une pratique syncrétique. L'islamisation qui suit la conquête permet l'arabisation. Ces trois processus distincts auraient fini par engendrer un *islam officiel*, un *islam des zaouïas*, un *islam salafite* et un *islam politique*. Le premier est de type sunnite malikite modéré alors que le second découle du piétisme populaire développé au temps des Almoravides et des Almohades et faisant pendant au *Makhzen*. Quant au troisième, il éclôt au XVIIIème-XIXème siècles avec le projet de rénover la religion et de la dépouiller de ses aspects décadents. Sa critique des *zaouïas* culmine avec le nationalisme puis l'islamisme. A partir de cet échafaudage historique, A. LAROUÏ considère que «l'islam semble avoir été au Maghreb moins individualiste et intellectualiste, plus communautaire et pragmatique qu'ailleurs». Il suppose, dès lors, qu'«il gardera ces caractères à l'avenir, surtout que rien ne contredit à présent une telle tendance».<sup>32</sup>

Récusant l'idée d'une «religion populaire» basée sur les survivances ou les croyances superstitieuses, F. COLONNA soutient une autre thèse : celle d'une *religion des gens* existant depuis l'islamisation au VII<sup>ème</sup> siècle. Elle intégrerait à la fois «la scripturalité et la ferveur de l'émotion en les tenant ensemble selon des modalités historiques». A cette *religion des gens* qui épouse les contours du local, se superposerait une *religion de l'Etat* véhiculant un *islam réformé (islahiste)*. Le passage du religieux au politique qui s'est échelonné sur un demi-siècle aurait facilité l'émergence de l'islamisme qui, à son tour, réveille la religion du passé sans pour autant qu'il y ait un courant de renouveau intellectuel et spirituel<sup>33</sup>.

C'est à un travail de recherche sur les différentes formes de dialogue existant entre les champs politique et religieux dans les sociétés musulmanes modernes qu'invite J.-Cl. VATIN. Il pense que «les Etats musulmans pourraient être classés en fonction de deux variables, le «politique» (*conservateurs-modérés-révolutionnaires*) et le «religieux» (*dogmatisme, quiétisme, pragmatisme*). Cette construction est assez proche du schéma utilisé par EYSENCK pour juger des attitudes politiques. La possibilité est offerte, alors, de procéder à un jeu distributif entre les différentes variables, ou de situer dans l'histoire récente les alternances entre ces courants. Pareille démarche aiderait à «repérer les modes d'articulation du discours politique moderne sur des bases d'essence religieuse, en fonction des époques et des lieux, à travers les textes et proclamations officielles mais aussi ceux des contestataires»<sup>34</sup>.

Le problème de conceptualisation des «mouvements islamistes» rencontre sur son chemin une grande variété de termes : *islam politique, islam populaire, fondamentalisme, renouveau islamique*...., catégories construites par opposition à *l'islam moderniste, novateur ou rénové*. Une telle richesse et imprécision sémantique renvoie, chez les chercheurs en sciences sociales et surtout chez les journalistes, à ce que J.-F. CLEMENT qualifie de «jugements à priori et codes de l'imaginaire»<sup>35</sup>. En fait, comme le souligne bien G. GRANDGUILLAUME, l'islam interpelle le politique maghrébin par le double biais de la légitimité et de l'identité. Le problème est que, tout en continuant à représenter le pôle d'identité collective en réaction à l'Occident, l'islam est politiquement manipulé par les différents groupes sans devenir un véritable soutien pour le pouvoir<sup>36</sup>.

Au terme de ce survol, on se rend compte que le politique constitue le biais théorique par lequel se construisent les typologies pluralistes. Il est également le mécanisme de différenciation de l'islam maghrébin en deux entités opposées : un islam éclairé ou progressiste et un islam fanatique et réactionnaire. Il y a là manifestement un retour à la logique dichotomique et une projection des catégories religieuses - Bien/Mal - et politiques - Gauche/Droite -, imprégnées d'un dualisme trop mécanique, sur un Maghreb qui reste méconnu au-delà des schémas idéologiques.

