

dossier
**DU RELIGIEUX
AU MAGHREB**

*Jalons d'une collaboration scientifique
au long cours*

avec les contributions de

Mohamed Kerrou
Ismail Warscheid
Jean-Philippe Bras
Maryam Ben Salem
Karima Dirèche
Aziadé Zemirli
Augustin Jomier
et Yannis Boudina



1.

Le temps *de la sainteté*

De la religiosité à la sécularisation des pratiques et des imaginaires

Mohamed Kerrou

Dans une approche multidisciplinaire et inter-maghrébine, le religieux a été saisi comme objet de recherche dès les premiers travaux menés à l'IRMC, en 1992. Mohamed Kerrou, coordinateur du premier programme de recherche dédié à cette thématique, revient sur les axes développés à cette occasion, sur les échanges et liens noués entre les pays du Maghreb (Tunisie, Maroc) et d'Europe, et sur les ouvrages qui en ont découlé.

In a multidisciplinary and inter-Maghrebian approach, religion has been a subject of research since the first studies conducted at the IRMC in 1992. Mohamed Kerrou, who coordinated the first research programme dedicated to this field, looks back at the themes developed at that time, the exchanges and links forged between North Africa (Tunisia and Morocco) and Europe, and the resulting publications.

في مقارنة متعددة التخصصات ومشاركة بين البلدان المغاربية، تم تناول الدين كموضوع للبحث منذ أول أعمال المجرة بمعهد البحوث المغاربية المعاصرة في عام 1992. يستعرض محمد كرو، منسق أول برنامج بحث مخصص لهذا الموضوع، إلى محاور التي تم تطويرها بهذه المناسبة عن التبادلات والروابط القائمة بين دول المغرب العربي (تونس والمغرب) وأوروبا، وعلى الأعمال التي نتجت عن ذلك.

Il y a de cela trois décennies, un programme de recherche sur le religieux s'achevait, à l'IRMC, par l'organisation d'un colloque international sur la sainteté en Méditerranée occidentale. Le colloque eut lieu à Sidi Dhrif, situé en contrebas du promontoire de Sidi Bou Saïd, deux lieux de proximité abritant des mausolées de saints du Maghreb musulman médiéval. De ce colloque réunissant des chercheurs maghrébins et européens, un livre collectif parut en 1998 sous le titre *L'autorité des saints en Méditerranée occidentale. Perspectives historiques et anthropologiques*.

À l'origine, le programme de recherche portait sur « L'islam vécu et les enjeux de la sainteté » et s'étalait sur trois années consécutives (1992-1995)¹. Durant cette période, une recherche individuelle, un groupe de travail et un réseau maghrébin ont été montés grâce à un échange scientifique avec des spécialistes du champ religieux. Le réseau maghrébin monté au Centre de recherche de Rabat qui allait par la suite devenir le [Centre Jacques-Berque \(CJB\)](#) était, à ses débuts, formé d'historiens et d'anthropologues du mysticisme populaire :

Halima Ferhat, Abdelahad Sebti, Ahmed Toufik, Abdelhaï Diouri, Hassan Rachik et Mohamed Tozy. La production livresque marocaine relative à la sainteté était doublée, auprès de ces spécialistes du champ politico-religieux, d'une pratique de terrain accumulée au fil des ans par le truchement d'un dialogue critique des travaux de la tradition coloniale maghrébine (Montagne², Rinn³, Depont et Coppolani⁴...) et de ceux novateurs de Gellner⁵, Pascon⁶ et Hammoudi⁷.

Dans la foulée, des chercheurs algériens (Fanny Colonna, Brahim Salhi et Mohand Akli Hadibi) avaient rejoint le réseau constitué initialement à Tunis par un groupe d'historiens et de sociologues (Latifa Lakdhar, Lotfi Aïssa, Moncef M'halla et Mohamed Kerrou). De fil en aiguille, le réseau maghrébin parvint à échanger en travaillant à partir d'enquêtes de terrain menées par les uns et les autres, en symbiose avec les travaux historiques et socio-anthropologiques réalisés par la communauté scientifique internationale. De là, le recours aux références incontournables en sciences sociales des religions de Dermenghem,

1. Ce programme de recherche a fait l'objet de plusieurs publications dans le bulletin *Correspondances* de l'IRMC : voir SALHI Brahim, 1993, « Confréries religieuses, sainteté et religion en grande Kabylie », n° 12-13, novembre-décembre, 3-7 ; MELLITI Imed, 1994, « Sociologie de la Tijaniyya de Tunis : la sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle », n° 17, avril, 3-8 ; KERROU Mohamed, 1995, « Typologies de l'islam maghrébin », n° 30, mai, 3-15.

2. MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, F. Alcan.

3. RINN Louis, 1884, *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*, Paris, A. Jourdan.

4. DEPONT Octave, COPPOLANI Xavier, 1987, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, Maisonneuve & Larose-P. Geuthner.

5. GELLNER Ernest, 1969, *Saints of The Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

6. PASCON Paul, 1977, *Le Haouz de Marrakech* (2 vol.), Rabat-Tanger, Éditions marocaines et internationales.

7. HAMMOUDI Abdallah, 1989, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice*, Paris, Seuil.



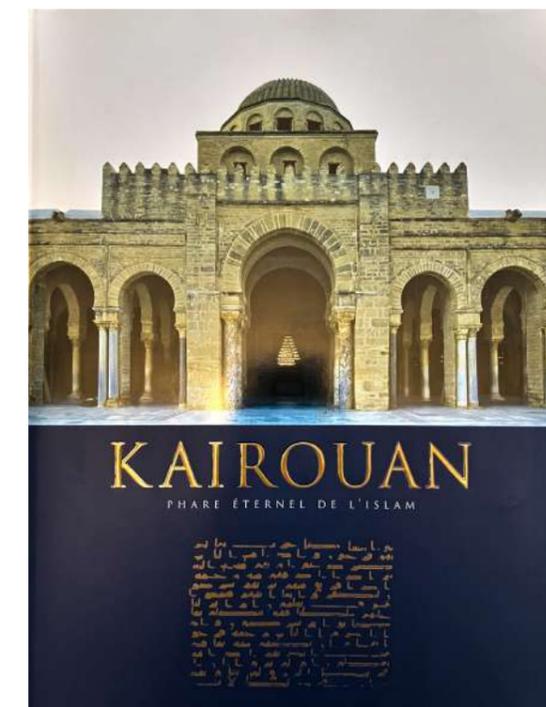
Grande Mosquée de Kairouan. © wikipédia

Bousquet, Berque, Valensi... sans oublier les travaux de la sociologie historique italienne (Di Martino, Cipriani, Pace...) et anglo-saxonne (en particulier Peter Brown).

À l'époque, une traduction française du livre de Clifford Geertz *Islam Observed* venait de voir le jour⁸. Michel Camau, alors directeur de l'IRMC, avait vivement recommandé de l'intégrer, en raison de son approche comparative entre le Maroc et l'Indonésie, au sein de la synthèse sur les « [Typologies de l'islam maghrébin](#) »⁹ qui servit de plateforme au programme de recherche sur l'islam vécu et les enjeux de la sainteté. Pour ce qui est de la recherche individuelle, le choix avait porté sur la ville contemporaine de Kairouan, en référant aux études historiques et géographiques relatives à cette cité considérée comme étant « la ville sainte de l'islam maghrébin ». Sur le terrain, une enquête ponctuelle fut menée pour situer les saints et les zaouïas de la ville, sur le triple plan spatial, historique et ethnographique. Aussi, une carte de localisation fut établie au pied levé, accompagnée d'une légende historique de datation de l'apparition des saints et d'observations relatives aux croyances et aux pratiques de dévotion populaire. Tout cela aboutit à la publication d'articles académiques et d'un « beau livre » sur la capitale de l'islam maghrébin¹⁰.

La variété des saints est, à vrai dire, liée aux époques historiques et aux rapports entre les structures de pouvoir et les imaginaires sociaux. C'est à ce niveau que l'on rencontre la distinction

essentielle entre la religion et la religiosité, qui renvoie aux rapports complexes entre l'invisible et le visible. La mise en rapport des deux niveaux est le propre de la religiosité, ce fond commun des religions dont la visée est l'enchantement du monde par le biais des mythes et des rites. Tout en classant, par souci de compréhension, les religions du monde en « catégories exemplaires » que seraient le paganisme ou l'animisme, le polythéisme et le monothéisme, l'on ne saurait, à ce titre, faire l'économie des sécularismes à l'œuvre dans toutes les sociétés selon des rythmes différenciés.



8. GEERTZ Clifford, 1992 [1971], *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte.

9. KERROU Mohamed, 1995, « [Typologies de l'islam maghrébin](#) », art. cit.

10. KERROU Mohamed, 2009, *Kairouan, phare éternel de l'islam*, Tunis, Apollonia.

Par sécularisation, l'on entend le processus historique de réduction de la place de la religion dans les normes en vigueur du droit, de la connaissance et de la morale sociale. Les sources de cette réduction ont été, dans une perspective autocentrée, recherchées en amont de l'histoire de l'Occident alors que le processus est universel et n'épargne aucune religion. L'islam en particulier était et demeure travaillé par la séparation entre le temporel et le spirituel, en se prêtant à de multiples configurations des rapports entre le politique et le religieux. Bref, le processus de « désenchantement du monde » cher à Weber semble agir un peu partout, en dépit de l'essentialisme prévalant au sein de l'orientalisme et des mouvements fondamentalistes.

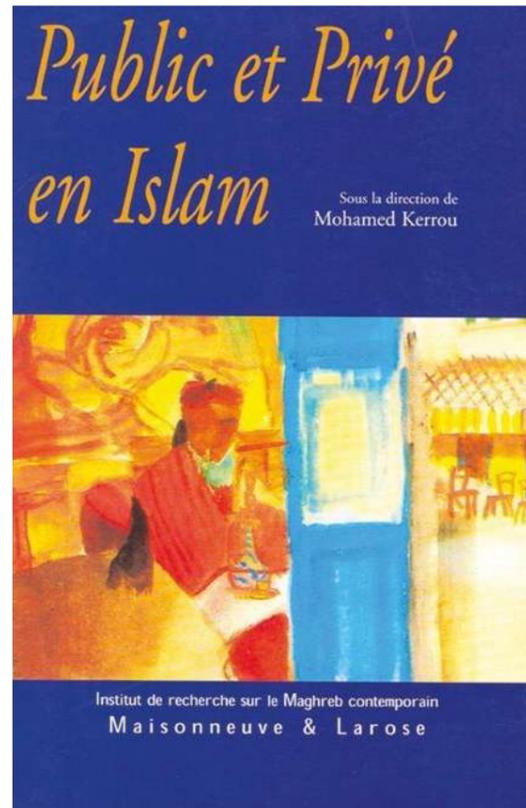
En problématisant la distinction entre le public et le privé en islam grâce aux travaux pionniers des historiens de la pensée arabe (Arkoun, Djaït, Talbi...) et européenne (Huizinga, Elias, Ariès...), un programme de recherche sur la sécularisation des « sociétés dites musulmanes » fut lancé à l'IRMC, grâce au soutien de Jean-Philippe Bras¹¹. Il en est résulté un ouvrage collectif intitulé *Public et privé en Islam* (2002)¹² visant à repenser les catégories juridiques, historiques et anthropologiques de vie publique et de vie privée pour analyser autrement le devenir de l'islam contemporain. C'est à travers la trilogie des espaces, des autorités et des libertés que les rapports entre le religieux et le politique, le sacré et le profane, ont été éclairés d'un jour nouveau. Et ce n'était là que l'amorce d'un échange pluridisciplinaire initié ici et là-bas, avec l'espoir qu'il soit poursuivi et approfondi par de nouvelles recherches individuelles et collectives.

Pour finir cet aperçu, j'évoquerai volontiers une anecdote : le sociologue et ami italien de longue date Enzo Pace fut sollicité, en 1995, pour emprunter du centre d'études antoniennes de Padoue une photographie destinée à figurer sur la couverture du livre collectif sur *L'autorité des saints*.

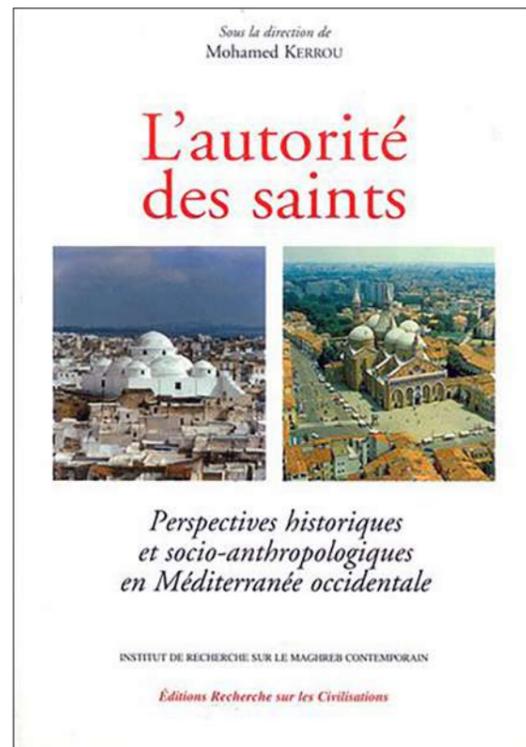
11. Directeur de l'IRMC de 1997 à 2003. Ce programme de recherche, intitulé « Public et privé en Islam. Le statut du religieux dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient » a fait l'objet d'un colloque à Casablanca (6-8 octobre 1999), dont le [compte rendu est paru dans Correspondances](#) (1999, n° 58, octobre-décembre, 30-31).

12. KERROU Mohamed (dir.), 2002, *Public et privé en Islam*, Paris-Tunis, IRMC-Maisonneuve & Larose. Y ont contribué Jean-Philippe Bras, Anton Bloc traduit par Mounir Khélifa, André Petitat, Hamadi Redissi, Sylvie Denoix, Isabelle Grangaud, Jocelyne Dakhli, Imed Melliti, Mohamed Ghomari, Abderrahmane Moussaoui, Baudouin Dupret et Agnès Devictor.

Public et privé en Islam, sous la direction de M. Kerrou (2002), disponible en accès freemium sur OpenEdition.



L'autorité des saints, sous la direction de M. Kerrou (1998), qui réunit en couverture le mausolée de Sidi Mehrez et celui de Saint Antoine de Padoue.



Mohamed Kerrou remet à Enzo Pace la photographie du mausolée de Saint Antoine, avant de partager un repas à Padoue en présence de Hassan Rachik. © Mounya Allali, coordinatrice du Master « Religion, politique et société globale » à l'Université de Padoue (Italie).

Cette photo représentant le mausolée de de Saint Antoine, patron de Padoue, fut choisie pour figurer à côté de celle de Sidi Mehrez, le saint patron de la médina de Tunis, afin d'illustrer la perspective comparative entre les deux rives de la Méditerranée, d'autant plus que les coupoles de leurs mausolées sont similaires, surmontées de six dômes et non de sept, le chiffre magique référant à la perfection qui est du ressort unique de Dieu. Or, malgré les rencontres qui nous avaient réunis plus tard en Italie, en Tunisie et ailleurs, il a fallu attendre une trentaine d'années pour que la photo perdue parmi de nombreux dossiers consacrés aux intercesseurs soit retrouvée et fêtée autour d'un repas commun à Padoue (voir les photographies ci-dessus). Ainsi, le « miracle » eut lieu non loin du mausolée de Saint Antoine de Padoue, ce saint médiéval qui visita, dans sa quête spirituelle, le Maroc, et fut probablement influencé par la baraka de ses nombreux walī-s.

Références

AUGÉ Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BERQUE Jacques, 1982, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, Sindbad.

BROWN Peter, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. de l'anglais), Paris, Cerf.

CHERIF Mohamed-Hédi, 1984, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin Ali 1705-1740* (2 tomes), Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

COLONNA Fanny, 1995, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.

DERMENGHEM Émile, 1982, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

DI MARTINO Ernesto, 1963, *Italie du Sud et magie* (trad. de l'italien), Paris, Gallimard.

GEERTZ Clifford, 1992 [1971], *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie* (trad. de l'anglais), Paris, La Découverte.

GELLNER Ernest, 1969, *Saints of The Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

HAMMOUDI Abdallah, 1989, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice*, Paris, Seuil.

KERROU Mohamed, 1995, « Typologies de l'islam maghrébin », *Correspondances*, n° 30, 3-15.

KERROU Mohamed (dir.), 1998, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale* (postface de Lucette Valensi), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

KERROU Mohamed (dir.), 2002, *Public et privé en Islam* (préface de Jean-Charles Depaule), Tunis-Paris, IRMC-Maisonneuve & Larose.

KERROU Mohamed, 2009, *Kairouan, phare éternel de l'islam*, Tunis, Apollonia.

PACE Enzo, ACQUAVIVA Sabino, 1990, *La sociologie des religions* (trad. de l'italien), Paris, Cerf.

TSHANNEN Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Paris-Genève, Droz.

VALENSI Lucette, 1989, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Paris, Flammarion.

WEBER Max, 1995, *Économie et société* (trad. en français), Paris, UGE.

L'anthropologie historique et le décloisonnement du Maghreb

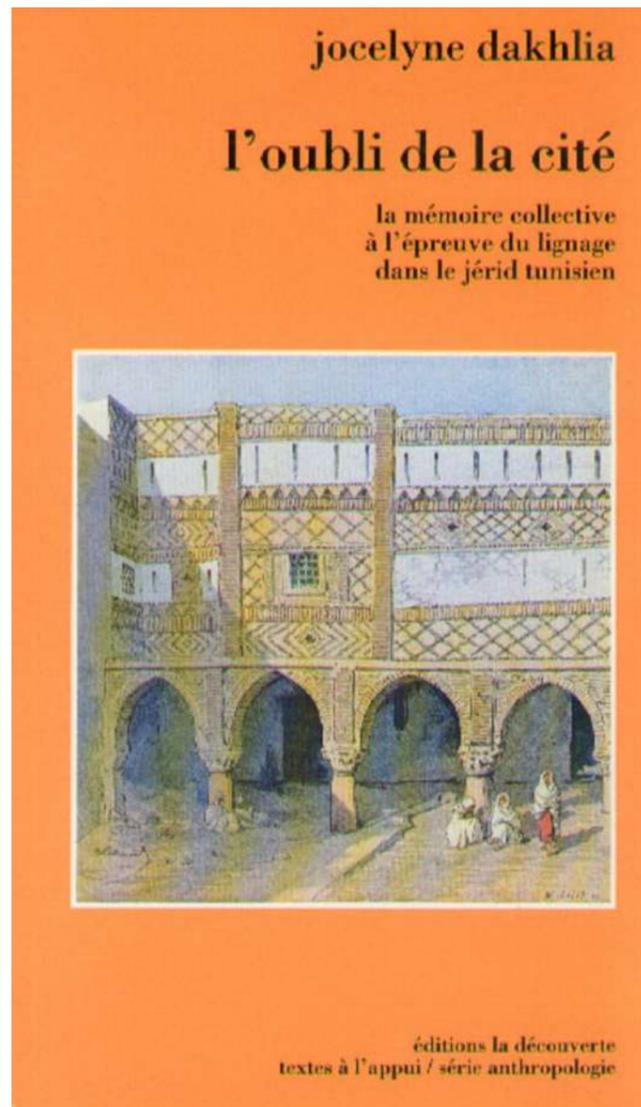
Ismail Warscheid

L'oubli de la cité de Jocelyne Dakhlia, paru en 1990, a marqué une rupture dans l'étude des traditions religieuses des sociétés maghrébines, désormais défaits des grilles de lecture orientalistes ou focalisées sur le « face-à-face » colonial. Ismail Warscheid expose ici les tenants d'une anthropologie du religieux qui met en lumière les connexions et réseaux entre différentes sociétés trop longtemps perçues comme dispersées et réduites à l'échelon local.

Jocelyne Dakhlia's book *L'oubli de la cité*, published in 1990, marked a breakthrough in the study of the religious traditions of Maghrebian societies, which has now moved away from orientalist approaches and a focus on the colonial "face-to-face". In this article, Ismail Warscheid sets out the arguments in favour of an anthropology of religion that highlights the connections and networks between different societies that have for too long been perceived as dispersed and reduced to the local scale.

كان كتاب "نسيان المدينة" لجوسلين دخلية الذي نُشر سنة 1990، بمثابة انقطاع في دراسة التقاليد الدينية لمجتمعات شمال إفريقيا، التي فقدت الآن نهجها الاستشراقي أو الاستعماري "وجهاً لوجه". ويطرح إسماعيل وارشايد هنا الحجج المؤيدة لأنثروبولوجيا الدين التي تسلط الضوء على الروابط والشبكات بين المجتمعات المختلفة التي كان يُنظر إليها منذ فترة طويلة على أنها مشتتة ومختزلة على المستوى المحلي.

Dans *L'oubli de la cité*, Jocelyne Dakhlia interroge les modes de représentation du passé précolonial chez les habitants du Jérid, une région oasisienne du sud de la Tunisie¹. Elle y observe l'hégémonie d'une mémoire lignagère circonscrite à l'espace immédiat d'une vie de terroir. Face à celle-ci, toute autre forme de rapport au passé semble s'estomper. Seule apparaît en sus l'allégeance historique à l'Islam, aussi générale que vague. L'analyse des récits articulant cette mémoire lignagère collective a permis à Jocelyne Dakhlia d'aborder un thème qui hante l'historiographie du Maghreb depuis le temps de la colonisation, à savoir les supposés morcellement et localisme, pour ne pas dire provincialisme, des sociétés maghrébines, contre lesquels l'État moderne, dans sa forme coloniale puis postcoloniale, aurait dû s'affirmer. Cette lecture de l'espace social maghrébin postule qu'une fois passé l'âge du Maghreb impérial, selon l'expression d'Abdallah Laroui, les modes de représentation collective auraient été entièrement dominés par le paradigme de la « tribu » comme cadre politique réel, et par celui de l'Islam comme horizon identitaire symbolique, en attendant l'arrivée de la nation au XX^e siècle. Au cœur de cette configuration se trouverait le langage de la parenté et de l'alliance lignagère : « Les "institutions" d'une confédération tribale, par exemple, au même titre que celles d'un État, seraient expliquées par de simples mécanismes lignagers, et rabattues sur un modèle interprétatif familial, voire domestique »².



1. DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.
2. *Ibid.*, 15.



Mosquée de Bled el-Hadhar, construite en 1193 à Tozeur, dans la région du Jérid (Tunisie).
© wikipédia

Le courant historiographique dans lequel s'inscrit *L'oubli de la cité* entendait mettre en relief une réalité historique plus complexe. Inspirée par ce qui fut sans doute un moment majeur de la réflexion en sciences sociales, une génération de jeunes chercheurs franco-maghrébins des années 1980 et 1990³ s'est

attelée à une anthropologie historique proposant de réviser les grilles d'interprétation des sociétés maghrébines précoloniales (c'est-à-dire *grosso modo* la période courant entre les XV^e et XIX^e siècles), forgées par ce que Valentin-Yves Mudimbé appelle la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire l'imposante production savante des militaires-administrateurs, ethnologues et orientalistes coloniaux⁴. Il s'agissait de porter un autre regard sur les structures lignagères au Maghreb, mais aussi de faire ressortir l'importance des modèles culturels transcendant le local. Bien entendu, l'enjeu n'était pas nécessairement de faire table rase de la bibliothèque coloniale. Dans les écrits de l'époque transparaît plutôt la volonté de consulter cette bibliothèque de façon plus critique et, surtout, de la mettre à l'épreuve, de façon empirique, à travers le dépouillement de sources écrites, la collecte de récits oraux ou l'observation ethnographique. Le dialogue entre enquête de terrain et déconstruction analytique visait à mieux cerner les ressorts socioculturels d'un ordre social que les ruptures de la colonisation, les urgences de la période postcoloniale et les positionnements idéologiques du XX^e siècle semblent avoir fait oublier.

De fait, les sociétés du Maghreb précolonial ne sauraient être tenues pour une vaste zone « tribale » repliée sur elle-même et parsemée de quelques îlots de citoyenneté. Elles se sont dotées de traditions et d'institutions étatiques sophistiquées, centrées autour de la figure du pouvoir dynastique parcourant ses terres pour affirmer sa souveraineté vis-à-vis d'autres acteurs politiques fiers de leur autonomie, à commencer par les groupes pastoraux et montagnards⁵. De même, les relations entre villes et campagnes, entre sédentaires et nomades, se caractérisaient par d'étroites imbrication et interdépendance des modes de vie.

Concernant les forces symboliques de cette cohésion sociale longtemps sous-estimée, l'anthropologie historique a porté une

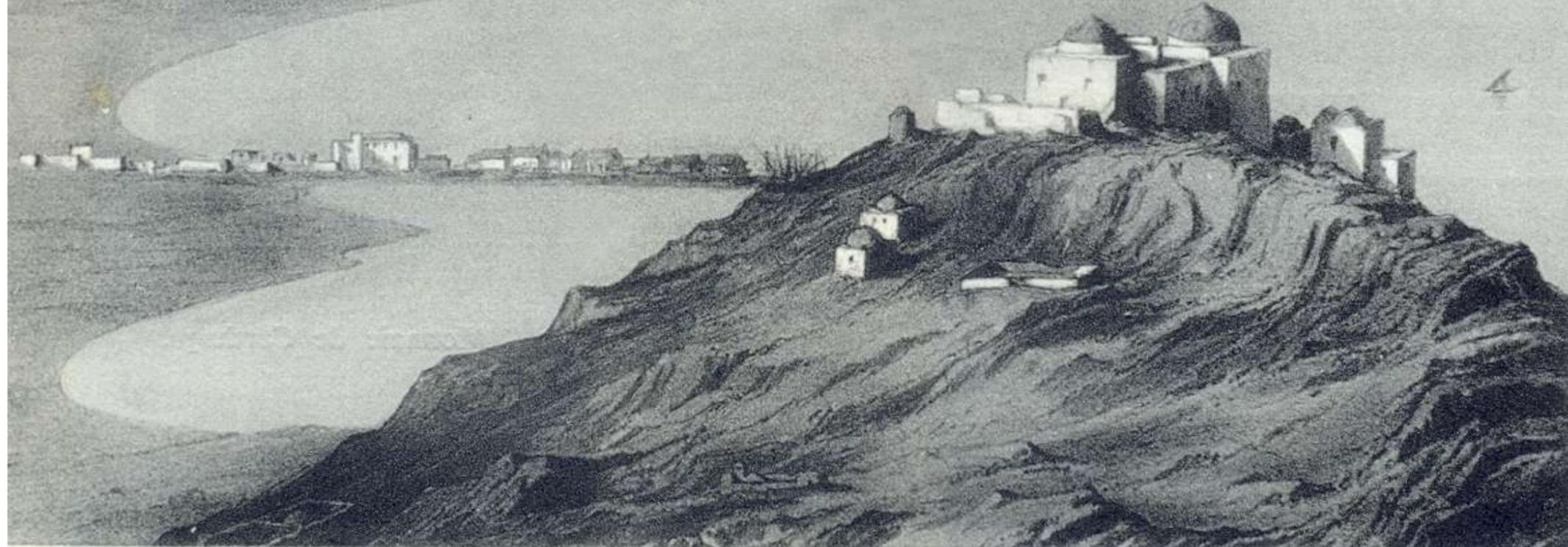
3. Je pense, entre autres, aux premiers écrits d'Abdallah Hammoudi, Houari Touati, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Hassan Rachik, Abdelahad Sebti, Sami Bargaoui, Abdelhamid Hénia. Le rôle décisif de l'historienne franco-tunisienne Lucette Valensi dans l'essor de cette anthropologie historique du Maghreb est également à souligner.

4. BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

5. DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

attention particulière à l'institution de la sainteté musulmane (*walāya*) et à la montée du soufisme confrérique depuis le XIV^e siècle. S'éloignant du modèle colonial du marabout, dont le charisme et le talent de médiation suscitaient presque par magie sociale l'adhésion des populations à l'Islam, on mettait en avant la coexistence chez les religieux musulmans de savoirs ésotériques et exotériques s'exprimant à travers différents styles de religiosité : celui du juriste, du mystique, du saint thaumaturge, du *mujāhid* pour la cause de l'Islam⁶. En somme, les différents travaux concouraient à affirmer que, dans le Maghreb précolonial, les dynamiques d'intégration territoriale, culturelle et politique étaient aussi prégnantes que celles qui engendraient les spécificités locales et vernaculaires.

Vue sur le lac de Tunis à partir de la zaouïa de Sidi Belhassen
Chedly (1846).
© wikipédia



Dans les vingt dernières années, la recherche historique a su poursuivre cette piste d'un Maghreb décloisonné, dépassant à la fois les limites d'une historiographie centrée sur le seul face-à-face colonial ou l'inéluctable émergence de la Nation. Nous commençons en effet à entrevoir à quel point les sociétés maghrébines précoloniales s'inscrivent dans des espaces politiques et culturels plus vastes. D'un côté, l'histoire politique a été replacée dans celle des empires méditerranéens de l'époque moderne, permettant de réévaluer notamment l'intégration de l'Algérie, de la Tunisie et de la Libye dans l'espace impérial ottoman⁷. De l'autre, un renouveau remarquable de la recherche sur l'Islam insiste sur l'inscription des savants et des soufis maghrébins dans des réseaux lettrés reliant le Maghreb au reste du monde musulman⁸. Enfin, un nombre croissant de travaux se penche sur l'histoire partagée entre sociétés maghrébines et sahélo-sahariennes, rappelant avec force le caractère artificiel des frontières dressées par la colonisation⁹.

Nous ne pouvons que nous féliciter de ce dépassement des grilles de lecture « tribalistes » grâce à une historiographie consciente des

différentes formes de connectivité qui ont façonné les cultures et les identités maghrébines. En revanche, le décloisonnement du Maghreb s'est aussi accompagné d'une certaine perte de vue de ce qui avait fait la force de l'anthropologie historique des années 1980 et 1990, à savoir la capacité à penser ensemble les enjeux sociopolitiques du terroir, pour ainsi dire, et les modèles culturels globaux qui nourrissent l'action des acteurs sur le terrain. Si, par exemple, on a su mettre en lumière avec brio l'inscription de la pensée des oulémas et des soufis maghrébins dans les courants intellectuels de l'Islam dit postclassique, force est de constater que notre compréhension des modalités de leur action socioculturelle comme lettrés, juristes ou mystiques a nettement moins progressé. À vrai dire, les catégories de la bibliothèque coloniale telles que « marabout » ou « confrérie » demeurent les principaux repères, même si leur maniement paraît aujourd'hui plus sophistiqué. Ainsi, une véritable histoire sociale et culturelle de l'évolution de la *tariqa* ou de la *tā'ifa* comme cadre institutionnel de la piété soufie au Maghreb entre les XVI^e et XIX^e siècles reste à écrire. Nous en sommes encore à l'image d'une nébuleuse de

« confréries » fondées par des saints « médiévaux » comme 'Abd al-Qādir al-Jilānī ou al-Shādhilī.

De ce contraste entre l'essor d'une histoire globale du Maghreb et la marginalisation, voire l'oubli tout court, d'une analyse historique de ses fondements anthropologiques découle pourtant un énorme potentiel pour nos recherches. La complémentarité entre ces deux perspectives s'impose presque comme une évidence. Leur mobilisation conjointe permet de saisir comment les dynamiques culturelles vernaculaires se nourrissent d'une histoire de transferts, de transmissions et de mobilités observables à différentes échelles. On comprend, par exemple, que le topos du saint rompant de façon miraculeuse le cours des choses (*kharq al-'āda*) reflète aussi l'absorption des débats théologiques de l'Islam classique¹⁰ par les représentations collectives pour expliquer l'ordre du monde. À l'inverse, l'étude de la culture ottomane impériale au Maghreb gagnerait certainement en profondeur si elle se penchait de près sur les modalités de son inscription dans le tissu social qui, en partie, la précède. Pour en rester au cas du soufisme, pourquoi une congrégation comme la Shādhiliyya tunisoise semble-t-elle se constituer précisément à la période ottomane, au point que, jusqu'à nos jours, certains de ses dignitaires portent des titres rappelant l'ordre

ottoman ? Quel sens faut-il donner au séjour de Mahmūd Qābādū (1812-1871) dans la zaouïa du cheikh al-Madanī à Misrata, dont le fonctionnement rappelle fortement les observations d'Abdallah Hammoudi à propos des Darqāwa du Sous marocain ? En bref, cette courte intervention se veut un plaidoyer pour un retour à l'anthropologie avec les acquis d'une histoire décloisonnée du Maghreb.

Références

DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.

TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

6. L'ouvrage de référence reste celui de TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

7. Je pense notamment aux travaux de M'hamed Oualdi, Salma Hargal, Isabelle Grangaud, Jessica Marglin et Youssef Ben Ismail.

8. Il faut mentionner ici les recherches de Khaled el-Rouayheb, Justin Stearns, Augustin Jomier, Paul Love, Caitlyn Olson et Stefan Reichmuth.

9. LYDON Ghislaine, 2009, *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ; MCDUGALL James, SCHEELE Judith (eds), 2012, *Saharan Frontiers: Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012 ; WARSCHIED Ismail, 2017, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVII^e-XIX^e siècles*, Leyde, Brill.

10. Le théologien irakien al-Ash'arī (m. 936) et ses disciples, dont les enseignements se sont notamment diffusés dans l'Occident musulman, affirment en effet contre le rationalisme des mu'tazilites que Dieu peut à tout moment intervenir dans sa création et rompre les coutumes qu'il a établies (*kharq al-'āda*). Voir GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.

2.

Réflexions sur l'islam politique



La répression du Mouvement de la tendance islamique (MTI) sous Ben Ali en Tunisie

Maryam Ben Salem

Comment expliquer la survivance du Mouvement de la tendance islamique (MTI, désormais *Ennahdha*) à travers quatre décennies de régimes autoritaires et de répression contre ses représentants ? Maryam Ben Salem expose dans ce qui suit les stratégies de résistance et de résilience de l'islam politique en Tunisie. Quelles valeurs et stratégies ses cadres mobilisent-ils pour recruter des militants, maintenir et consolider leur présence sur la scène politique, de Ben Ali à Kais Saïed ?

How can we explain the survival of the Islamic Tendency Movement (MTI, now *Ennahdha*) through four decades of authoritarian rule and repression against its representatives? Maryam Ben Salem examines the resistance and resilience strategies of political Islam in Tunisia. What values and strategies have its leaders mobilised to recruit activists, maintain and consolidate their presence on the political scene, from Ben Ali to Kais Saïed?

كيف يمكن أن نفسر صمود حركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليًا) خلال أربعة عقود من الحكم الاستبدادي والقمع ضد ممثليها؟ تبيح مريم بن سالم في استراتيجيات المقاومة والصمود لدى الإسلام السياسي في تونس. ما هي القيم والاستراتيجيات التي حشدتها كوادرها لتجديد المناضلين والحفاظ على حضورها في المشهد السياسي وتوطيده، من بن علي إلى قيس سعيد؟

L'histoire du mouvement islamiste tunisien *Ennahdha*, anciennement Mouvement de la tendance islamique (MTI), est jalonnée d'épisodes répressifs. Si aucune formation politique d'opposition n'a pu échapper à la répression compte tenu du contexte autoritaire qui prévaut depuis l'indépendance de la Tunisie, la violence sans précédent de celle qui s'est abattue sur *Ennahdha* en 1991 fait la particularité de ce mouvement. La répression a conduit à un quasi-échec du mouvement, ou du moins à sa mise en veille et à son exclusion de la scène politique tunisienne. Après 2011, *Ennahdha* a pu résister et se restructurer en peu de temps. Mais, après avoir gouverné pendant dix ans, le mouvement fait de nouveau l'expérience de la répression d'État. En 2023, certains de ses leaders, parmi lesquels son fondateur Rached Ghannouchi, ont été incarcérés, et d'autres ont dû quitter le pays pour éviter d'éventuelles poursuites judiciaires. Bien qu'il ne soit pas possible de connaître les chances de survie d'*Ennahdha*, sa remarquable résilience par le passé invite à interroger les ressorts de la permanence des engagements militants en son sein à l'aune de l'augmentation drastique et souvent inattendue des coûts de la participation, et de l'affaiblissement de l'activité militante qui s'ensuit¹.

Ennahdha a connu trois grandes vagues de répression. La première, en 1981, est

consécutive à la demande de légalisation du parti sous le nom de Mouvement de la tendance islamique², et a donné lieu à deux séries de procès tenus en septembre 1981 et en juillet 1983. Au début de l'été 1986, la révocation de Mohamed Mzali de son poste de Premier ministre fait perdre aux islamistes leur principal allié au sein du régime. Commence alors la nouvelle vague de répression avec Zine el-Abidine Ben Ali, devenu ministre de l'Intérieur en avril de la même année. Homme fort du régime, il procède à de nombreuses arrestations parmi les membres du Mouvement. Le procès ouvert le 27 août 1987 contre 90 militants arrêtés suite aux attentats de Sousse et de Monastir aboutit à de lourdes peines. Deux d'entre eux seront condamnés à mort et exécutés. Rached Ghannouchi est quant à lui condamné à la réclusion à perpétuité.

Toutefois, les gages en matière de libertés publiques donnés par Ben Ali, devenu président de la République à la suite du coup d'État médical du 7 novembre 1987, semblent offrir un espace au MTI. Les membres du Mouvement sont libérés de prison et le parti signe en 1988 le pacte national réunissant toutes les formations politiques. Le code électoral interdisant toute référence à l'islam, le MTI devient *Ennahdha*, qui signifie « renaissance ». Voyant plusieurs demandes de légalisation rejetées, le Mouvement décide de participer aux élections législatives du



Rached Ghannouchi, à la tête du parti dès sa fondation en 1981, lors d'un rassemblement politique en 1982. © AP

2 avril 1989 sur des listes indépendantes. Les résultats de ces élections, qui donnent aux candidats d'*Ennahdha* 13 % des sièges, sont contestés par le Mouvement ; cet épisode marque le début de la confrontation entre le régime de Ben Ali et les islamistes.

En février 1991, des membres du Mouvement attaquent le siège du comité de coordination du parti au pouvoir, le Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD), et déclenchent un incendie qui coûte la vie à un gardien. La direction d'*Ennahdha* considère cet acte de violence comme une action indépendante menée par de jeunes recrues agissant sans instructions. En l'espace d'une vingtaine de jours, entre le 9 juillet et le 30 août 1992, la Cour martiale condamnera 279 membres présumés d'*Ennahdha* à des peines de prison allant de quinze ans d'incarcération à la réclusion à perpétuité. Les versions diffèrent quant au nombre de militants, réels ou présumés, qui ont été jugés, torturés ou exécutés. Selon l'un des leaders d'*Ennahdha*, le mouvement est dans l'incapacité de donner le chiffre exact des victimes de la répression, qui n'a épargné ni les dirigeants ni les jeunes recrues, emportant au passage des personnes n'ayant entretenu que des relations sporadiques avec le Mouvement. Pour d'autres militants, plus de 50 000 nahdhaouis auraient été touchés par la répression à partir de 1991.

La littérature des épreuves : une préparation au risque

Ayant évolué dans un contexte autoritaire et influencé par l'expérience des Frères musulmans égyptiens, le Mouvement a mis en place un programme de préparation au risque à destination des nouvelles recrues, en début de carrière, c'est-à-dire pendant la phase initiatique proprement religieuse. Ce processus s'appuie sur la littérature des épreuves (*adab el-Mihna*) qui mobilise les passions religieuses à travers la stimulation d'une identification à des figures religieuses telles que le prophète Muḥammad et ses compagnons, et l'assimilation de l'ennemi aux mécréants (les Mecquois). Associant la répression des Frères musulmans égyptiens sous Nasser à celle vécue par le prophète Muḥammad et ses compagnons pendant l'exil à Médine, les leaders du Mouvement fournissent des modèles valorisant le risque, que les militants



Emblème du parti politique *Ennahdha*, littéralement « Renaissance ». © AP

1. Une enquête par entretiens approfondis semi-directifs a été menée auprès de militants d'*Ennahdha* entre 2006 et 2013.