**Critique  
des typologies  
et réorientation  
de la recherche**

Tout en constituant un moment important du savoir socio-anthropologique sur les sociétés maghrébines, la typologie correspond à une sorte de balbutiement de la science. C'est une étape première qu'il est nécessaire de critiquer. D'abord, parce qu'elle ne peut être détachée de la théorie et des hypothèses de départ. Or, celles-ci sont souvent oubliées ou encore non-dites. Ensuite, parce que toute typologie charrie un évolutionnisme implicite qui fausse l'effort d'investigation du réel en y injectant du normatif. De la sorte, elle n'aide pas à sonder le réel. Quand elle cesse d'être un outil d'analyse ponctuel et de portée limitée, la typologie devient réductrice et incapable d'assurer l'intelligibilité des faits étudiés.

Même s'il a cédé au goût de la typologie dichotomique, Cl. GEERTZ reconnaît que ce mode d'approche hérite nécessairement du «défaut qu'il existe à peu près autant de théories des stades que de théoriciens. Plus grave encore, elle repose sur une hypostase simpliste, qui conduit à présenter une série de descriptions statiques là où il s'agit bel et bien d'un processus, comme si l'on s'efforçait de comprendre la dynamique de la croissance individuelle en la ramenant à une succession discontinue d'étapes biologiques : la petite enfance, l'enfance, l'âge adulte, la vieillesse». Bref, une telle démarche s'intéresse aux «effets du changement et (à) ses mécanismes, et non aux processus»<sup>37</sup>.

En réalité, la grande question qui sous-tend l'ensemble des typologies portant sur l'islam maghrébin est celle du sens et de la signification ainsi que de la place de la religion musulmane dans la vie sociale des Maghrébins. Est-ce un facteur déterminant ou est-ce tout simplement un facteur parmi d'autres ? Les réponses ont souvent été faussées par un *a priori* selon lequel l'islam constituerait l'élément moteur des sociétés maghrébines. Certains, pourtant, ont pensé déceler, au cours des années soixante, une tendance à l'évolution, voire au dépassement de la religion, notamment en Tunisie<sup>38</sup>.

C'est pourquoi il importe de réécrire, aujourd'hui, l'histoire de l'islam au Maghreb. Cette réécriture devrait, selon M. ARKOUN, «partir d'une élaboration scientifique moderne de l'appareil conceptuel qui permette de rendre compte de façon critique des enjeux de sens théologique, juridique, spirituel, philosophique et anthropologique de ce qu'on nomme «globalement l'islam». Il s'agit d'une part, de «prendre en compte la distinction entre *fait coranique* et *fait islamique* afin de séparer le théologique du politique» et, d'autre part, de «redéfinir anthropologiquement les couples *sacré/profane*, *licite/illicite*, *pur-impur...*». Ce préalable à toute investigation de l'islam au Maghreb souligne la nécessité pour l'historien de «penser les événements, les doctrines, les positions, les oeuvres culturelles qu'il rapporte dans son récit». Dans le même ordre d'idée, «il doit présenter (...) les interrogations qui évoquent, soulignent toutes les opérations de manipulation du sens par les agents de l'histoire narrée»<sup>39</sup>.

Ce vaste programme d'une socio-anthropologie critique et appliquée de l'islam maghrébin nécessite, évidemment, une assimilation des théories des sciences sociales ainsi qu'un retour continu au terrain afin de décrire comment les Maghrébins vivent, au sein d'un environnement en mutation constante, leur (s) religion (s). Il importe, en effet, de décrire les manières de vivre et d'être dans le Maghreb d'aujourd'hui en accordant autant d'importance à ce que les gens veulent être qu'à ce qu'ils sont réellement, et en gardant en mémoire que les représentations sont partie intégrante de la réalité.

Certes, il est nécessaire d'effectuer une «quête comparative, sociologique et historique sur les manières de vivre l'appartenance musulmane» en veillant, «sur la base d'un rapport aussi substantiel que le chercheur en «islamologie» est censé avoir avec le texte coranique», à «ne pas se laisser prendre par le jeu, le langage, les structures... des sociétés en question telles qu'elles veulent apparaître ; mais (à) chercher comment elles pensent, ressentent et vivent réellement»<sup>40</sup>. Néanmoins, il importe de cerner le tout en n'occultant aucun des aspects de la vie religieuse et sociale des Maghrébins, y compris et, je dirais surtout, la théâtralité.