2. Le mouvement portait le nom de *Jama'a al-Islamiyya* (« le groupe islamique ») à sa création en 1970.



Des manifestants se rassemblent à Tunis le samedi 27 février 2021 pour exprimer leur soutien au mouvement *Ennahdha*. © Yassine Gaidi/AFP

s'évertuent à imiter. L'émulation et la valorisation d'un comportement dévoué participent ainsi au développement de dispositions à l'abnégation.

Mais malgré la préparation au risque au cours de la phase initiatique, celui-ci est envisagé de différentes manières par les militants selon leurs rapports au militantisme. On peut de manière schématique distinguer deux profils de militants ayant des stratégies de capitalisation différentes : d'une part, ceux privilégiant l'acquisition d'un capital militant, entendu comme l'acquisition de savoirs et savoir-faire militants proprement dits (l'activisme de terrain, la confrontation, les prises de risque, grèves et manifestations) ; d'autre part, les militants ayant une propension à valoriser l'acquisition d'un capital culturel et politico-religieux.

Les ressorts de l'exit, de la distanciation et de la résistance face à la répression

L'apprentissage du risque apparaît toutefois comme essentiellement théorique. Ainsi, quand la répression s'est abattue sur les membres du Mouvement, différentes stratégies ont été

poursuivies. Certains ont préféré rester fidèles envers et contre tout, alors que d'autres ont opté pour l'exit (à savoir l'abandon de la relation et le changement d'engagement), le recours à la prise de parole ou la distanciation. Ces attitudes différenciées face à la répression dépendent : 1. des particularités de chaque épisode répressif (les choix stratégiques qui l'ont motivé, l'ampleur de la violence, la temporalité) ; 2. des changements organisationnels (le répertoire d'action du mouvement, l'arrivée de nouvelles recrues) ; 3. enfin, de la position des militants au moment où l'épisode répressif surgit, à savoir l'état de leur engagement, leurs attentes, leur position dans la hiérarchie du mouvement, le cadre d'expériences dans lequel ils se meuvent, les paris latéraux engagés, etc.

Il serait laborieux et sans grand apport d'énumérer et de résumer les stratégies déployées pour des épisodes répressifs ; nous proposons de nous concentrer sur la grande épreuve des années 1990 (*el-Mihna el-kubra*) particulièrement propice au retrait des engagements. Malgré sa brutalité, la répression est amortie par la création d'un

« esprit de crise » élaboré depuis l'exil, exigeant des membres une loyauté inconditionnelle. L'exigence de la solidarité groupale conduit les militants, même les plus critiques, à laisser de côté leurs griefs et revendications. Distanciation et loyauté sont les principales stratégies employées par les militants en exil³. Ces deux stratégies dépendent tout autant du niveau d'attachement idéologique au Mouvement que de la possibilité de prise de parole et des changements de statut de l'acteur. La prise de parole (intervenir dans le processus de prise de décision) est une des gratifications les plus importantes qu'offre le mouvement à ses membres, à laquelle le militant se sent autorisé au nom de la position qu'il occupe (ou croit occuper) au sein de l'organisation, conforté de surcroît par les sacrifices consentis. L'échec de la prise de parole, vécu comme un déni de reconnaissance de la part de l'organisation militante, conduit à la distanciation. Malgré les divergences idéologiques, la distanciation reste préférable au désengagement en raison des coûts élevés de l'exit, de la dépendance

3. BAJOIT Guy, 1988, « Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, vol. 29, n° 2, 337.

matérielle au Mouvement et du maintien de relations sociales avec les membres du groupe. Un militant nous l'explique en ces termes :

Salah Karkar était le responsable du mouvement en France, j'étais en conflit total avec lui, donc j'ai pris mes distances. Je me suis mis dans un statut d'observateur, je participais à certaines occasions, un rassemblement ou un campement pour que mon absence ne suscite pas d'interrogations et ça duré comme ça jusqu'en 2004.

Pour les militants embastillés, cet esprit de crise, qui a pris forme à travers le soutien apporté par les familles restées en Tunisie et les efforts déployés par les militants en exil pour les défendre, a constitué une ressource importante dans le processus de résistance. De militants, ils deviennent eux-mêmes la cause pour laquelle le mouvement continue d'exister. Cette martyrologie des membres sacrifiés est une forme de reconnaissance qui donne du sens au sacrifice.

La prison constitue une expérience dont l'impact sur les rapports au militantisme est certainement d'une toute autre ampleur. La prison est un temps d'inertie, elle marque un coup d'arrêt dans la lutte. Quand les rétributions de l'engagement qui ont contribué à atténuer la dimension religieuse du militantisme islamiste cessent d'exister, les justifications religieuses reviennent avec force.

On observe cependant des variations subtiles mais significatives lors de l'expérience carcérale : alors que, pour certains enquêtés, la littérature des épreuves établissant une connexion entre militantisme et rétributions extra-mondaines est mobilisée de nouveau, chez d'autres, nous observons dans le processus de résistance une fusion entre les registres religieux et militant.

Rétributions extra-mondaines et résistance

La particularité de la littérature des épreuves est qu'elle constitue une ressource pour la résistance en l'absence de perspectives de dénouement, car elle permet de substituer aux satisfactions terrestres (notamment militantes) des récompenses célestes, hautement plus valorisées par « le croyant » et plus valorisantes pour lui. En effet, ce n'est qu'en ce qu'elle est désintéressée que le militant parvient à surmonter ce qu'il considère être une épreuve à laquelle le Créateur l'a soumis. Attestant de sa « qualification religieuse » – car Dieu n'éprouve que les hommes faisant preuve d'une foi inébranlable –, l'épreuve contribue à l'érection d'un « cercle vertueux » renforçant le statut religieux de « l'éprouvé » et devient par là une motivation pour la résistance. Un des enquêtés, en décrivant son passage par la phase d'« initiation » dans le Mouvement, évoquait versets coraniques et comparaisons avec la geste du prophète. Toutefois, les significations religieuses disparaissent en quasi-totalité par la suite, quand il parle de son militantisme à l'université. Pendant la phase carcérale, ces significations sont de nouveau mobilisées de manière prégnante. L'activité militante était le lieu de reconnaissance des compétences et qualifications acquises. En cela, elle était pourvoyeuse de rétributions donnant sens à l'action de l'individu qu'elle orientait. En prison,

et en particulier en l'absence de perspectives de libération, le désintéressement constituait une nouvelle forme de valorisation de soi, comme en témoigne l'un des militants.

La justice de Dieu veut que l'homme juste ne soit jamais abandonné ; c'est la sagesse divine qui détermine quand et comment viendra la victoire. Cette foi donne de la quiétude. Il y a aussi deux niveaux : la vie ici-bas et la vie dans l'au-delà. Moi je me dis que si je sacrifie ma vie, mes intérêts ici-bas pour la liberté, pour la justice au service de mon pays, ma récompense sera dans l'au-delà et c'est ce qui importe le plus. Cette croyance fait que la conception de la réussite et de l'échec n'est pas la même que celle d'une personne matérialiste.

Le registre de l'abnégation militante : le sacrifice pour la cause

Chez certains enquêtés, l'attente de rétributions extra-mondaines et l'attestation de la qualification religieuse ont été remplacées par une attitude de résistance s'apparentant à une quête de confirmation de compétences militantes. Les justifications religieuses sont certes présentes, mais évoquées dans le sens d'une remise confiante à Dieu (*tawakkul*) et non d'une quête du salut. « *Al-rujuliyya* », entendue comme la « virilité » masculine au sens d'attributs sociaux masculins parmi lesquels la capacité de résistance, l'obéissance à des principes « nobles » et le sens de « l'honneur », est au centre de la résistance. L'aspect le plus remarquable dans la notion de *rujuliyya* comme valeur fondatrice de la résistance est son indifférence à la foi. Si la foi est l'apanage des islamistes, la *rujuliyya* est l'attribut de l'homme valeureux, indépendamment de ses croyances religieuses. Un des enquêtés, en parlant de son expérience carcérale qui a duré plus de quinze ans et pendant laquelle il a été placé en cellule d'isolement, évoque cet aspect qu'il a pu observer chez les militants de gauche avec lesquels il a partagé ces années de prison :

Cette littérature ne peut pas avoir d'influence – grande ou petite –, mais notre abandon au destin, notre foi en Dieu jouent un grand rôle dans l'allègement du choc, ça permet de ne pas perdre l'esprit. Mais je sais aussi que la patience sur le long terme n'est pas liée à la croyance dans les épreuves et le destin, la patience est aussi liée au degré de croyance et conviction

dans le projet [...]. Si la religion est capable d'amortir le choc, qu'est-ce qui explique qu'un communiste résiste, qu'il reste un homme alors qu'il ne connaît pas la religion ? Il y a des facteurs non liés à la religion, mais à la virilité [*rujuliyya*], à la magnanimité [*shahāma*].

Malgré la prégnance de la dimension religieuse, l'activisme islamiste ne semble pas faire exception par rapport aux autres formes de militantisme ; d'abord parce que la quête de salut s'avère avoir un poids négligeable dans le processus de résistance et d'attachement, puis parce que la défection et la distanciation ne semblent que peu influencées par l'accroissement de la menace. Ainsi, étant donné les mutations idéologiques et les conflits durant la dernière décennie, la question du devenir d'*Ennahdha* après la dernière répression reste d'actualité.

Références

- BANDURA Albert, 1973, *Aggression. A Social Learning Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- CANO Carolina, 2007, « Les syndicalistes colombiens : comment tenir dans un contexte de répression ? », *Travailler*, vol. 1, n° 17, 197-218.
- BAJOIT Guy, 1988, « *Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement* », *Revue française de sociologie*, vol. 29, n° 2, 325-345.
- HIRSCHMAN Albert O., 1983, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard.
- HIRSCHMAN Albert O., 1995, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard.



Les sciences sociales au prisme du religieux

Jean-Philippe Bras

L'actualité politique des années 1970-1980 a radicalement changé la place du religieux dans l'espace public. Sur le plan scientifique, longtemps laissées aux historiens et aux anthropologues, les religions ont alors été investies par des disciplines directement aux prises avec le présent (science politique, sociologie, droit). Jean-Philippe Bras, directeur de l'IRMC de 1997 à 2003, revient sur les adaptations et les enjeux de cette « bifurcation » au sein de la communauté scientifique de l'IRMC.

The political events of the 1970s and 1980s radically changed the place of religion in the public sphere. From a scientific point of view, religions had long been the domain of historians and anthropologists, whereas now disciplines such as political science, sociology and law have taken up the subject. Jean-Philippe Bras, head of the IRMC from 1997 to 2003, looks back at the adaptations and challenges of this "bifurcation" within the IRMC's scientific community.

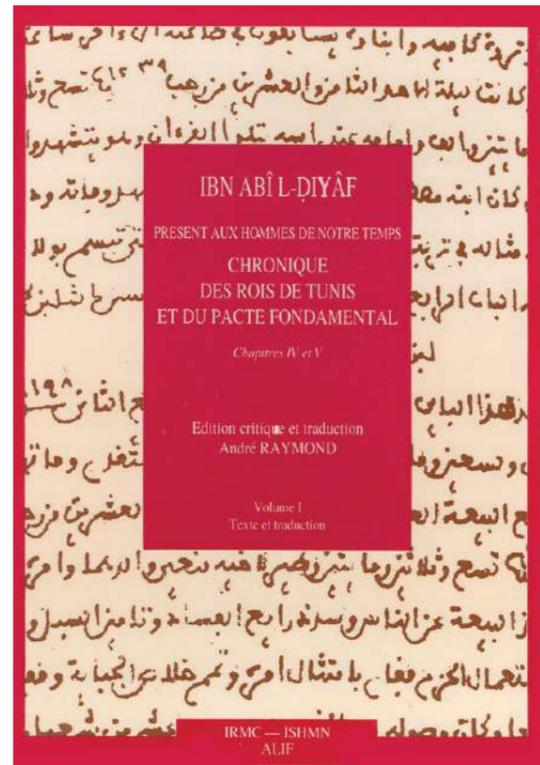
لقد غيرت الأحداث السياسية في السبعينيات والثمانينيات بشكل جذري مكانة الدين في الفضاء العام. فمن وجهة نظر علمية، كانت الأديان لفترة طويلة حكراً على المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا، لكنها أصبحت الآن موضع دراسة من قبل التخصصات المعنية مباشرة بالحاضر (العلوم السياسية وعلم الاجتماع والقانون). يناقش جان فيليب براي، مدير المعهد البحوث المغاربية المعاصرة من عام 1997 إلى عام 2003، يعود إلى التكيفات والتحديات التي واجهت هذا "التشعب" داخل المجتمع العلمي لمعهد البحوث المغاربية المعاصرة.

La révolution islamique iranienne de 1979 a été l'amorce d'une spectaculaire politisation du religieux dans le monde arabo-musulman, l'islam devenant un marqueur principal du champ politique, autour duquel s'ordonnent dorénavant les forces politiques en présence sur le registre de la confrontation. Les années 1980 voient dans la plupart des États de la région la montée en puissance de mouvements et d'organisations islamiques-islamistes mettant en question et en péril les pouvoirs en place, qui vont y répondre par la voie de la répression mais aussi en se plaçant de manière concurrente et progressive dans le même répertoire du religieux, par des politiques d'islamisation de l'État et du droit, et *in fine* de la société. En contrôlant strictement et en monopolisant le champ du religieux, les États se sont employés à couper littéralement l'herbe sous le pied de ces nouveaux entrants dans l'arène politique, avec plus ou moins de succès.

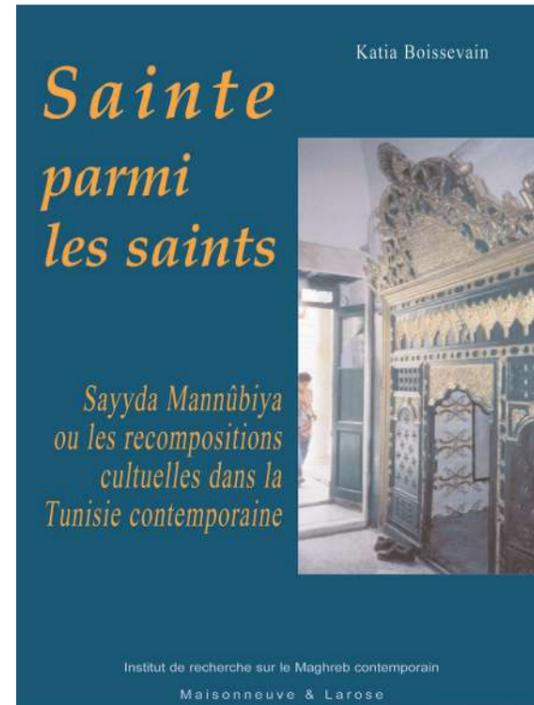
Ce changement de paradigme des registres de légitimation de l'action politique au détriment du nationalisme arabe et des idéologies à orientation socialiste ou tiers-mondiste a eu des conséquences considérables sur la manière dont les sciences sociales se devaient dorénavant d'aborder l'aire arabo-musulmane, dans une forme de redéploiement actant ce « retour » au religieux.

La bifurcation était déroutante par rapport aux voies supposées de la modernité qui avaient encore pleinement cours dans les années 1970,

Chronique des rois de Tunis et du pacte fondamental (1994, Tunis, IRMC-Alif-Éditions de la Méditerranée), l'une des premières publications de l'IRMC sur le thème religieux. © AP



passant par la sécularisation et la mise à distance, sinon le retrait, du religieux. Les grilles de lecture développementalistes du passé perdaient de leur pertinence si l'on voulait s'attacher à saisir le Maghreb contemporain à travers la loupe des sciences sociales, ce qui était l'objet de l'IRMC. Et l'institut, créé en 1992, a très vite fonctionné comme une caisse de résonance de ces mutations, avec la montée en puissance de programmes et d'activités scientifiques se rattachant de diverses manières à l'étude du religieux.



Sainte parmi les saints. Sayyda Mannūbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine, de K. Boissevain (2005), en accès freemium sur OpenEdition.

Cette résurgence du religieux a d'abord eu des conséquences sur l'ordonnement des disciplines qui l'étudient. Objet du passé, il était le terrain de jeu des historiens et des anthropologues qui faisaient office de conservation. Objet massif du présent, prenant une densité politique nouvelle, il est devenu celui des politologues, des sociologues et des juristes. D'autres conséquences avaient trait aux modalités de conduite des recherches. Traiter du religieux dans des études de sciences sociales supposait une pré-connaissance des corpus mobilisés par les acteurs, et donc un bagage islamologique doublé de compétences linguistiques (islam et langue arabe), ce qui soulevait la question du mode de formation des chercheurs travaillant sur les terrains maghrébins. Par ailleurs, la très forte densité

politique dont était dorénavant doté l'islam comme objet scientifique induisait des contraintes dans la manière de conduire la recherche, notamment dans le cadre de l'IRMC, dont la création et la continuité reposaient sur des coopérations interétatiques. De manière significative, sous le régime autoritaire du président Ben Ali, l'institut n'a guère développé de programmes ou de travaux de terrain sur l'islamisme politique, sujet trop sensible au regard des enjeux politiques du moment. Ce qui ne signifiait nullement que les chercheurs de l'IRMC se désintéressaient de la question, alimentant de leurs pertinentes analyses des publications comme *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* puis *L'Année du Maghreb* à partir de 2003¹.

Il existait d'autres manières d'examiner le cœur du débat politique autour du statut de l'islam dans les sociétés maghrébines contemporaines, en se saisissant de questionnements adjacents, comme celui du rapport entre islam et modernité, qui a été constamment activé par les acteurs du politique de tous bords, dans des jeux de légitimation et de délégitimation. À cet égard, l'IRMC a pu être un lieu d'observation de la réactivation de l'héritage du réformisme tunisien² par l'ensemble des parties au jeu politique, mais selon des modalités bien sûr différentes. Dans le champ scientifique, un regain d'activité et de visibilité d'une islamologie se rattachant à cette tradition réformatrice était porté par des auteurs comme Abdelmajid Charfi qui fut longtemps membre du comité de suivi de l'IRMC pour la partie tunisienne, ou Hichem Djaït, auteur de *La Grande Discorde*³, qui donna des conférences remarquées à l'institut et participa notamment à une publication collective⁴. Au Maroc, Abdou Filali Ansary, à la tête de la *Fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les*

1. Vincent Geisser et Éric Gobe, deux chercheurs en poste à l'IRMC à l'époque, ont excellemment tenu la chronique « Tunisie » de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* puis de *L'Année du Maghreb*, détaillant les interactions entre le renforcement de l'autoritarisme et la montée de l'islamisme politique. Voir par exemple GEISSER Vincent, GOBE Éric, 2004, « Tunisie : consolidation autoritaire et processus électoraux », *L'Année du Maghreb*, n° 1 (dossier : « L'espace euro-maghrébin »), 323-360 ; voir plus largement l'ensemble des dossiers coordonnés par Éric Gobe : « Justice, politique et société » (2007, n° 3) ; « La fabrique de la mémoire » (2008, n° 4), « S'opposer au Maghreb » (2009, n° 5) ; « Sahara en mouvement : protestations sociales et "révolutions". Le Maghreb à la croisée des chemins » (2011, n° 7) ; « Un printemps arabe ? » (2012, n° 8).

2. L'une des premières publications de l'IRMC fut consacrée en 1994 à une édition critique et une traduction par André Raymond de la *Chronique des rois de Tunis et du pacte fondamental* d'Ibn Abi Dhiyaf (1994, Tunis, Alif-Éditions de la Méditerranée), l'une des grandes figures du réformisme musulman en Tunisie. L'ouvrage est consultable à la [bibliothèque de l'IRMC](#).

3. DJAÏT Hichem, 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard ; voir également le [compte rendu de l'ouvrage](#) par Khaled Kchir paru en 1990 dans *Correspondances*, n° 18, avril, 3-4.

4. DJAÏT Hichem, 2005, « Écrire la vie de Muhammad. L'historien face à la Tradition », in K. Bendana, K. Boissevain, D. Cavallo (dir.), *Biographies et récits de vie*, Paris-Tunis, IRMC-Servedit, 21-31.

études islamiques et les sciences humaines⁵, menait un combat de même nature de dynamisation de la recherche scientifique, dans un contexte d'interpellation et d'usage politique du corpus religieux, entre bon et mauvais islam, islam modéré et islam radical, islam moderniste, traditionaliste et fondamentaliste, islam du pouvoir et islam de subversion, islam national et transnational, etc.

Dans le champ des études juridiques, le même constat pouvait être dressé d'un retour vers l'examen critique du droit islamique au regard des programmes politiques d'établissement de la charia portés par les tenants de l'islamisme politique. Aussi, des figures prestigieuses de l'Université tunisienne à orientation résolument séculière, et proches de l'IRMC, comme Mohamed Charfi, qui contribua à la création de l'institut, ou Yadh Ben Achour, membre du comité de suivi sur un long mandat, s'attachèrent à analyser par une série d'ouvrages publiés à partir des années 1990 les rapports entre droit et islam face aux défis de la modernité⁶. Un autre champ de bataille eut le même effet de ramener les juristes vers le droit islamique dans leurs argumentaires, celui de la lutte pour l'égalité hommes-femmes et des acquis du code du statut personnel. Monia Ben Jemia et Sana Ben Achour, dans le cadre de programmes à l'IRMC, ont été parmi les principaux acteurs de cette évolution.

Dans le même esprit, à mon initiative, un groupe de recherche informel fut constitué à l'IRMC, réunissant des historiens comme Sami Bargaoui⁷, Leïla Blili, ainsi que des juristes historiens comme Nada Auzary-Schmaltz et Sana Ben Achour, autour des processus d'historicisation du droit islamique et des difficultés auxquelles ils étaient confrontés au regard de l'intangibilité proclamée d'un corpus juridique à fondement divin. L'ouvrage

collectif dirigé par Mohamed Kerrou **Public et privé en Islam**, publié par l'IRMC chez Maisonneuve & Larose en 2002, qui faisait suite au programme de recherche conduit par ce dernier entre 1997 et 1999 (« **Sécularisation et mutations culturelles au Maghreb et au Machrek** »⁸), illustre bien cette ambiance scientifique marquée par un retour du religieux qui n'épargnait nullement l'IRMC (voir *supra*, 10-13). L'ouvrage interrogeait les réagencements en cours des espaces publics et privés, sous le référent islamique, dans une approche multidisciplinaire (droit, histoire, anthropologie, politologie, sociologie, études urbaines).

Les travaux scientifiques, notamment anthropologiques et historiques, qui approchaient l'islam sur la longue durée de ses pratiques traditionnelles et populaires, n'ont pas plus échappé à des reconsidérations liées à des enjeux politiques contemporains. C'est d'abord le statut de ces pratiques qui a connu de profondes mutations. Liées aux traditions, et à l'État colonial par la compromission des élites religieuses, elles payèrent le tribut des politiques de modernisation conduites par les États nouvellement indépendants. Il s'agissait donc de saisir des objets de recherche menacés de disparition.

Mais la donne change à partir des années 1990, quand les pouvoirs en place décident de contribuer à la réactivation des pratiques religieuses traditionnelles, devenant un rempart, une affirmation d'un islam national, face aux oppositions islamistes, Frères musulmans et plus encore salafistes, elles-mêmes résolument hostiles à l'islam confrérique.

De ces enjeux politiques a découlé un regain d'intérêt pour l'étude des pratiques religieuses

traditionnelles, dont l'IRMC n'est pas resté à l'écart. Mais ce n'est pas la seule raison justifiant un tel renouvellement des travaux scientifiques dans ce champ d'études. En effet, comme l'ont montré de nombreux travaux⁹, dont tout particulièrement ceux de Katia Boissevain dans le cadre de sa **thèse conduite à l'IRMC sur le culte de Sayyda Mannûbiya**¹⁰, cet islam d'en bas, assigné au passé, au populaire et aux campagnes, connaissait des déclinaisons nouvelles, des revitalisations qui s'inscrivaient et devaient être comprises dans des échelles qui ne se limitaient ni au local, ni au national, pas plus qu'à l'islam.

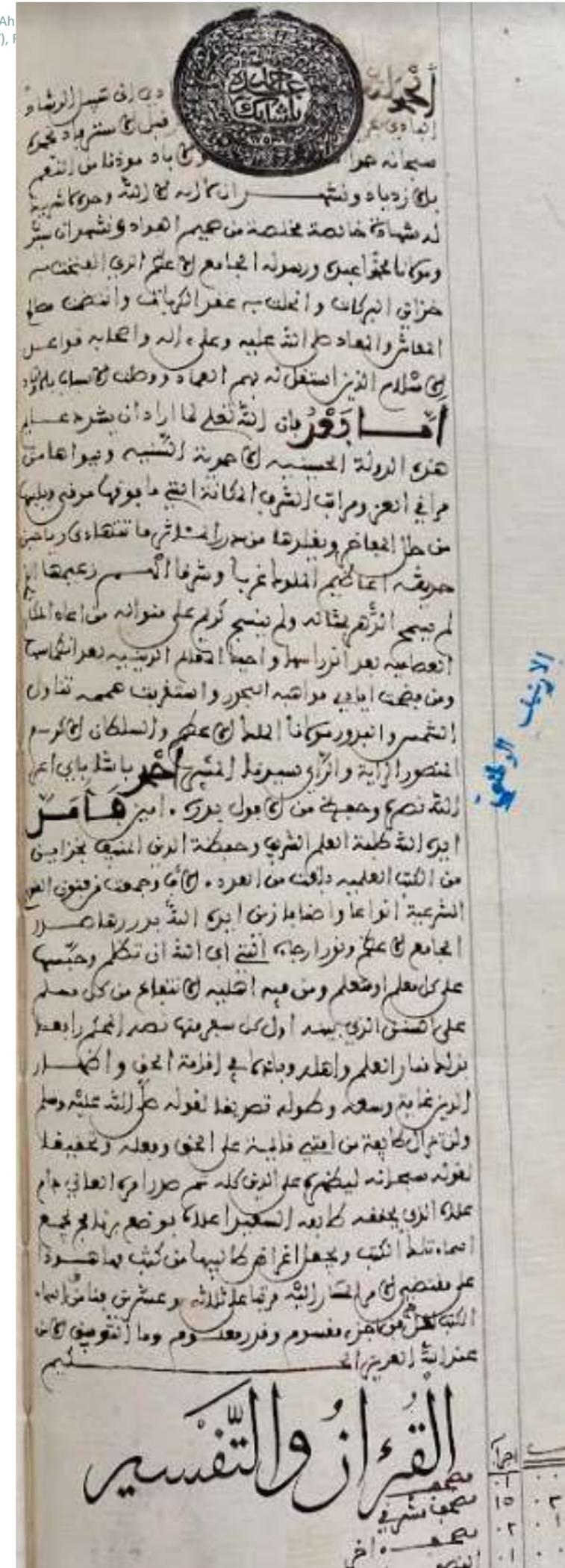
Ces nouveaux linéaments de la recherche sur le religieux ont été particulièrement mis en évidence lors des journées d'études organisées conjointement par l'IRMC et l'Association d'Anthropologie de la Méditerranée à Tunis, les 1^{er} et 2 novembre 2002, sur le thème « Le religieux en Méditerranée. Théorie et terrains anthropologiques », sous la coordination de Mohamed Kerrou et Dionigi Albera. Dans son introduction, Jack Goody fit une présentation particulièrement stimulante des pratiques iconoclastes et de leur caractère trans-religieux¹¹. D'autres contributions examinèrent les processus de déterritorialisation des références religieuses, les enjeux autour des lieux de culte, et les mobilités confessionnelles.

L'IRMC, dans les années 1990-2000, a été saisi par le religieux et a pu apporter sa contribution au renouveau des études sur ce champ scientifique.

9. On citera également, dans cette mouvance du renouveau des études sur le religieux, Hassan Elboudrari, en délégation à l'IRMC dans le cadre d'un accord avec l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS), qui a tenu à partir de 1997 un séminaire sur « Le corps, lieu et enjeu de l'expérience religieuse en Islam ». Il publie l'année suivante une synthèse de ses travaux : voir ELBOUDRARI Hassan, 1998, « De la magie en Islam : entre licéité et illicéité. Paradoxes et ambivalences », *Correspondances*, n° 49, février, 10-15.

10. BOISSEVAIN Katia, 2005, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris-Tunis, IRMC-Maisonneuve & Larose. Voir également le séminaire coordonné par Katia Boissevain intitulé « Représentations religieuses et pratiques des territoires », et le compte rendu dans *Correspondances*, 2003, n° 74, mars-mai, consultable à la bibliothèque de l'IRMC.

11. Lors de cette présentation, Jack Goody a exposé les thèses développées dans son ouvrage *Representations and contradictions*, publié en 1997 et traduit en français aux éditions La Découverte en 2006 sous le titre *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*.



3. Étudier la pluralité religieuse



Le Maghreb est travaillé par de nouvelles offres religieuses Entretien avec Karima Dirèche paru dans *Le Monde**

Les « printemps arabes » ont permis aux partis islamistes marginalisés par les régimes postcoloniaux d'émerger sur le devant de la scène politique au Maghreb (Tunisie, Algérie, Maroc). Mais la décennie 2020 a marqué un coup d'arrêt à cette tendance : on voit désormais émerger de « nouvelles offres religieuses » qui s'émancipent de l'islam majoritaire. Karima Dirèche, historienne spécialiste du Maghreb, analyse les mécanismes de cette dynamique lors d'un entretien accordé à l'hebdomadaire *Le Monde* en 2022.

The 'Arab Springs' enabled Islamist political parties marginalised by post-colonial regimes to emerge at the forefront of the political scene in the Maghreb (Tunisia, Algeria, Morocco). But the 2020s saw this trend come to a stop, with the emergence of 'new religious offerings' that broke away from the dominant Islam. Karima Dirèche, a historian specialising in the Maghreb, analyses the mechanisms behind this dynamic in an interview with *Le Monde* in 2022.

سمح "الربيع العربي" للأحزاب الإسلامية التي همشتها أنظمة ما بعد الاستعمار بالظهور على الساحة السياسية في بلدان المغرب العربي (تونس والجزائر والمغرب). لكن عقد 2020 شهد توقفًا لهذا الاتجاه: فنحن نشهد الآن ظهور "عروض دينية جديدة" تحرر نفسها من الأغلبية الإسلامية. كريمة ديريش، مؤرخة متخصصة في شؤون المغرب العربي، تحلل آليات هذه الديناميكية خلال مقابلة مع لوموند الأسبوعية سنة 2022.

L'1 de type Frères musulmans, qui avait été porté par la vague des « Printemps arabes », a essuyé une série de déconvenues en 2021 au Maghreb. Au Maroc, le Parti de la justice et du développement (PJD) a subi un cinglant revers électoral tandis qu'en Tunisie, Ennahdha, devenu impopulaire, a été délogé du pouvoir par un « coup de force » du président Kaïs Saïed. Le Maghreb est-il entré dans l'ère du « post-islamisme » ?

Il y a en effet une érosion des partis islamistes de type Frères musulmans en Afrique du Nord. Dans le même temps, on assiste à un retour très fort de la religiosité et de l'islamo-conservatisme mais sur un mode apolitique. Ces nouvelles expressions de la religiosité sont influencées par ce que l'on appelle la *dawla salafiyya*, c'est-à-dire l'école du salafisme quiétiste. Et elles sont confortées et alimentées par les États qui en font une arme de neutralisation des tenants de l'islam politique, susceptible de présenter une concurrence, et surtout un relais à l'islam d'État déjà imposé dans les années 1980. Cet islam officiel visait à l'époque à la fois à réprimer les épicrocentres de la contestation étudiante et syndicale et à contrôler au plus près l'activisme des mouvements islamistes. Dans ces trois pays du Maghreb, l'État s'était emparé du religieux, d'abord pour court-circuiter le mécontentement et l'exaspération des sociétés et, ensuite, pour neutraliser les oppositions de gauche et d'extrême gauche.

Comment expliquer l'érosion de ces partis islamistes qui avaient tant bénéficié des « printemps arabes » ? Est-ce le coût des compromissions dans l'exercice du pouvoir ?

Ces partis islamistes disposaient d'un soutien populaire incontestable et constituaient la première force politique oppositionnelle. Leur capital politique était là. Mais il est vrai qu'ils ont ensuite souffert du processus de normalisation par leur intégration dans l'appareil d'État. Les configurations nationales sont différentes. Le PJD marocain, avant d'accéder à la tête du gouvernement en 2011 dans la foulée d'élections législatives, était un parti islamiste d'opposition mais il s'agissait d'un islamisme « *light* », décaféiné, enclin à une négociation permanente avec le palais. En Tunisie, *Ennahdha* est lui aussi arrivé au pouvoir en 2011 par la voie électorale, fort d'une aura extra-ordinaire, de l'image de « martyr » de la répression sous Bourguiba puis sous Ben Ali. Il était censé nettoyer, moraliser la vie publique. Mais son passage au pouvoir s'est révélé désastreux car inapte à diriger le pays. Quant à l'Algérie, l'opposition islamiste au régime a été en partie discréditée par la guerre épouvantable de la « décennie noire » (années 1990). Le fait d'avoir basculé dans la violence a refroidi une partie de son électorat historique. Et ensuite, une frange de ces partis islamistes a été récupérée par le régime d'Abdelaziz Bouteflika et, là aussi, ils se sont déconsidérés par leur appartenance au pouvoir. Dans les trois sociétés, la déception à l'égard de cet

* Propos recueillis par Frédéric Bobin et parus dans *Le Monde* du 18 novembre 2022. Nous le remercions pour ce partage.

islam politique a ouvert la voie au salafisme quiétiste, apolitique, cultivant le consensus social, loyaliste et révérencieux à l'égard de l'État.

Vous défendez l'idée que de nouvelles offres religieuses ont émergé au Maghreb. Qu'entendez-vous par « nouvelles offres religieuses » ?

Dans leur écrasante majorité, les sociétés maghrébines sont de rite malékite² même s'il existe une petite diversité religieuse avec les ibadites³ du Mزاب algérien ou de l'île tunisienne de Djerba. On ne trouve pas de communautés chrétiennes héritières, comme en Égypte et au Moyen-Orient, du christianisme antique, et ce qu'il reste de communautés juives est très marginal. Le Maghreb n'est pas familier de la pluralité religieuse. Toutefois, cette homogénéité se révèle plutôt poreuse à l'égard de nouveaux courants religieux étrangers, lesquels font l'objet d'une très grande méfiance de la part des États. Ces nouvelles offres peuvent émerger de l'intérieur de l'islam comme de l'extérieur.

Quelles sont-elles ?

On a vu ainsi apparaître depuis les années 2000 en Algérie les ahmadis⁴. En 1973, l'Organisation de la Conférence islamique (OCI) a déclaré l'ahmadisme « secte non liée à l'islam », ce qui a valu à ce courant d'être persécuté dans le monde musulman pour hérésie. En Algérie, les ahmadis – quelques milliers de personnes – ont fait l'objet de nombreux procès qui ont prononcé de lourdes condamnations. Ils sont issus de classes sociales moyennes et supérieures, plutôt éduquées.

Qu'est-ce qui peut pousser des musulmans du Maghreb à embrasser l'ahmadisme ?

C'est une façon de se détourner d'un islam malékite trop normatif, trop dogmatique. La religion ahmadie laisse une place au libre arbitre et au mysticisme qui peuvent tenter ceux qui veulent s'éloigner de la norme religieuse traditionnelle. C'est aussi le cas dans la tentation du chiisme, l'autre nouvelle religieuse « intra-islam » au Maghreb. En fait, le chiisme est une vieille histoire en Afrique du Nord puisque la dynastie idrisside



Ghardaïa (Algérie), vue sur la vallée du Mزاب.
© Dan Sloan

qui a fondé Fès au Maroc au VIII^e siècle – et dont est issue la monarchie alaouite actuelle – était chiite. Les dynasties chiites avaient alors islamisé l'Afrique du Nord avant de se confronter au modèle sunnite qui triomphera par la suite.

Il y aurait donc une sorte de retour ?

Il y a en effet des conversions. Des considérations politiques peuvent jouer un rôle dans cette progression dont il est difficile de prendre la mesure, faute de chiffres. On avance qu'elle serait liée à l'impact de la révolution iranienne de 1979, la seule révolution islamiste qui a finalement réussi. L'admiration pour le Hezbollah, tenu pour un modèle de résistance au sionisme, jouerait aussi un rôle. En Algérie, les chiites avaient même profité de l'ouverture du champ politique en 1988 et avaient participé au Front islamique du Salut (FIS). Mais les chiites sont aujourd'hui combattus par les partis islamistes maghrébins qui les voient comme une extension de l'Iran. C'est l'argument de la défense de l'islam authentique, de l'islam national.

Quelles sont les nouvelles offres religieuses extérieures à l'islam ?

Il s'agit de l'offre proposée par les courants néo-évangéliques qui perturbent le paysage religieux

maghrébin depuis environ trois décennies. Ils sont liés à cette nébuleuse d'institutions protestantes charismatiques mondialisées : pentecôtistes, méthodistes et témoins de Jéhovah. Évidemment, ils n'ont rien à voir avec les Églises catholiques et protestantes issues du temps de la colonisation. Ces dernières s'étaient maintenues au Maghreb après les indépendances à la condition de leur « nationalisation », ce qui impliquait notamment leur retrait complet du terrain de l'apostolat. Elles ont donc conservé une réserve alors que les néo-évangéliques sont arrivés de manière totalement décomplexée, pratiquant le prosélytisme dans les langues locales. Ils s'appuient sur une culture de la fraternité, sur des récits bibliques, sur des émotions qui font exploser les frontières nationales. Ils relèvent vraiment d'une offre religieuse déterritorialisée et mondialisée tout en s'adaptant au contexte local.

Où les trouve-t-on au Maghreb ?

Dans les trois pays, mais c'est dans la Kabylie algérienne que la médiatisation et donc la visibilité a été la plus forte autour de l'année 2004. Les néo-évangéliques séduisent car ils parlent d'amour, de fraternité, de solidarité. Ce n'est pas un hasard s'ils s'implantent après la séquence tragique de la « décennie noire » qui avait malmené les liens sociaux et les configurations familiales, et déstructuré les réseaux de solidarité. Ils militent pour la reconnaissance d'un christianisme algérien mais l'État leur oppose une approche ultra-sécuritaire

et répressive des minorités religieuses. Dénoncés comme une atteinte à l'intégrité religieuse du pays et à la sécurité nationale, ils font l'objet d'une surveillance constante et de condamnations pour prosélytisme. Mais, phénomène intéressant, des associations des droits de l'homme en Algérie les défendent au nom de la liberté de conscience.

Ces nouvelles offres religieuses surviennent dans un contexte où la sécularisation travaille aussi les sociétés maghrébines.

Les sociétés maghrébines sont en pleine transformation car les politiques de développement ont induit des dynamiques de sécularisation, et même des dynamiques d'individuation. En Tunisie et au Maroc, on a même vu émerger des mouvements de « déjeuneurs », qui revendiquent le droit de ne pas jeûner durant le ramadan. On trouve aussi au Maghreb des associations de défense des LGBTQ. Mais il faut éviter le logiciel binaire : religieux d'un côté, modernité progressiste de l'autre. En fait, c'est très imbriqué. Dans l'ouest algérien, j'ai rencontré une association féministe, avec des militantes non voilées, qui se battait pour la construction d'une mosquée. La *dawla salafiyya* est aussi moderne à sa façon. Ses adeptes ont voyagé, sont éduqués. Ils sont capables de dire : le *halāl* c'est bien, mais le *halāl bio* c'est encore mieux. Ils s'inspirent complètement de cultures mondialisées qui circulent.