Le vécu ou le concret vivant constituent le point de convergence fondamental, mis en lumière par les études de J. BERQUE, Cl. GEERTZ, J.-P. CHARNAY et d'autres auteurs. C'est bien cette matière sociale concrète et vivante qu'il nous appartient de sonder en saisissant les changements à l'oeuvre. Il importe de faire connaître/reconnaître ce vécu par des sociétés maghrébines qui s'interrogent peu sur elles-mêmes et encore moins sur leur réel-imaginaire «transfiguré» par la religion.

En somme, il s'agit de décrire et d'analyser ce que les gens sentent et vivent en disant/prétendant mettre leurs actes et leurs pensées - déclarées et cachées - en concordance avec ce qu'ils pensent/croient être «l'islam». De la sorte, l'analyse pourrait se libérer de l'obsession typologique et supra-théorique pour revenir au vécu tel qu'il est effectivement joué, imaginé et symbolisé. C'est incontestablement le vécu des représentations, des pratiques rituelles (prières, sacrifices, pèlerinages, Ramadan), des fêtes religieuses (*Aïd*, *Mouled*, *'Achoura*), des différentes formes d'associations-groupements, des rapports entre les sexes et les générations ainsi que de leurs significations-enjeux, qui constitue la trame de *l'islam-cultures* au Maghreb.

Ce vécu est à restituer (reconstituer) par le biais de nouvelles méthodes considérant la religion comme «un fait social total» (M. MAUSS), négocié au quotidien par des individus-en-sociétés. Il s'agit de penser ensemble, au sein d'une totalité dynamique, les multiples aspects constitutifs de l'islam maghrébin en se démarquant des typologies réductrices qui les conçoivent en termes séparés ou radicalement opposés et en gardant à l'esprit que leur intelligibilité - ainsi que leur richesse sociale - passe par la compréhension de leurs échanges, leurs successions, leurs fusions et leurs oppositions.

A les regarder de près, les sociétés maghrébines ne sont pas isolées mais en interaction avec une altérité située principalement sur l'autre rive de la Méditerranée. D'une part, il existe une communauté maghrébine musulmane émigrée en Europe et, d'autre part, une civilisation occidentale à base historique judéo-chrétienne et actuellement à fondements politiques laïques. Ces deux communautés référentielles interpellent le Maghreb en lui renvoyant une autre image de lui-même, de sa culture et de sa religion. Il en résulte, au double niveau politique et interculturel, un processus de construction d'identités distinctes et souvent opposées. Loin d'être naturel et statique, ce processus identitaire est éminemment historique et dynamique<sup>41</sup>. La configuration religieuse du Maghreb musulman est, en fait, profondément marquée par le rapport aux autres religions, en l'occurrence, le judaïsme et le christianisme.

Etudier l'islam maghrébin implique, ainsi, la comparaison avec les deux autres monothéismes, tant il est vrai que leurs particularités n'excluent pas les influences réciproques et la différenciation par opposition. C'est effectivement la problématique de Soi dans sa rencontre perpétuelle avec l'Autre qui est à interroger en tenant compte de la profondeur historique et de la complexité sociale et psychologique. En réalité, la problématique de l'altérité ne se limite pas à la religion mais constitue une totalité culturelle qui instaure, comme le montre T. TODOROV, au moins trois dimensions : le jugement de valeur (axiologie), le rapport de rapprochement ou d'éloignement (praxéologie) et la connaissance ou l'ignorance de l'identité de l'Autre (épistémologie). Dans cette imbrication, «l'universel n'est pas le formel - le Dieu unique et la religion - mais plutôt, la religiosité»<sup>42</sup>. Pour cette raison, l'étude du concret, construit autour du double pôle structurant du Soi/Autre, devrait primer dans un programme de recherche religieuse comparée. Celui-ci pourrait proposer de voir comment les hommes vivent le rapport d'attraction pour l'invisible et comment ils lui donnent des formes sociales tangibles fondant le vécu sans le soustraire à un dogme historiquement recomposé.

En définitive, on peut dire que, tout en se libérant des typologies héritées des modes d'approche classiques, le travail en sciences sociales des religions invite les chercheurs à marier terrain et théorie pour cerner le vécu et à comparer les phénomènes de religiosité et de société dans les différents pays afin de saisir la dialectique du particulier et de l'universel.