Propos recueillis par Frédéric Bobin

2. Le malékisme est l'un des quatre courants du droit musulman sunnite.

3. Les ibadites sont issus du kharijisme, premier schisme de l'islam.

4. L'ahmadisme, né à la fin du XIX^e siècle dans le nord de l'Inde, est un mouvement musulman messianiste. Voir à ce sujet la contribution d'Azizé Zemirli, *infra*, 36-41.

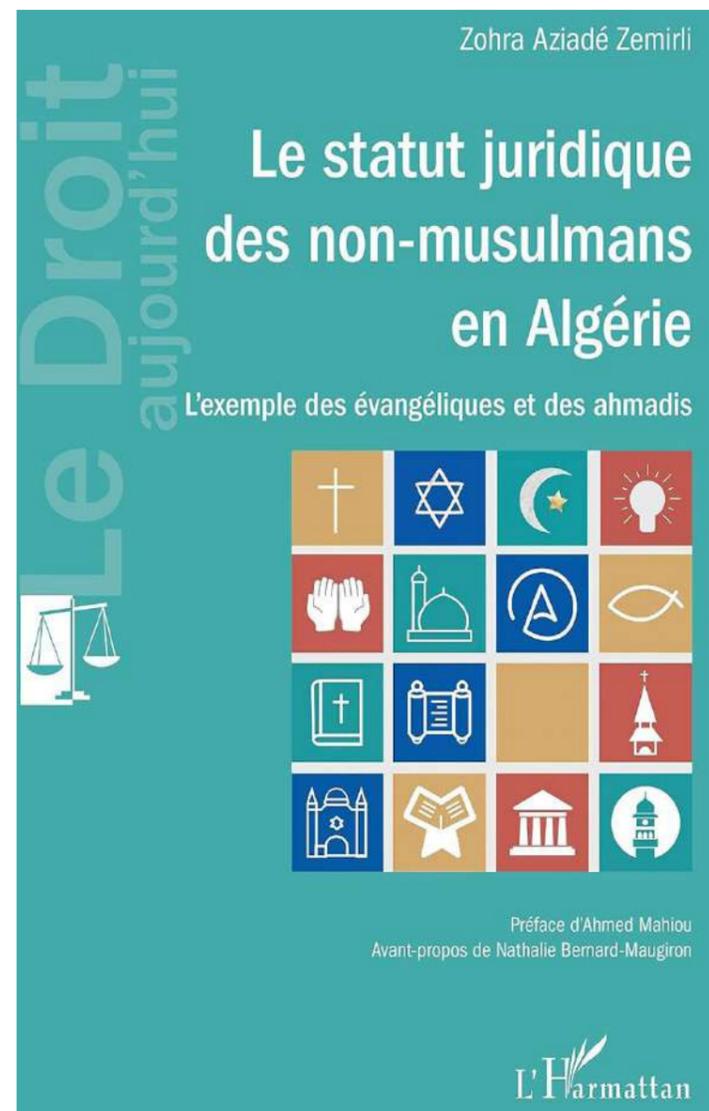
Le statut juridique des non-musulmans en Algérie

Aziadé Zemirli

Aziadé Zemirli, docteure en droit, a soutenu en 2018 une thèse sur *Le statut juridique des minorités religieuses en Algérie*, qui a obtenu une mention spéciale de la thèse francophone sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans (GIS MOMM/IISMM). Dans les lignes qui suivent, elle expose les principaux axes de ses travaux publiés en 2020 aux éditions L'Harmattan, les minorités auxquelles elle s'est intéressée, les enjeux de ce que l'on nomme « liberté religieuse » en Algérie, ainsi que les difficultés méthodologiques rencontrées sur le terrain algérien.

Aziadé Zemirli, a doctor of law, wrote her dissertation in 2018 on the legal status of religious minorities in Algeria, which was awarded a special mention by the Francophone Thesis on the Middle East and Muslim Worlds (GIS MOMM/IISMM). In the following lines, she outlines the main thrusts of her work, published in 2020 by L'Harmattan, the minorities she studied, the issues surrounding what is known as “religious freedom” in Algeria, and the methodological difficulties encountered in the Algerian field.

ناقشت أزيادية زميرلي، متحصلة على دكتوراه في القانون، أطروحتها سنة 2018 حول “الوضع القانوني للأقليات الدينية في الجزائر”، والتي حصلت بتنويه خاص من الأطروحة الفرانكفونية حول الشرق الأوسط العالم الإسلامي. وتعرض في الأسطر التالية المحاور الرئيسية لعملها الذي نُسِرت دار لراماتان سنة 2020، والأقليات التي درستها، والإشكاليات التي تحيط بما يعرف بـ “الحرية الدينية” في الجزائر، فضلا عن الصعوبات المنهجية التي واجهتها في الساحة الجزائرية.



Pourquoi avoir choisi ce sujet de thèse¹ ? Lorsque j'étais en Faculté de droit, l'arrestation et la condamnation de non-jeûneurs algériens (*i. e.* qui mangent en public pendant la période du Ramadan) m'avaient heurtée, voire choquée. Ce sentiment d'incompréhension m'a accompagnée pendant tout mon cursus universitaire. Au moment de m'inscrire en thèse, je savais que je voulais travailler sur l'Algérie, et que j'aurais des facilités à y faire du terrain, étant algérienne. Par ailleurs, ayant suivi un cursus de droit français, je ressentais une sorte de frustration de ne pas connaître juridiquement mon pays, jusqu'à mon master de droit des pays arabes. J'ai approché Nathalie Bernard-Maugiron, dont j'avais suivi un cours de droit de la famille. C'est en discutant avec elle qu'a émergé la

1. Le titre initial de la thèse n'est pas celui de l'ouvrage. Elle s'intitulait *Le statut juridique des minorités religieuses en Algérie*. Pour la publication, j'ai décidé de supprimer la notion de minorité religieuse, pour deux raisons principales. La première est le retrait de la partie de la thèse qui traitait de la notion et du concept de « minorités religieuses ». La deuxième raison est qu'il s'agit d'un objet qui, officiellement, n'existe pas en Algérie, voire est refusé, les autorités algériennes se contentant d'affirmer qu'il existe « des cultes » autres que musulmans. J'ai donc choisi de parler, plutôt que de « minorités religieuses », de « non-musulmans », expression moins polémique – quoiqu'il faudrait nuancer ce constat pour les ahmadis. Le sous-titre « L'exemple des évangéliques et des ahmadis » a été ajouté sur les conseils du doyen Ahmed Mahiou, qui a préfacé l'ouvrage, car les développements concernaient principalement ces deux groupes.

thématique des minorités religieuses, sujet qui n'avait jamais été traité auparavant d'un point de vue juridique².

Le paysage des minorités religieuses en Algérie

L'Algérie est majoritairement musulmane sunnite malékite. S'il existe des libres penseurs, agnostiques et athées, ils sont exclus de mon étude en cela qu'ils n'ont pas de religion commune. Il existe également des chiites et des ibadites³. Ces derniers sont principalement présents dans la région du Mزاب, et sont d'ailleurs inclus dans la définition du référent religieux national, car ils ne sont pas considérés comme étrangers à l'islam algérien. Du côté des non-musulmans, on compte des Algériens catholiques et protestants, avec une majorité de protestants évangéliques. Quant aux juifs, selon les personnes interrogées, notamment Benjamin Stora, il n'en existe presque plus. Ceux encore présents en Algérie y vivraient comme des musulmans ou « cachés ». Ils n'affichent pas de revendications d'exercice collectif de leur culte, les synagogues sont fermées, et les dernières torahs ont été expédiées en France. C'est pourquoi ils ont été, juridiquement du moins, exclus rapidement de ma recherche – même si sociologiquement, la question demeure très intéressante.

La question des minorités religieuses a fait l'objet de travaux dans les États américains et européens, au Moyen-Orient et dans le Grand Maghreb ; mais en Algérie, à part une thèse soutenue en 2016 sur l'organisation des cultes autres que musulmans par Lahcene Benamzal, aucun travail n'a été fait. Initialement, je souhaitais effectuer une comparaison entre le Maroc, la Tunisie et l'Algérie ; mais outre le fait que le sujet aurait été trop vaste, je n'aurais pas pu faire de terrain dans les trois pays de manière poussée et approfondie. Il valait mieux choisir l'un des trois pays, et ce fut l'Algérie.

Quel est l'intérêt d'un sujet sur les minorités religieuses ? D'une part, cet intérêt est né

concomitamment à l'apparition et au développement d'un processus récent d'évangélisation ou de conversion vers l'évangélisme, dans les années 2000, et à une campagne de presse orageuse de diabolisation de ces conversions, perçues comme une menace pour l'Algérie. D'autre part, l'inhospitalité du droit algérien par rapport à la notion de « minorité » a renforcé le maintien de mon approche : pourquoi ne pas vouloir de cette notion ?

Le sujet aurait aussi pu être abordé sous l'angle de la liberté religieuse, mais je n'ai pas fait ce choix. Partant du constat sociologique de l'existence de ces groupes, je souhaitais en premier lieu interroger leur statut juridique tandis que l'étude de la liberté religieuse n'aurait pas permis de prendre en compte tous les aspects qui pouvaient participer à la construction d'un statut juridique, notamment le droit de la famille, qui n'aurait pas été directement inclus. Il est difficile de parler de liberté religieuse en Algérie, ou du moins pour les non-musulmans. Si, d'un point de vue individuel, les problèmes se posent moins, on ne peut parler de réelle liberté de culte d'un point de vue collectif. Toutefois, la liberté d'exercice des cultes – notons le passage au pluriel dans la constitution de 2020 – s'effectue, selon la loi fondamentale, « dans le respect de la loi ». En renvoyant à une norme inférieure, à savoir la loi, ceci restreint la garantie de ce droit. Dans les faits, l'incrimination de prosélytisme et celle d'atteinte aux préceptes de l'islam ont servi de fondements pour lutter aussi bien contre les protestants évangéliques que contre des ahmadis, perçus comme une secte étrangère qui chercherait à nuire à l'intérêt national, qui serait aux ordres d'une « main étrangère » influencée par les Britanniques, et venue du Pakistan. On voit que l'État algérien se veut le détenteur du contrôle du champ religieux, ce qui peut s'expliquer par sa volonté de se prémunir de l'instrumentalisation de la religion après la guerre civile (appelée « décennie noire ») des années 1990. D'ailleurs, un alinéa assure la protection des lieux de culte contre toute influence politique étrangère.

2. Sur le plan historique, voir les travaux de DIRÈCHE Karima, 2004, *Chrétiens de Kabylie 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Bouchène ; voir également l'entretien qu'elle a accordé au journal *Le Monde* en 2022 (« Le Maghreb est travaillé par de nouvelles offres religieuses »), reproduit dans le présent numéro de *La Lettre de l'IRMC* (*supra*, 33-35).

3. Au sujet des ibadites, voir les travaux de JOMIER Augustin, 2020, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie (1882-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne. Sur le *turāth* ibadite, voir notamment sa contribution *infra*, 43-49.

Cependant, concomitamment à la parution de l'ouvrage, la liberté de conscience a été supprimée de la constitution algérienne.

Ahmadis et évangéliques : deux objets d'étude ciblés

Les ahmadis considèrent qu'après le prophète Muḥammad – qui est pour eux le sceau des prophètes, et c'est en cela qu'ils se disent musulmans –, la révélation a continué. Leur fondateur, Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908), mort au Pendjab au Pakistan, aurait reçu la révélation et serait lui-même à la fois le Mehdi et le Messie. C'est à l'occasion d'une revue de presse pour mes recherches doctorales que j'ai découvert que des Algériens se revendiquant de ce culte avaient été arrêtés et condamnés, notamment pour pratique d'un culte non autorisé, association non agréée, atteinte aux dogmes et aux préceptes de l'islam, etc. Sur leur effectif, quelques chiffres sont présents dans l'ouvrage, mais ils sont rares, d'une part parce qu'il n'existe pas de statistiques religieuses officielles en Algérie, et d'autre part du fait de la tendance des minorités à grossir les chiffres qu'elles donnent. En définitive, et en prenant toutes les pincettes nécessaires, on estime qu'environ 1 % de la population algérienne serait autre que musulmane. Si ce chiffre peut paraître négligeable, il a tout de même des implications juridiques.

La présence des ahmadis en Algérie daterait d'entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, notamment après la guerre civile algérienne et l'ouverture d'une chaîne télévisée : la [Muslim Television Ahmadiyya International](#). Aujourd'hui, les ahmadis en sont à leur cinquième calife, réfugié à Londres en raison des lois anti-ahmadis⁴ de son pays d'origine, le Pakistan. Pourquoi considérer les ahmadis comme des non-musulmans alors qu'eux-mêmes se considèrent comme tels ? Sans chercher à définir religieusement ou dogmatiquement les ahmadis, car je ne suis pas théologienne, j'ai adopté, comme titre de

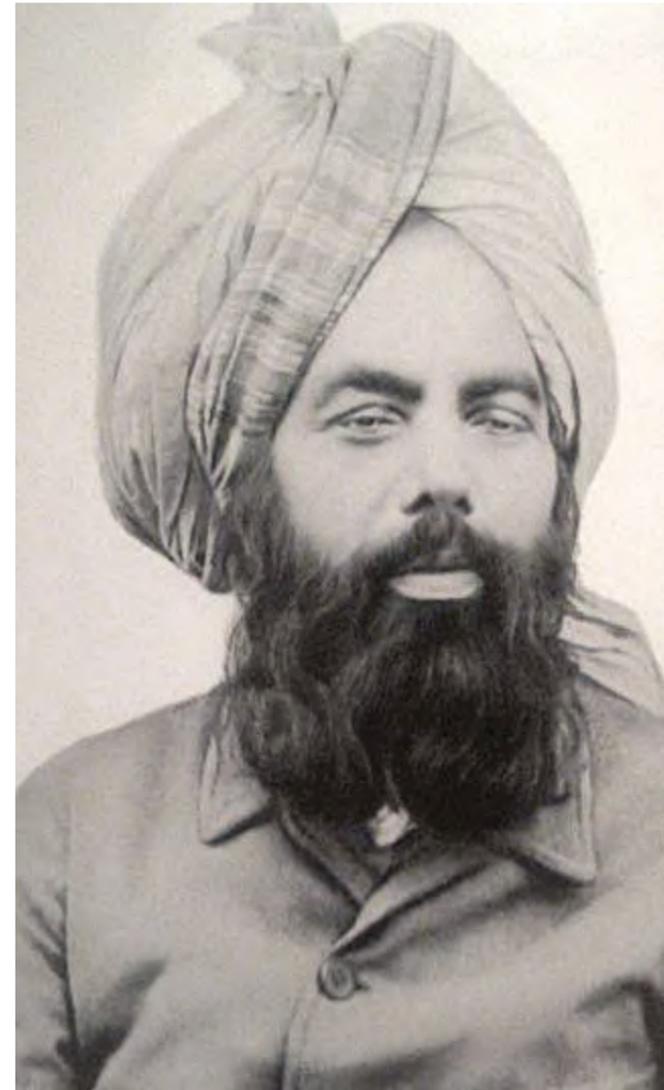
mon ouvrage, la position de l'État algérien, alignée sur celle de la communauté musulmane internationale qui, dans son intégralité, les excommunie. L'objectif était ainsi de mieux saisir pourquoi ils font l'objet d'arrestations et de condamnations.

L'ouvrage porte d'autre part sur les évangéliques. La communauté protestante a été fondée en Algérie en 1972, et représente une fédération d'Églises locales réformées, luthériennes et évangéliques. Jusqu'en 2008, l'Église protestante d'Algérie (EPA) était dirigée par un pasteur américain, Hugh Johnson, qui a fini par être expulsé. L'EPA est depuis représentée par des Algériens protestants, comme Mustapha Krim, Mahmoud Haddad ou encore Salah Chalah. Il y aurait environ 46 églises évangéliques qui seraient affiliées à l'EPA, présentes dans 12 *wilāyāt*. Il s'agit d'un protestantisme autochtone, majoritairement composé de convertis venant de l'islam et qui n'a pas de filiation avec l'Église de l'époque coloniale⁵. Dans certains villages, comme Boudafel, dans la *wilāya* de Tizi Ouzou, on trouve des trentenaires qui seraient nés protestants (nés de parents évangéliques)⁶.

Méthodologie et difficultés

Même s'il existait des lois éparses sur les jours fériés ou les congés qui reconnaissent textuellement le droit des chrétiens et des juifs à en bénéficier sous certaines conditions, il y avait un vide juridique concernant les non-musulmans. Ainsi, à la suite de la multiplication des conversions à l'évangélisme en Algérie, une ordonnance a été promulguée en 2006 puis approuvée par une loi. Celle-ci est venue fixer les conditions et règles d'exercice des cultes autres que musulmans. Ils sont donc bien reconnus. Une partie de ma problématique était de savoir si ces groupes constituaient des minorités religieuses, et s'ils étaient dotés d'un statut juridique.

Je me suis attelée à analyser les dispositions du droit interne algérien, aussi bien public



Mirza Ghulam Ahmad, fondateur du mouvement ahmadi. © wikipédia



Le Minaret Blanc, emblème des ahmadis. © wikipédia

que privé, qui auraient été susceptibles de fonder un tel statut ; c'est ensuite que je me suis demandée si l'on pouvait parler de liberté religieuse en Algérie. Celle-ci est-elle garantie en droit ? Est-elle *de jure*, *de facto* ? Comment cela se passe-t-il par rapport aux engagements internationaux de l'Algérie, qui est signataire de multiples traités ? Respecte-t-elle ces traités ? Dans quelle mesure l'ordonnance de 2006 et les dispositions du code pénal concernant l'atteinte à l'islam sont-elles appliquées dans les faits ? Autrement dit, s'agit-il seulement de textes, ou y a-t-il en pratique des condamnations ? Plus encore, l'arrestation et la condamnation de citoyens pour prosélytisme et atteinte à l'islam sont-elles révélatrices d'une volonté des autorités et de la justice algériennes de lutter contre la présence de ces minorités, afin de préserver l'islam ? Et comment la jurisprudence algérienne appréhende-t-elle ces nouvelles situations de conversion ? La diversité religieuse de la population algérienne n'exige-t-elle pas des législateurs qu'ils adoptent ces textes, au regard des engagements internationaux de l'Algérie ?

Pour y répondre, une première partie de la thèse aborde les dispositions du droit public, et une seconde celles du droit privé, qui renferment toutes les questions qui pouvaient toucher le statut juridique des minorités religieuses ; les dispositions de droit pénal (interdiction du prosélytisme ou de l'atteinte à l'islam) mais aussi les dispositions de droit de la famille⁷, sur lesquelles porte la dernière partie du développement. Un chapitre préliminaire consacré à la place prédominante accordée à l'islam par l'État algérien précède ces parties car pour comprendre le traitement des non-musulmans, il fallait d'abord comprendre le traitement des musulmans, qui sont majoritaires, savoir dans quel contexte ils se situent, et quelles sont les normes prédominantes de l'islam en Algérie. L'essentiel était de ne pas perdre de vue que l'État algérien contrôle tout le champ religieux, notamment musulman.

7. Lors de ma soutenance, Chérif Bennadji a formulé le reproche d'avoir intégré le droit pénal dans la partie consacrée au droit privé (le droit pénal pouvant être considéré, selon moi, comme du droit mixte, et potentiellement du droit privé puisqu'il régit les relations entre les individus), choix qui, selon lui, n'était pas justifié. Ceci m'a conduite à un découpage de l'ouvrage en trois chapitres distincts, le droit pénal devenant un chapitre à part entière.

4. KHAN Ayaz Mahmood, 2003, "Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis Under International Law and International Relations", *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, n° 2, 217-244.

5. Voir notamment AZOUANI-REKKAS Hamida, 2022, *Devenir « Born Again Christian » en contexte kabyle contemporain : au croisement des représentations locales, des configurations nationales et des dynamiques transnationales*, thèse de sociologie politique sous la direction de H. Bozarslan et K. Dirèche.

6. Notamment AMER Kheloudja, 2024, *Se convertir au protestantisme évangélique : enquête ethnographique auprès de femmes en Kabylie rurale*, thèse de sociologie sous la direction de M. Cartier et K. Dirèche.

La difficulté principale a été d'obtenir des décisions juridiques et des jugements pour donner à mes travaux une dimension empirique, et éviter qu'ils ne se limitent à une analyse de textes juridiques. Cette difficulté est fréquente dans les pays du Maghreb, soit parce que les jugements ne sont pas publiés, soit parce que, quand ils le sont, les questions religieuses n'y figurent pas. Quant aux jugements de premier degré et aux arrêts d'appels, ils ne sont tout simplement pas publiés.

C'est ainsi que, pour dépasser ces difficultés, j'ai emprunté des outils méthodologiques de sciences humaines, et j'ai fait du terrain – sans y avoir été formée – avec un questionnaire adressé à des fidèles de l'Église protestante du Plein Évangile de Tizi Ouzou. L'objectif était de savoir s'ils avaient eu personnellement des problèmes, des affaires de justice. Mais les résultats ont été décevants : personne ne semblait avoir été dans ce cas. Était-ce vrai, ou souhaitaient-ils passer leurs expériences sous silence ? Quoi qu'il en soit, le questionnaire n'a pas été d'une grande utilité.

L'outil le plus efficace a été l'entretien⁸. L'idée n'était pas tant de collecter des données sociologiques ou d'enquêter sur le temps présent que d'accéder à des jugements ou, tout du moins, à des arrêtés de fermetures d'églises, à des statuts d'association, etc. Pour ce faire, il m'a fallu tisser un réseau, chose fréquemment indispensable quand on travaille sur les pays arabes. Mais gagner la confiance des membres des minorités religieuses et les convaincre de me remettre leurs décisions de justice, qui allaient être restituées, n'était pas chose aisée. Certaines décisions, notamment pour les ahmadis, sont d'ordre pénal, et les condamnent entre autres pour fabrication et possession de documents d'inspiration étrangère et de nature à nuire à l'intérêt général. Les protestants, de leur côté, font l'objet de condamnations pour prosélytisme ; d'autres jugements touchent au statut personnel et donc à la sphère privée, intime (mariages, divorces, droit de garde, héritage, etc.) Certains de mes enquêtés ont donc refusé que je mentionne leur nom et le numéro des affaires. La question de l'éthique, à laquelle je n'avais pas non plus été formée, s'est donc posée. Si je ne pouvais supprimer l'avis, le

numéro du tribunal ou de l'affaire, j'ai cependant anonymisé les jugements en caviardant les paragraphes et les mots qui pouvaient permettre d'identifier mes interlocuteurs. De plus, un jugement, rendu par le peuple et pour le peuple, est censé être public, et j'aurais donc dû les trouver. Pour la publication de mon ouvrage, j'ai retiré les jugements présents en annexe de ma thèse pour veiller à ne pas porter atteinte aux enquêtés.

Enfin, l'accès à certains groupes religieux – ou le non-accès – a restreint et déterminé mon sujet de thèse. En effet, les décisions judiciaires que j'ai réussi à collecter concernaient pour la plupart les évangéliques et les ahmadis. Les chiites et les ibadites n'ont été abordés qu'au regard de la position de l'État algérien à leur endroit. J'ai également dû faire face à la suspicion : pourquoi m'intéressais-je au sujet ? Étais-je moi-même une convertie ? Je ne disais pas toujours mon vrai sujet de recherche, ce qui pose, d'un point de vue non plus juridique mais sociologique, la question du positionnement des chercheurs face à leurs sujets. S'y ajoute une dernière difficulté relative à la langue, du fait de ma maîtrise imparfaite de l'arabe classique, et notamment de l'arabe juridique. Je parlais en *darja*, il n'y avait aucun problème de communication, mais une fois que j'avais mes jugements, les traduire était une tâche compliquée mais non insurmontable.

En conclusion, quelques prolongements

La loi peut-elle changer les mentalités ? La question est intéressante et ouvre au débat. La loi est toujours très importante pour accorder ou limiter des droits, en ouvrir ou en restreindre. Mais à quel point, sur l'application et l'effectivité du droit, une ordonnance ou une décision venues d'en haut vont-elles réellement avoir un impact sur les justiciables ? Si cela ne s'accompagne pas d'autres voies, par l'éducation, la formation, le militantisme peut-être, je ne crois pas, bien qu'étant juriste, que la loi seule puisse suffire à changer les mentalités. Prenons un exemple, celui du témoignage des femmes : rien dans la loi algérienne ne dit qu'une femme ne peut être témoin d'un mariage ou

d'un certificat de célibat ; mais, dans les faits, en mairie ou au consulat à l'étranger, les femmes se voient pourtant refuser de l'être.

Références

AMER Kheloudja, 2024, *Se convertir au protestantisme évangélique : enquête ethnographique auprès de femmes en Kabylie rurale*, thèse de sociologie sous la direction de M. Cartier et K. Dirèche.

AZOUANI-REKKAS Hamida, 2022, *Devenir « Born Again Christian » en contexte kabyle contemporain : au croisement des représentations locales, des*

configurations nationales et des dynamiques transnationales, thèse de sociologie politique sous la direction de H. Bozarslan et K. Dirèche.

DIRÈCHE Karima, 2004, *Chrétiens de Kabylie 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Bouchène.

JOMIER Augustin, 2020, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie (1882-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

KHAN Ayaz Mahmood, 2003, "Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis Under International Law and International Relations", *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, n° 2, 217-244.

Mosquée de Fadhoun dans la ville de Midoun (Djerba), Tunisie. © wikimédia



8. Menés au cours de plusieurs enquêtes de terrain à Alger, Béjaïa, Tizi Ouzou, Oran et Mostaganem, entre 2013 et 2017, avec en moyenne trois missions d'environ un mois par année.



Préserver et définir : le *turāth* ibadite, entre dynamiques associative et universitaire

Augustin Jomier

Depuis quelques années, dans la vallée du Mزاب (Algérie), l'ibadisme fait l'objet d'actions pour la préservation de son patrimoine. Des institutions, associatives et universitaires, aussi bien locales qu'internationales, œuvrent à la redécouverte de ses manuscrits et de ses bibliothèques, et à leur diffusion. Augustin Jomier, historien et chercheur à l'IRMC, en expose les acteurs et les enjeux.

For some years now, in the Mزاب Valley (Algeria), Ibadism has been the focus of efforts to preserve its heritage. Institutions, associations and universities, both local and international, are working to rediscover its manuscripts and libraries, and to disseminate them. Augustin Jomier, historian and researcher at the IRMC, describes the protagonists and the issues involved.

منذ عدة سنوات، كانت الإباضية في وادي مزاب (الجزائر)، محور الجهود المبذولة للحفاظ على تراثها. وتعمل المؤسسات والجمعيات والجامعات، المحلية والدولية على حد سواء، على إعادة اكتشاف مخطوطاته ومكتباته ونشرها. ويصف أوغستين جومير، المؤرخ والباحث في معهد البحوث المغاربية المعاصرة للمخطوطات الإباضية في المغرب، الجهات الفاعلة المعنية والقضايا المطروحة

La publication en nombre d'ouvrages sur l'islam ibadite, depuis la fin des années 2000, a contribué à sortir ce rameau ni sunnite ni chiite de l'islam de l'oubli relatif dans lequel il se trouvait¹. Remontant aux querelles de succession autour du califat au VII^e siècle, l'ibadisme compte aujourd'hui des adeptes dans le sultanat d'Oman, l'archipel de Zanzibar et, au Maghreb, dans des communautés berbérophones de Libye, de Tunisie et d'Algérie² (voir carte *infra*, 44). Si la production lettrée ibadite a attiré l'attention de savants orientalistes dès les années 1880³, et durant le XX^e siècle⁴, le tournant du XXI^e siècle a vu une accélération du rythme des publications, avec des approches davantage marquées par les sciences sociales et, pour certaines, par la découverte de sources inédites⁵.

Ce renouveau a été rendu possible par un mouvement de protection, de collecte et de mise en valeur du patrimoine intellectuel de cette minorité, principalement de sa culture

lettrée manuscrite, entamé au Mزاب dans les années 1990 et qui s'est structuré autour de trois principales associations, recours aujourd'hui indispensable aux chercheurs⁶. Dans le cadre de ma thèse de doctorat (2009-2015)⁷ et, plus largement, par ma fréquentation du Mزاب (Algérie)⁸, j'ai eu l'occasion d'observer et de travailler avec cette nébuleuse aux compétences pointues, qui s'affaire à cataloguer, restaurer, numériser : en un mot, à sauvegarder la bibliothèque ibadite⁹.

C'est au Mزاب que le souci de préserver ce patrimoine a d'abord vu le jour. Dans cette région en partie ibadite et berbérophone située au nord du Sahara algérien, à 600 kilomètres environ au sud d'Alger, des initiatives individuelles et collectives ont émergé dès les années 1970, avant que la loi relative à la liberté d'association de décembre 1990 ne permette leur institutionnalisation. Aujourd'hui, trois principales structures préservent et mettent en valeur ce patrimoine,

1. Pour ne citer que quelques monographies en anglais et en français, voir Prévost, 2008 ; Gaiser, 2010 et 2016 ; Ghazal, 2010 ; Hoffman, 2012 ; Cherifi, 2015 ; Aillet, Cressier, Gilotte, 2017 ; Love, 2018 et 2023 ; Jomier, 2020 ; Aillet, 2022. Les références complètes se trouvent en bibliographie finale.

2. Pour une introduction, voir Prévost, 2010.

3. Notamment Émile Masqueray et Adolphe de Calassanti-Motylnski.

4. Je pense ici, entre autres, à Pierre Cuperly, Giorgio Levi della Vida, Tadeusz Lewicki, Joseph Schacht, Pessah Shinar et Josef Van Ess.

5. Voir Aillet, 2022, 27-34.

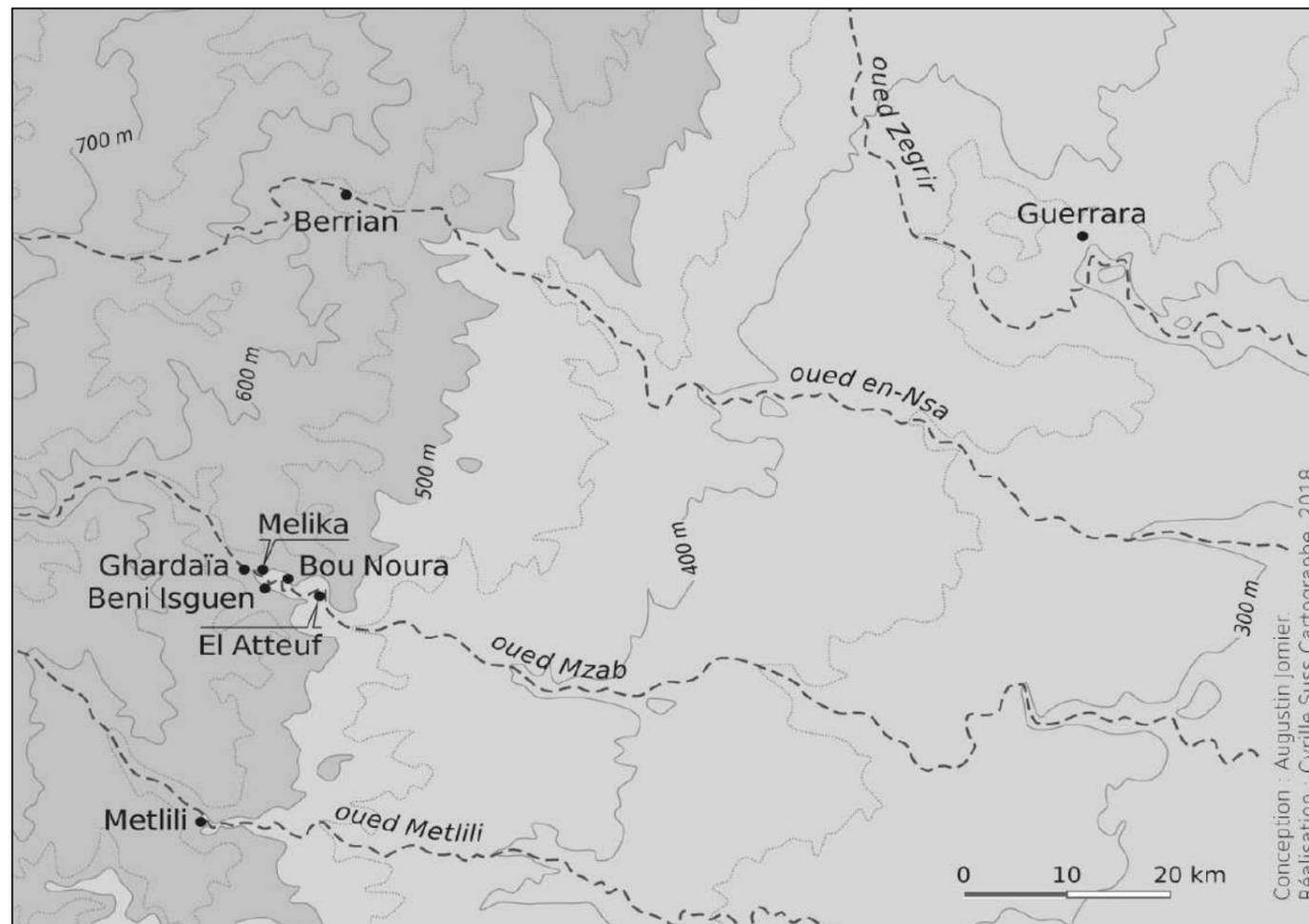
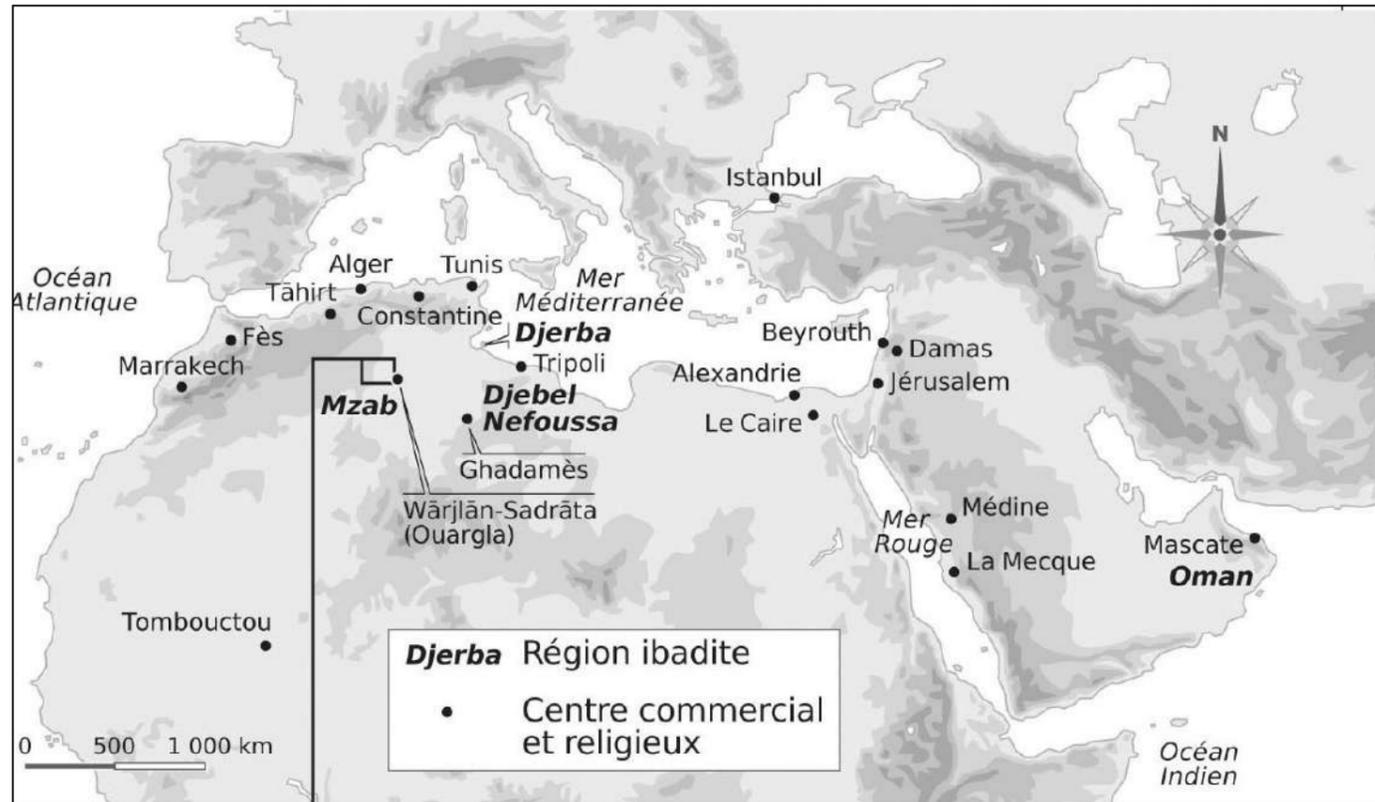
6. Ce mouvement a son pendant omanais, lié à la politique religieuse du sultan Qabūs, et mis en œuvre par le ministère de la Culture et celui des Affaires religieuses. Dans ce cadre, de nombreux liens – non dénués de rapports de force – ont été noués avec des chercheurs ibadites du Maghreb. Voir Aillet, 2022, 38.

7. *Un réformisme islamique en Algérie coloniale : oulémas ibadites et société du Mزاب (c. 1880 - c. 1970)*, thèse de doctorat en histoire moderne et contemporaine de l'Université du Maine, sous la direction de D. Avon et S. Mervin, publiée en 2020 (Paris, Éditions de la Sorbonne).

8. Cet article s'appuie principalement sur un entretien accordé le 21 février 2024 au siège de l'association, à Ghardaïa.

9. Sur ce sujet, voir aussi Mestaoui, 2017, 125-134.

Carte de la région (2018). © Conception : Augustin Jomier ; Réalisation : Cyrille Suss



en majorité de langue arabe¹⁰, chacune offrant une bibliothèque et d'autres services aux chercheurs : la fondation (*mu'assasa*) 'Ammī Sa'īd, de Ghardaïa ; l'association (*jama'iyya*) Al-Turāth, à Guerrara ; et l'association Al-Shaykh Abū Ishāq li khidmat al-turāth (l'association Cheikh Abū Ishāq pour le service du patrimoine, à Ghardaïa). Si leurs activités convergent en partie autour de la sauvegarde des bibliothèques manuscrites, chacune a un champ d'action et des missions spécifiques, ainsi qu'un positionnement politique et religieux propre.

Dirigée actuellement par le cheikh Bachir Hadj Moussa, la fondation 'Ammī Sa'īd est la première à avoir été créée (avec l'ouverture d'une école en 1958), mais d'abord comme institution éducative de tendance conservatrice (*muḥāfiẓ*), alternative aux nombreuses écoles réformatrices (*muṣliḥūn*) fondées depuis les années 1920¹¹. Les questions de préservation du patrimoine – regroupées aujourd'hui dans une direction propre de la fondation – n'ont intégré le spectre de ses activités que plus tard, probablement avec l'ouverture, en 1985, d'une bibliothèque publique de recherche.

Fondée en 1989, l'association Al-Turāth est au contraire liée au mouvement réformatrice ibadite (XX^e siècle). Son fondateur, le docteur Muḥammad Nāsir, se veut à la fois l'héritier et l'historien de ce mouvement. À travers l'organisation de rencontres scientifiques, des publications – notamment un dictionnaire biobibliographique des savants ibadites (*Mu'jam a'lām al-ibādiyya*) –, des campagnes de récolte d'archives privées, par exemple auprès des descendants des cheikhs et des militants, et, enfin, par sa bibliothèque et l'accueil offert aux chercheurs, elle préserve et valorise la mémoire des acteurs réformatrices. La question des manuscrits est pour elle moins centrale, même si l'association a catalogué quelques collections.