M. KERROU

NOTES

**1** VATIN Jean-Claude. - «Religion et politique au Maghreb : le renversement des perspectives dans l'étude de l'islam» in Islam et Politique au Maghreb (Table ronde du CRESM, Aix, Juin 1979), *Annuaire de l'Afrique du Nord*. - Paris : CNRS, 1981, p. 15-43.

**2** Cf. Introduction de SOURIAU Christiane pour Le Maghreb musulman en 1979, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*. - Paris : CNRS, 1979, p. 5.

**3** SHINAR Pessah. - *Essai de bibliographie sélective et annotée sur l'islam maghrébin contemporain (1830-1978)*. - Paris : CNRS, 1983.

**4** COLLECTIF. - *Dynamique de la recherche en sciences sociales. Les pôles de la pratique méthodologique*. - Paris : P.U.F., 1974, p. 166-176.

**5** WEBER Max. - *Essais sur la théorie de la science*. Traduits de l'Allemand et introduits par Julien Freund. - Paris : Plon, 1965, p. 189 et suiv.

**6** DOUTTE Edmond. - *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. - Alger : A. Jourdan, 1909.

**7** DOUTTE Edmond. - *Notes sur l'Islam maghrébin. Les marabouts*. - Paris : E. Leroux, 1900.

**8** BERQUE Jacques. - «A propos d'un livre récent. Une exploration de la sainteté au Maghreb», *Annales (E.S.C)*, n°3, juillet-septembre 1955, p. 367.

**9** DERMENGHEM Emile. - *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. - Paris : Gallimard, 1954, p. 330.

**10** Cf. BARTELS Edien. - «The two faces of saints in the Maghreb. Women and veneration of the saints in North Africa», *The Maghreb Review*, Vol. 12, n° 5-6, 1987.

MERNISSI Fatima. - «Women, Saints and Sanctuaries», *Signs*, Vol. 3, n°1, 1977.

ABU ZAHRA Nadia. - «Baraka, Material Power, Honour and Women in Tunisia», *Revue d'Histoire Maghrébine*, n° 10-11, 1978.

FERCHIOU Sophie. - «Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien», *L'Homme*, Vol. XII, 1978. Cf. également son article «La

possession, forme de marginalité féminine», in *Etre marginal au Maghreb*. Textes réunis par Fanny COLONNA avec Zakya DAOUD, Paris : CNRS, 1993, p. 191-200.

**11** BEL Alfred. - *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*. Tome I. - Paris : Guethner, 1938.

**12** LETOURNEAU Roger. - «L'Islam Nord-Africain», *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger*, Tome XV, 1957, p. 183-214.

**13** RIZZITANO Umberto - «L'islam maghrébin aujourd'hui», in *Studies on Islam*. - Amsterdam-London : North-holland publishing Compagny, 1974, p. 75-91.

**14** ABDELMALEK Anouar. - *La pensée politique arabe contemporaine*. - Paris : Seuil, 1970, p. 12-15.

**15** GELLNER Ernest. - *Saints of the Atlas*. - London : Weidenfeld & Nicholson, 1969.

**16** GELLNER Ernest. - «Doctor and saint», in *Scholars, saints and sufis. muslim religious institutions since 1500*. - Berkeley : University of California Press, 1972, p. 325-326.

**17** GELLNER Ernest - «Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalis in North Africa», *Archives de Sociologie des Religions*, 8, n°15, 1963, p. 71-86. Cf. également «A pendulum Swing Theory of Islam», *Annales Marocaines de Sociologie*, 1968, p. 4-14.

**18** JAMOUS Raymond. - «Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel», in *Islam, société et communauté*. Sous la direction d'Ernest GELLNER. - Paris : CNRS, 1981, p. 34-54. Cf. également du même auteur *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. - Paris : Editions de la M.S.H., 1981.

**19** GEERTZ Clifford. - *Observer l'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset. - Paris : La découverte, 1992.

L'oeuvre originale portait le titre de *Islam Observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. - New Haven-London, Yale University Press, 1968.