Enfin, créée officiellement en 1995, l'association Cheikh Abū Ishāq a pour fondateur principal et directeur durant plusieurs décennies Mohamed Ben Youb Hadj Saïd Lakhbourat. Né en 1953, cet ancien cadre de l'entreprise pétrolière et gazière

Sonatrach (1974-2008) a consacré depuis les années 1970 l'essentiel de son temps libre à la constitution d'une bibliothèque privée puis, à partir de 1992, à la construction de cette association dédiée à la sauvegarde du patrimoine intellectuel ibadite. La dispersion, en 1965, de la bibliothèque de son grand-père paternel, savant de Ghardaïa, est à l'origine de sa vocation de bibliophile. C'est ensuite une crue dévastatrice de l'oued Mzab en 1991, conjuguée à la loi libérale de 1990, qui l'ont conduit à s'engager dans le projet d'une association dont l'objectif initial était d'inventorier et de sauvegarder les collections de manuscrits ibadites de la région. Il est probable aussi que la montée du salafisme, le contexte de la décennie noire algérienne, puis la multiplication des affrontements intercommunautaires au Mzab aient joué un rôle de catalyseurs de cette patrimonialisation et de la volonté de rendre l'ibadisme plus visible.

Depuis les années 1990, la fondation 'Ammī Sa'īd et l'association Cheikh Abū Ishāq ont ainsi développé une expertise pointue dans le sauvetage, le catalogage de précision et la numérisation des manuscrits. Plus de 40 bibliothèques de la région ont bénéficié de leurs services et le catalogue qu'elles ont développé compte aujourd'hui environ 15 000 manuscrits, alors que le travail est toujours en cours¹². L'association Cheikh Abū Ishāq édite en outre une revue scientifique, *Al-Manhāj*, un catalogue bibliographique des œuvres ibadites, et une encyclopédie des savants ibadites, tout en conduisant des enquêtes orales, en organisant des rencontres scientifiques, etc.

La forme associative qu'adopte ce mouvement s'ancre en réalité dans une pratique plus ancienne de la société civile au Mzab, dont les membres se sont engagés dans la fondation de nombreuses associations entre les années 1920 et 1950, renouvelant profondément les structures collectives de la région¹³. Ces associations avaient alors été le lieu de convergence de nouvelles élites lettrées et commerçantes, d'élaboration de pratiques lettrées et militantes neuves et, enfin, des espaces de contournement des institutions communautaires. Quelques décennies plus tard,

10. Le berbère mozabite (*tumzabt*) est la langue de travail dans ces associations, et certains documents sont en berbère, mais la majorité écrasante de la documentation est en arabe et, à ma connaissance, ces associations ne sont pas porteuses d'un projet culturel de promotion de la langue berbère.

11. Sur ces distinctions, voir Jomier, 2020.

12. Notons que, de la bibliothèque du cheikh Mohamed Atfayyish, seules les œuvres dont il est l'auteur ont été cataloguées et numérisées, à l'exclusion de tous les autres documents, dont le nombre s'élève à plus de 1 000 selon M. Hadj Saïd.

13. Sur ce point, voir Jomier, 2020.

on retrouve dans ces associations la volonté de pallier les manques des institutions nationales et locales, de faire converger des acteurs de diverses origines autour d'objectifs communs et, enfin, d'impliquer la jeunesse dans la transmission de l'ibadisme.

Un point saillant, partagé surtout par les associations [Cheikh Abū Ishāq](#) et [Al-Turāth](#), est le souci d'engager un dialogue avec les milieux universitaires internationaux et algériens – ouverture qui a accompagné l'émergence de figures universitaires ibadites. Selon M. Hadj Saïd, l'une des raisons d'être de l'[association Cheikh Abū Ishāq](#) est de répondre à l'idée reçue, répandue par l'orientaliste Émile Masqueray, selon laquelle les ibadites cacheraient les textes de leur école, ou l'autre idée – qui tient davantage de la polémique entre écoles de l'islam – selon laquelle ils n'en auraient tout simplement pas. Les liens avec les chercheurs internationaux ne se limitent toutefois pas à un échange de services. Tout d'abord, une part non négligeable de l'activité de M. Hadj Saïd a consisté à traquer le patrimoine savant ibadite qui avait été transféré en Europe et aux États-Unis depuis la période coloniale. Il aime ainsi à raconter sa quête en URSS des manuscrits de l'orientaliste polonais Zygmunt Smogorzewski (1884-1931).

Il est aussi frappant de voir les liens étroits qu'entretiennent les philologies vernaculaire et internationale. Dès les années 1970 et 1980, M. Hadj Saïd a travaillé avec des savants européens : le missionnaire catholique Pierre Cuperly, l'orientaliste polonais Tadeusz Lewicki, qui est venu au Mzab en 1985 et l'a invité en retour à Cracovie, puis des orientalistes allemands comme Josef Van Ess ou Werner Schwartz. Le projet même de numérisation et de catalogage des manuscrits du Mzab a pour origine une visite rendue à J. Van Ess en 1989 à Tübingen, durant laquelle M. Hadj Saïd a rencontré Ulrich Rebstock, spécialiste des littératures arabes du Sahel, qui venait d'achever une entreprise de microfilmage de collections de manuscrits mauritaniens. Les conseils et la formation fournis par U. Rebstock ont aidé M. Hadj Saïd à

suivre son exemple, à partir de 1995. La question devrait être creusée, mais il est probable que d'intéressants transferts culturels se soient alors produits entre les pratiques savantes des uns et celles des autres. Plus récemment, les travaux de l'historien américain Paul Love sur les filigranes des manuscrits ibadites ont permis en retour aux catalogueurs du Mzab d'affiner leurs datations et attributions. Cette émulation se retrouve aussi dans les entreprises visant à protéger les manuscrits d'autres régions ibadites du Maghreb.

Après 2011, les productions savantes ibadites de Tunisie et de Libye, qui avaient été au mieux (en Tunisie) négligées, et au pire (en Libye) des cibles historiques du régime de Kadhafi (1969-2011)¹⁴, ont commencé à attirer l'attention. Après des premiers contacts pris dès 2009, l'[association Cheikh Abū Ishāq](#) a travaillé de 2011 à 2017 à nettoyer, reconstituer, cataloguer et numériser les manuscrits ibadites (à l'exception des autres) de la [bibliothèque Al-Bārūniyya](#), conservée à Djerba¹⁵, et qui contient une partie des livres de la famille al-Bārūnī, une lignée de religieux et de notables ibadites du Djebel Nefoussa (Libye), installée pour partie à Djerba à partir du XIX^e siècle. Effectuée bénévolement, cette entreprise a bénéficié du soutien de donateurs de l'île et du Mzab.

Depuis les années 2010, une dynamique de globalisation plus large est à l'œuvre : elle implique, d'abord autour du patrimoine ibadite de Djerba, puis de celui du Djebel Nefoussa, des ibadites d'Europe, un historien américain, des financements européens, et bien sûr des acteurs locaux. C'est sous la supervision de Paul Love, avec des financements du [Endangered Archives Programme](#) de la [British Library](#) que le Centre Culturel et Touristique Méditerranéen de Jerba (*sic*), une association de l'île, a œuvré à la sauvegarde de manuscrits et d'imprimés anciens de bibliothèques privées, à partir de 2017¹⁶. Une association de droit français était aussi impliquée dans le projet : [Ibadica](#), fondée en 2013 à Paris par des ibadites originaires de Djerba et du Mzab, et qui vise à faire connaître le patrimoine ibadite en France, rendant aussi d'immenses services aux universitaires.

Depuis, dans un contexte de redécouverte de l'ibadisme en Libye après des décennies de répression et d'acculturation brutale, l'ambitieux projet [Librairies of Nafusa](#) a été développé par [Ibadica](#) et Paul Love¹⁷, avec le soutien de la [fondation allemande Gerda Henkel](#) et de la fondation Fossato, une association libyenne. Après avoir identifié un partenaire local, cheikh

[Sa'īd](#). Entre les sessions, une boîte de dialogue, établie par le réseau social WhatsApp, permet de superviser et d'assister à distance les partenaires libyens. Des réseaux de solidarité communautaires transnationaux, dont on peut tracer les origines jusqu'au XV^e siècle¹⁸, sont ainsi réactualisés et participent à la patrimonialisation des bibliothèques ibadites.



Une mosquée ibadite à Djerba (Tunisie). © wikipédia

'Ali Mazawi, ils l'ont accompagné dans la création de l'association Turathuna (« notre patrimoine »), en Libye, afin de pérenniser l'expérience. À l'été 2021, et afin de revivifier les liens entre les Nefoussis et les Mozabites, ils se sont appuyés sur des membres de la [fondation 'Ammī Sa'īd](#) et de l'[association Cheikh Abū Ishāq](#) pour organiser une formation au catalogage et à la numérisation à Djerba, à destination d'une dizaine d'ibadites du Djebel Nefoussa. L'expérience s'est poursuivie les années suivantes, avec la tenue de formations au catalogage, directement en Libye en 2022 ; puis, en 2023, au Mzab, à la [fondation 'Ammī](#)

La dynamique excède cependant les contours de la communauté ; des experts tunisiens ont aussi été associés : un conservateur de la bibliothèque de Raqqada (Kairouan) en 2021, puis lors de la dernière formation sur l'entretien des manuscrits, en avril 2024 à la fondation Bennani à Tunis.

Dans un contexte menaçant pour l'avenir de l'ibadisme, les acteurs de terrain jouent un rôle-clé dans la préservation de ce patrimoine, mais aussi dans sa redécouverte scientifique. Face aux défis logistiques et intellectuels que leur pose depuis trente ans la sauvegarde

14. Prévost, 2016, XIV-XV.

15. Sur cette bibliothèque, voir : AFP, 2024, [Tunisie : une communauté musulmane se tourne vers l'IA pour préserver son héritage](#), 5 juin, consulté le 5 juin 2024.

16. Voir la [présentation des deux projets dirigés par Paul Love](#) sur le site du [Endangered Archives Programme](#) de la [British Library](#).

17. Un très grand merci à Soufien Mestaoui ([Ibadica](#)) pour les informations qu'il a bien voulu me communiquer. Sur les entreprises dirigées par Paul Love et/ou Soufien Mestaoui, voir les articles suivants : Love, 2020 ; Love, Boujdidi, Souid, 2023 ; Love, Mestaoui, 2021.

18. Voir Jomier, 2016 ; Love, 2023.

des bibliothèques, des militants ibadites ont tiré parti de réseaux savants et de solidarité confessionnels anciens, qu'ils ont réactivés et actualisés autour de ces enjeux nouveaux, du Mzab à Djerba, en passant par Tunis et la Libye, sans oublier les liens avec les ibadites d'Oman. De ce mouvement, qui implique aussi des financements et des soutiens extérieurs, nombre d'universitaires non ibadites ont bénéficié, et ont parfois été eux-mêmes les acteurs. Protection des ressources documents et développement de la recherche vont non seulement de pair mais s'influencent profondément, convergeant dans la réinvention, toujours en cours, d'un patrimoine savant. Ce processus mériterait sans doute d'être comparé à ce qu'il est advenu dans d'autres minorités de l'islam, qu'un anthropologue ou un sociologue de la culture pourrait explorer plus avant avec profit.

Références

AGENCE FRANCE PRESSE (AFP), 2024, *Tunisie : une communauté musulmane se tourne vers l'IA pour préserver son héritage*, 5 juin, consulté le 5 juin 2024.

AILLET Cyrille, CRESSIER Patrice, GILOTTE Sophie (dir.), 2017, *Sedrata : histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval à la lumière des archives inédites de Marguerite Van Berchem*, Madrid, Casa de Velázquez.

AILLET Cyrille, 2022, *L'archipel ibadite : une histoire des marges du Maghreb médiéval*, Lyon, CIHAM Éditions.

CHERIFI Brahim, 2015, *Le M'Zab : études d'anthropologie historique et culturelle*, Paris, Ibadica.

GAISER Adam, 2010, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions*, New York, Oxford University Press.

GAISER Adam, 2016, *Shurāt Legends, Ibādī Identities: Martyrdom, Asceticism, and the Making of an Early Islamic Community*, Columbia, The University of South Carolina Press.

GHAZAL Amal N., 2010, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Londres, Routledge.

HOFFMAN Valerie J., 2012, *The Essentials of Ibādī Islam*, Syracuse, Syracuse University Press.

JOMIER Augustin, 2016, « [Les réseaux étendus d'un archipel saharien. Les circulations de lettrés ibadites](#)

Vue du cimetière
Baba U Ljama,
Ghardaïa,
février 2024.
© Augustin Jomier



[du XVII^e siècle aux années 1950](#) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 2, n° 63, 14-39.

JOMIER Augustin, 2020, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie (1882-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

LOVE Jr. Paul M., 2018, *Ibadi Muslims of North Africa: Manuscripts, Mobilization, and the Making of a Written Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOVE Jr. Paul M., 2020, "Building Ibadi Manuscript Archives in Tunisia: The Salim b. Ya'qub Library in Djerba", *Journal of Islamic Manuscripts*, vol. 8, n° 3, 257-280.

LOVE Jr. Paul M., MESTAOUI Soufien, 2021, "Introduction", *Journal of Islamic Manuscripts*, vol. 12, n° 1, 1-6.

LOVE Jr. Paul M., BOUJIDI Ali, SOUID Imen, 2023, "Exhausting but Not Boring – and Rather Exciting: The Process and Politics of a Documentation and Digitization Project in Jerba, Tunisia", *Manuscript Studies: A Journal of the Schoenberg Institute for Manuscript Studies*, vol. 8, n° 2, 282-306.

LOVE Jr. Paul M., 2023, *The Ottomans Ibadis of Cairo: A History*, Cambridge, Cambridge University Press.

MESTAOUI Soufien, 2017, « [Aperçu des stratégies des communautés ibadites du Maghreb dans la conservation et la valorisation du patrimoine](#)

[manuscrit](#) », *Horizons maghrébins*, n° 76, 125-134.

PRÉVOST Virginie, 2008, *L'aventure ibadite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle) : effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

PRÉVOST Virginie, 2010, *Les Ibadites : de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols.

PRÉVOST Virginie, 2016, *Les mosquées ibadites du Djebel Nafūsa. Architecture, histoire et religions du nord-ouest de la Libye (VII^e-XIII^e siècle)*, Cambridge, British Institute for Libyan and Northern African Studies.

Entre scolastique et *underground* : le salafisme des jeunesses masculines en Algérie contemporaine

Yannis Boudina

Cette contribution s'intéresse à l'initiation pieuse d'étudiants algériens en sciences islamiques, et décrit leur découverte du salafisme quiétiste en marge de l'enseignement universitaire. Doctorant en anthropologie à l'EHESS en accueil à l'IRMC (2023), Yannis Boudina livre ici les clés de compréhension d'une foi d'un genre nouveau, qu'il qualifie d'*underground*. Sa recherche a reçu le soutien financier de la FMSH (Prix Louis Dumont 2022).

This contribution looks at the pious initiation of Algerian students of Islamic sciences, and describes their discovery of quietist Salafism on the margins of university teaching. Yannis Boudina, a doctoral student in anthropology at the EHESS and visiting researcher at the IRMC (2023), provides us with the keys to understanding a new kind of faith, which he describes as *underground*. His research has received financial support from the FMSH (Prix Louis Dumont 2022).

يبحث هذا الإسهام في التنشئة الدينية لطلاب العلوم الإسلامية الجزائريين، ويصف اكتشافهم للسلفية الهادئة على هامش التدريس الجامعي. يقدم لنا يانيس بودينة، وهو طالب دكتوراه في الأنثروبولوجيا في المعهد العالي للدراسات الإنسانية والاجتماعية وباحث زائر بمعهد البحوث المغاربية المعاصرة (2023)، مفاتيح لفهم نوع جديد من الإيمان، يصفه بأنه سري. وقد تلقى بحثه دعمًا ماليًا من (مؤسسة دار العلوم الإنسانية) جائزة لويس دومون 2022.

Ce texte propose de montrer comment l'Université en sciences islamiques algérienne, alors qu'elle devait assurer la conformité du personnel clérical à l'islam prôné par le ministère des Affaires religieuses, participe à façonner des carrières religieuses salafistes¹. En m'intéressant aux mobilités d'étudiants transitant de Tizi Ouzou, capitale de Grande Kabylie, vers l'Université algéroise de Kharuba², je décris l'initiation pieuse de jeunes urbains, plus proches des valeurs de l'institution scolaire que de celles de la lutte armée, dans les marges de l'enseignement supérieur. La découverte du salafisme, en rupture avec l'islam de la famille et celui de l'État, se déroule autour d'un triple processus d'intégration à une communauté de pairs, d'acquisition d'un nouveau savoir, et de redéfinition des centralités citadines.

De la décennie noire au salafisme quiétiste : du djihadiste au bachelier

En 1999, l'arrivée d'Abdelaziz Bouteflika à la tête de l'Algérie clôt une décennie de guerre civile. Après la sédition des islamistes³, la présidence entend prévenir l'émergence

d'une nouvelle prédication oppositionnelle. Une série de mesures s'attachent à dépolitiser et hétéronomiser l'islam : cooptation d'un islamisme modéré dans le champ électoral, contrôle de la formation universitaire, du personnel clérical et des lieux de culte.

Dans ce contexte peu propice à la *da'wa* (prédication) bruyante, émerge depuis le début des années 2000 un salafisme quiétiste inspiré de l'œuvre du saoudien al-Madkhali. Dédaignant la compétition électorale autant que la violence physique, ce salafisme pose comme devoir fondamental du musulman l'adoration du Créateur (*'ibada*). Il aspire donc à la réforme des piétés individuelles au moyen d'une *da'wa* éthique et non coercitive. En Algérie, le savant (*'ālim*) et universitaire Muḥammad 'Alī Farkūs en est le principal animateur. Docteur en droit, membre fondateur de l'Université algérienne de sciences islamiques⁴ dont il est retraité, cet homme de 69 ans prodigue un enseignement autonome à l'orée de sa librairie (*maktaba*) du quartier Kouba (à l'est du centre-ville d'Alger) et le diffuse au moyen de diverses publications – recommandations salafies, revue *Al-Manhāj*

1. Sous une acceptation restreinte, je définis ici le salafisme comme un projet revivaliste né dans la péninsule arabe au XVIII^e siècle, aspirant au retour à la pratique parfaite des *salaf al-sālih* (« pieux prédécesseurs »). Schématiquement, la littérature distingue entre un salafisme politique, qui vise la conquête de l'appareil d'État au moyen des outils de la politique moderne (partis, élections, etc.), un salafisme djihadiste qui recourt à la violence armée, et un salafisme quiétiste, centré sur la piété individuelle et l'adoration du créateur.

2. Université de sciences islamiques d'Alger, située dans le quartier d'al-Maghriya.

3. Après l'annulation des scrutins législatifs de 1991 remporté par le Front islamique du salut (FIS), certains groupes islamiques déclarent le *djihād* (guerre sainte) armé. Pour un éclairage sur cette période, voir par exemple Labat, 1995.

4. Les formations en sciences islamiques résultent de la *Charte d'Alger*. L'Université de sciences islamiques d'Alger est inaugurée en 1984.

Al-Ahiya, site internet⁵. Bien que son loyalisme le préserve des formes les plus sévères de répression, il est l'objet d'une surveillance constante de la part des pouvoirs publics⁶. Sa prédication se déploie donc dans des conditions de semi-clandestinité qui lui confèrent une position ambivalente sur le marché des biens de salut.

On trouve ainsi parmi ses partisans de nombreux étudiants intégrés aux marges de l'enseignement supérieur. L'adoption du salafisme par ces acteurs doit d'abord être rapportée à une série de changements morphologiques. L'urbanisation chaotique des villes algériennes⁷, conjuguée à la massification scolaire, participent à l'apparition d'une classe de lettrés urbains imprégnés tout autant de puritanisme que des valeurs de l'institution scolaire. Ces acteurs trouvent dans la prédication de cheikh Farkūs un islam à la mesure de leurs dispositions studieuses.