- 20** BERQUE Augustin. - *Ecrits sur l'Algérie*. Textes réunis et présentés par Jacques BERQUE. Postface de Jean-Claude VATIN. - Aix-en-Provence : Edisud, 1986.
- 21** BERQUE Jacques. - *Le Maghreb entre deux guerres*. - Paris : Seuil, 1962, p. 73-75.
- 22** BERQUE Jacques. - *L'intérieur du Maghreb (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. - Paris : Gallimard, 1978, p. 97-98.
- 23** LETOURNEAU. - *Op. Cit.*, p. 194.
- 24** BERQUE Jacques. - *Ulémas, fondateurs, insurgés au Maghreb XVII<sup>e</sup> siècle*. - Paris : Sindbad, 1982, p. 40.
- 25** BERQUE. - *L'Intérieur du Maghreb, Op. Cit.*, p. 424, 429 et 542.
- 26** BERQUE Jacques. - «Quelques problèmes de l'islam maghrébin», *Archives de Sociologie des Religions*, n°3, Janvier-Juin 1957, p. 4.
- 27** *Ibid.*
- 28** BOUSQUET Georges-Herbert. - *L'Islam maghrébin. Introduction à l'étude générale de l'Islam*. - Alger : La Maison des Livres, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1944.
- 29** BOUHDIBA Abdelwahab. - «L'Islam maghrébin : essai d'une typologie», *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n°4, Décembre 1965, p. 3-16.
- 30** CHARNAY Jean-Paul. - *Sociologie religieuse de l'islam*. - Paris : Hachette, 2<sup>e</sup> édition, Collection «Pluriel», 1994 (1<sup>ère</sup> édition, Sindbad, 1978).
- 31** BOURDIEU Pierre. - «L'islam et la société nord-africaine» in *Sociologie de l'Algérie*. - Paris : P.U.F., Coll. «Que sais-je ? », 1985, 7<sup>e</sup> édition, p. 96-104. .
- 32** IAROUI Abdallah. - «L'islam en Afrique du Nord», in *Esquisses historiques*. - Casablanca : Centre Culturel Arabe, 1992, p. 21-45.
- 33** COLONNA Fanny. - «En Algérie, l'islam des gens», *Projet*, n° 231, Automne 1992, p. 18-24.  
Cf. également du même auteur «Algérie : continuité d'une «religion du peuple». Présentation», *Maghreb-Machreq*, n° 135, Avril 1992, p. 37-38.
- 34** VATIN Jean-claude. - «Introduction à Islam, religion et politique», in *Islam et Politique au Maghreb, Op. Cit.*, p. XII-XIII.
- 35** CLEMENT Jean-françois. - «Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 55/1, Janvier-Mars 1983, p. 85-104.
- 36** GRANDGUILLAUME Gilbert. - «Islam et politique au Maghreb» in *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*. Ouvrage sous la direction d'Olivier CARRE. - Paris : P.U.F., 1982, p. 45-64.
- 37** GEERTZ. - *Op. cit.*, p. 73-74.
- 38** Cf. ROSENTHAL Erwin I-J. - «Islam in Tunisia and Morocco», in *Islam in the Modern National State*. - Cambridge : University Press, 1965, p. 316-331.  
BROWN Leon-Carl. - «The role of Islam in Modern North Africa» in *State and Society in Independent North Africa*. - Washington : The Middle East Institute, 1966, p. 97-122.
- 39** ARKOUN Mohammed. - «L'islam et le Maghreb, une histoire qui reste à écrire», in *L'état du Maghreb*. Ouvrage sous la direction de Camille et Yves LACOSTE. - Tunis : Cérès-Productions, 1991, p. 134-138.
- 40** CHARNAY. - *Op. Cit* , p. 6-7.
- 41** SAID Edward. - «Postface à l'orientalisme» in *M.A.R.S. (Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique)*, n°4, Hiver 1994, p. 51.
- 42** Voir les travaux de TODOROV Tzvetan. - *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*. - Paris : Seuil, 1982, p. 233-238.  
*Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. - Paris : Seuil, 1989.  
Dans son dernier livre, T. TODOROV revient sur la question de l'altérité en analysant notamment le processus de reconnaissance, ses contraintes et ses conséquences sur la structure du je qui n'existe pas sans le tu. Cf. *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. - Paris : Seuil, 1995.