En effet, le salafisme quiétiste propose une épuration de l'orthodoxie et de l'orthopraxie islamiques à l'aune des sources écrites de la normativité – Coran, traditions prophétiques (*ḥadīth-s*), *tafsīr* (commentaire) des savants autorisés. Valorisant des formes d'érudition que l'on pourrait qualifier de scolaires (quête de la preuve – *dalīl* –, fidélité au texte, apprentissage par cœur), il s'ajuste bien aux dispositions cognitives de jeunes urbains issus des classes populaires et moyennes, véritables *lectores*⁸ ayant connu une relative mobilité ascendante par l'école – mais peut-être trop scolaires pour y briller tout à fait. La trajectoire de Sagid, étudiant de 23 ans originaire de Tizi Ouzou, illustre bien cela.

Mobilité étudiante, subjectivation pieuse

Sagid est le benjamin d'une fratrie de trois enfants. Il naît dans une récente excroissance

Fig. 1. Photographie issue d'un groupe de discussion numérique, également disponible sur X-Twitter. Le cheikh répond à certaines questions des fidèles, sélectionnées par ses assistants. © WhatsApp (groupe de discussion)



de la ville de Tizi Ouzou, au sein d'un milieu « ni riche, ni pauvre, mais sans souci d'argent »⁹. D'abord autodidacte en islam, il trouve sur Internet des ressources pour assouvir sa curiosité. Il s'initie aux grands principes du salafisme, « le *tawḥīd* (unicité), la *'aqīda* (foi) [...] grâce à des vidéos, des PDF trouvés sur *islamhouse*¹⁰ ». Le simplisme du salafisme, sa condamnation des audaces théoriques et de l'usage imprudent de la raison, entrent en résonance avec ses dispositions de *lector* :

Il y avait une évidence parce que c'était plus rigoureux. L'islam, c'est simple. Il faut pas que ça s'envole pas dans l'interprétation ! Il faut rester sur le sens explicite, clair. Quand il y a un sens explicite, sans ambiguïté, celui qui interprète à l'excès, il veut manipuler¹¹.

5. À l'heure où j'écris ces lignes, le compteur public affiche plus de 106 millions de visiteurs (non uniques).

6. En 2019, après une fatwa polémique, la *maktaba* (librairie) du cheikh était frappée de fermeture administrative.

7. Ce phénomène est intensifié par la libéralisation du foncier en 2008, qui livre les villes à l'appétit des entrepreneurs immobiliers.

8. Dans la philosophie scolastique médiévale, le *lector* est celui qui se livre à l'explication minutieuse – la *lectio* – d'un corpus fermé de textes autoritatifs. Pierre Bourdieu, dans sa critique de la « raison scolastique », reprend et élargit l'usage de ce terme en l'appliquant plus généralement à un certain type de connaissance universitaire, notamment philosophique, privilégiant l'abstraction pure à l'épreuve du monde (1997, 23-131).

9. Propos recueillis lors d'une conversation informelle, 2 février 2022.

10. Site internet mettant à disposition une grande quantité d'ouvrages islamiques.

11. Conversation informelle, 2 mars 2022.

Après l'obtention du baccalauréat, il envisage une carrière étudiante en sciences islamiques. La proximité d'Alger érige l'Université de Kharuba en choix idéal pour la poursuite du cursus – faute d'institution adéquate à Tizi Ouzou. La socialisation estudiantine est alors l'occasion de découvrir, dans une atmosphère de campus, des idées neuves, en l'absence des contraintes pesant dans la localité d'origine. L'adoption du style de vie salafiste, des attributs vestimentaires qui le caractérisent¹², provoquent dans les villes kabyles diverses sanctions. Comme le confie Sagid, on ressent une « gêne » dans son quartier d'habitation : « les gens parlent... avec la barbe, c'est impossible, ça crée du scandale »¹³. À l'inverse, la ville d'Alger permet en raison de sa densité d'aménager des situations d'anonymat, et autorise un certain affranchissement à l'égard du contrôle social primaire.

Le temps des études semble alors constituer une de ces situations scolastiques « d'apesanteur sociale » dont nous parle Pierre Bourdieu (1997, 28)¹⁴. Comme l'explique Sagid :

Ici, tu es tranquille, tu peux te concentrer sur l'islam, sans réfléchir à ce qui se passe en dehors. Toute la vie est centrée autour de la religion, tu peux te focaliser sur l'instruction¹⁵.

La clôture sereine qui caractérise le temps des études, libérant l'étudiant de l'urgence vitale et autorisant la spéculation gratuite, se prête bien à l'adoption d'une religiosité livresque, décontextualisée et universaliste comme le salafisme.

12. Les salafistes se distinguent par une apparence particulière, caractérisée d'abord par la barbe broussailleuse et la moustache taillée, ensuite par le *qamīš* – longue tunique portée par les hommes et destinée à dissimuler les formes du corps – et la *taqīya* – petite calotte, la plupart du temps blanche, portée sur la tête.

13. Conversation informelle, 4 mars 2022.

14. Il faudrait tempérer ou affiner l'analogie, en ce que la critique bourdieusienne s'applique à des agents privilégiés du champ scolaire, *homo academicus* dont le philosophe constitue une figure emblématique. Les jeunes salafistes sont dans une position plus ambiguë à l'égard des institutions de production des acteurs dominants du champ scolastique. Ils correspondent bien plutôt à la figure webérienne de « l'intellectuel prolétariote » – ces agents « vivant aux confins du minimum vital [...] munis d'une éducation considérée, le plus souvent, comme inférieure » (1971, 269).

15. Conversation informelle, 4 mars 2022.

Ainsi, celui-ci serait majoritaire parmi les étudiants, même si « la plupart des enseignements sont catastrophiques, dominés par des modernistes et des *bida'istes* (innovateurs) ». Les œuvres des cheikh al-Albani, Ibn Bāz, 'Uthaymīn, ou encore cheikh al-Fawzan, ne sont pas enseignées sur les bancs de l'Université, mais échangées et discutées dans l'intimité du groupe de pairs. Les dortoirs collectifs où « tu habites avec six-sept personnes [qui] deviennent tes frères (*ikhwa*) » s'érigent en espaces de médiation et de partage de connaissances alternatives. L'on y échange des ouvrages, discute jusqu'à des heures tardives, consulte des vidéos *YouTube* islamiques ('Uthaymīn, Eyad Qunaybi, cheikh al-Raslān)... En intégrant cette communauté d'interconnaissance, le fidèle initie donc un processus de subjectivation, entendu comme acquisition d'une identité sociale distincte de celle du lignage d'origine. Celui-ci se prolonge par certaines formes d'exploration urbaine, la découverte d'espaces-



Fig. 2. « Le salafi suit la preuve à la trace ; le *ikhwani* (frère musulman) ; le siège [le pouvoir, la place, le confort]. L'islam frériste est perçu comme compromission avec le monde de la politique moderne ; le soufi, les plats (*al-qaṣ'a*) [le plat traditionnel. Le soufi cherche donc la commensalité, il est esclave de ses appétits. Mais il est aussi perçu comme sclérosé dans des traditions culturelles asthéniantes] ». © Facebook



Fig. 3. Document diffusé sur un groupe de discussion WhatsApp. Des membres de l'AOMA (en haut) y sont comparés aux partisans du cheikh Farkūs (en bas). © WhatsApp (groupe de discussion)

temps alternatifs – mosquées salafistes reculées, parfois secrètes – où l’islam se façonne comme style de vie contre-culturel.

Ambiances du vrai *dīn*, urbanité *underground*¹⁶

Plusieurs fois par semaine, le cheikh Farkūs organise des *halaqāt* – séances de questions-réponses – à l’orée de son domicile après la prière matinale d’*al-fajr*. Des Algériens provenant de tout le pays s’y retrouvent et recueillent la parole du savant. La fréquentation de ce lieu constitue un véritable rite initiatique pour les fidèles, enchantés d’approcher leur mentor, d’échanger une poignée de main et quelques paroles avec lui à la fin de la prière.

À cette heure où le son de l’appel à la prière se superpose au chœur de l’aube, dans un entre-soi viril à l’atmosphère intimiste et semi-clandestine, se façonne le sentiment d’appartenir à une confraternité de virtuoses, rejetant par une « fuite ascétique du monde » (Weber, 1992) la corruption du siècle. En effet, selon un *ḥadīth* eschatologique souvent convoqué par Sagid, une heure viendra où l’islam sera « chaud comme la braise et [où] il faudra pourtant le tenir d’une main ferme ». Et d’ajouter que le vrai musulman sera parmi les siens « plus méprisé que la brebis chétive ». Or, les conditions dans lesquelles s’exerce la prédication du cheikh Farkūs paraissent vérifier la prophétie. Le dévouement dans la quête de savoir islamique distingue dès lors le plus

excellent des croyants et l’oppose à une série de contre-modèles : les demi-savants comme le frère musulman et le soufi (voir fig. 2) ; les musulmans ordinaires de la masse (*āmma*) – ceux que Sagid appelle ironiquement les « musulmans à demi » – dont la pratique est flexible. Les uns utiliseraient l’islam pour aménager des positions de pouvoir, les autres adapteraient leur pratique aux vicissitudes du quotidien.

Cette double rupture – avec l’islam de la masse et celui des élites – me semble caractéristique de ce que l’on pourrait appeler un style de vie *underground*. Cette catégorie de pratique sociale émerge dans la seconde moitié du XX^e siècle en Europe pour désigner des styles de vie urbains, souvent jeunes, reposant sur des pratiques et des valeurs distinctes des normes majoritaires (*mainstream*), rejetées comme aliénantes ou frelatées. La principale vertu de cette catégorie est de donner à sentir la singulière tension entre élitisme et marginalité qui caractérise ce salafisme : l’existence dans la marge, l’exclusion des canaux classiques d’attribution de la valeur, n’empêchent pas de cultiver l’« assurance d’être collectivement détenteurs de l’excellence en matière de style de vie » (Bourdieu, *ibid.*), avec une arrogance surjouée et parfois provocatrice. Cet islam *underground* se déploie au sein d’espaces exclusifs où certains attributs autrement condamnés au dénigrement sont érigés en marques de noblesse, d’endurance, voire d’élection : par le port du *qamīṣ*, de la *taqīya* (voir note 12), de la barbe broussailleuse et de la moustache taillée, les fidèles se reconnaissent comme appartenant au « groupe sauvé » (*al-firqat al-nājiyya*)¹⁷. Comme le prophète Muḥammad ou le cheikh Ibn Bādīs¹⁸ (voir fig. 3), les détenteurs de la foi authentique doivent pratiquer leur islam dans les marges et trouvent dans cette réclusion la confirmation de leur excellence éthique.

Conclusion

J’ai montré que les études en sciences islamiques permettaient l’adoption d’un islam distinct de celui de l’État et de la famille, en libérant des contraintes sociales primaires

agissant dans la localité d’origine. Les étudiants forment durant leur scolarité des petites bulles d’interconnaissance studieuses, dont le dortoir universitaire constitue le principal lieu de médiation. Les pairs escortent ensuite l’initiation à une nouvelle urbanité dont la fréquentation permet d’affiner le capital de connaissance salafiste, et d’affirmer cette religiosité comme style de vie. À travers un vaste écheveau de pratiques que je qualifie d’*underground*, l’étudiant cultive un ethos élitaire et puritain, déployé aux marges des usages ordinaires de la ville. La réclusion hors du monde est alors interprétée comme marque d’élection en ce qu’elle évoque les grandes figures de l’islam et confirme plusieurs prédictions eschatologiques.

Pour affiner cette analyse, il faudrait s’intéresser plus généralement à la condition jeune en Algérie contemporaine. En effet, le syndrome du « dégoûtage », expression algérienne traduisant l’abattement, l’ennui ou le mal de vivre, affleure dans les conversations ordinaires. L’on pourrait supposer que l’angoisse eschatologique soit à l’islam des jeunes urbains ce que le slogan « *no future* » fut au mouvement *punk*, à savoir une manière pour des jeunesses désaffiliées d’exprimer l’insatisfaction face au présent et l’angoisse de l’avenir. Dans l’Algérie autoritaire de Tebboune, elle pourrait devenir, à côté de l’exil en Occident, une modalité ordinaire de la subjectivation jeune.

Références

- BOURDIEU Pierre, 1992, *Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- LABAT Séverine, 1995, *Les islamistes algériens : entre les urnes et le maquis. L’épreuve des faits*, Paris, Seuil.
- WEBER Max, 1971, *Économie et société, tome 2 : L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l’économie*, Paris, Agora.
- WEBER Max, 1992, « Parenthèse théorique. Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 7.

16. Les réflexions qui suivent sont librement inspirées de l’analyse bourdieusienne de l’autonomisation du champ littéraire au XIX^e siècle (1992).

17. Un *ḥadīth* fréquemment mobilisé affirme que les musulmans se diviseront en 73 sectes dont une seule sera sauvée.

18. Fondateur en 1931 de l’Association des oulémas musulmans algériens (AOMA), mouvement réformiste considéré comme ayant participé à l’émergence d’une conscience nationale algérienne.

Primum capitulum istud breue matrem libri dicit ob hoc, quoniam ex eo tota lex originem sortitur, & fundamentum: sicut lex nostra ex oratione dominica. Et est fundamentum, & initium, & summa omnium orationum eorum.

Coran 12-21

TRADUCTIONS DU CORAN EN EUROPE, XII^e - XXI^es.



Fig. 1. Capture d'écran du site Coran 12-21, onglet « Accès par sourates ». © coran12-21.org

« Coran 12-21 », neuf siècles de traduction coranique à disposition des internautes

Compte rendu* par Selma Hentati

Dans un [article paru en 2022](#), Tristian Vigliano, maître de conférences en littérature française de la Renaissance à l'[Université Lumière-Lyon 2](#), explique les objectifs du site « [Coran 12-21](#) », plateforme qui rassemble les traductions du Coran sur une période de neuf siècles, accompagnées d'un appareil historique et contextuel favorisant une meilleure compréhension du texte traduit. Nous en proposons ci-dessous le compte rendu.

In an article published in 2022, Tristian Vigliano, senior lecturer in French Renaissance literature at the [Université Lumière-Lyon 2](#), explains the aims of the « [Quran 12-21](#) » website, which brings together translations of the Quran over a period of nine centuries, accompanied by historical and contextual material for a better understanding of the translated text. The following is an overview of the work.

في مقال نشر عام 2022، يشرح تريستان فيجليانو، المحاضر في أدب عصر النهضة الفرنسي بجامعة لومير ليون 2، أهداف موقع «القرآن 12-21»، وهي منصة تجمع ترجمات القرآن الكريم على مدى تسعة أعوام، مصحوبة بجهاز تاريخي وسياقي يعزز فهم النص المترجم بشكل أفضل. نحن نقدم التقرير أدناه

Coran 12-21 est le nom d'un site internet créé en 2019 par des chercheurs de l'[Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités \(IHRIM, Lyon 2\)](#) et du [Centre interdisciplinaire d'étude des littératures d'Aix-Marseille \(CIELAM, Aix-Marseille Université\)](#). La page d'accueil annonce l'objectif de « présenter des traductions du Coran dans différentes langues européennes », depuis le XII^e jusqu'au XXI^e siècle, soit une large période dont est issu le nom du projet. L'ambition est de rendre intelligibles des matériaux difficiles d'accès – de par leur éloignement dans le temps, mais aussi les enjeux divers que posent l'exercice, la diffusion et la réception de la traduction –, et de le faire à destination de publics pluriels.

Tristian Vigliano, porteur du projet avec Mouhamadou-Khaly Wélé (ingénieur de recherche en humanités numériques), expose dans un [article paru en 2022](#) les enjeux de [Coran 12-21](#), les défis, aussi bien intellectuels

que financiers et techniques à plus d'un titre, de l'entreprise, et les publics auxquels il s'adresse.

« Situer dans son contexte la trace ainsi perpétuée »

Coran 12-21 contribue à la redécouverte de textes souvent oubliés, minorisés dans le canon par leur statut de traductions, alors que leur influence a été décisive dans la construction de l'image que nous nous faisons de l'islam.

C'est par ces mots que Tristian Vigliano présente les motivations du projet. Procédant par nature d'une dialectique complexe entre le texte source et le traducteur, le texte traduit donne à voir à travers les siècles des variations nombreuses et des choix lexicaux qui font sens une fois mis en dialogue avec une situation historique. De même, selon l'économie des langues dans lesquelles s'expriment les traducteurs, une

Index des sourates

La translittération de l'alphabet arabe en caractères latins suit la norme DIN 31635.

Sourate 1. Al-Fātiḥa سورة الفاتحة	Sourate 45. Al-Gāṭiya سورة الغاتية	Sourate 89. Al-Faḡr سورة الفجر
Sourate 2. Al-Baqara سورة البقرة	Sourate 46. Al-Aḥqāf سورة الأحقاف	Sourate 90. Al-Balad سورة البلد
Sourate 3. Āl 'Imrān سورة آل عمران	Sourate 47. Muḥammad سورة محمد	Sourate 91. Al-Sams سورة الشمس
Sourate 4. Al-Nisā' سورة النساء	Sourate 48. Al-Fath سورة الفتح	Sourate 92. Al-Layl سورة الليل
Sourate 5. Al-Mā'ida سورة المائدة	Sourate 49. Al-Huḡurāt سورة الحجرات	Sourate 93. Al-Duḥā سورة الضحى
Sourate 6. Al-'An'ām سورة الأنعام	Sourate 50. Qāf سورة قاف	Sourate 94. Al-Šarḥ سورة الشرح
Sourate 7. Al-'A'rāf سورة الأعراف	Sourate 51. Al-Dāriyāt سورة الذاريات	Sourate 95. Al-Tīn سورة التين
Sourate 8. Al-'Anfāl سورة الأنفال	Sourate 52. Al-Ṭūr سورة الطور	Sourate 96. Al-'Alaq سورة العلق
Sourate 9. Al-Tawba سورة التوبة	Sourate 53. Al-Naḡm سورة النجم	Sourate 97. Al-Qadr سورة القدر
Sourate 10. Yūnus سورة يونس	Sourate 54. Al-Qamar سورة القمر	Sourate 98. Al-Bayyina سورة البينة
Sourate 11. Hūd سورة هود	Sourate 55. Al-Raḥmān سورة الرحمن	Sourate 99. Al-Zalzala سورة الزلزلة
Sourate 12. Yūsuf سورة يوسف	Sourate 56. Al-Wāqī'a سورة الواقعة	Sourate 100. Al-'Ādiyāt سورة العاديات
Sourate 13. Al-Ra'd سورة الرعد	Sourate 57. Al-Ḥadīd سورة الحديد	Sourate 101. Al-Qārī'a سورة القارعة
Sourate 14. 'Ibrahīm سورة إبراهيم	Sourate 58. Al-Muḡādala سورة المجادلة	Sourate 102. Al-Takāthur سورة التكاثر
Sourate 15. Al-Ḥiḡr سورة الحجر	Sourate 59. Al-Ḥašr سورة الحشر	Sourate 103. Al-'Aṣr سورة العصر
Sourate 16. Al-Naḥl سورة النحل	Sourate 60. Al-Mumtaḥana سورة الممتحنة	Sourate 104. Al-Humaza سورة الهمز
Sourate 17. Al-'Isrā' سورة الإسراء	Sourate 61. Al-Šaff سورة الصف	Sourate 105. Al-Fil سورة الفيل
Sourate 18. Al-Kahf سورة الكهف	Sourate 62. Al-Gumu'a سورة الجمعة	Sourate 106. Qurayš سورة قريش
Sourate 19. Maryam سورة مريم	Sourate 63. Al-Munāfiqūn سورة المنافقون	Sourate 107. Al-Mā'ūn سورة الماعون
Sourate 20. Ṭā-Hā سورة طه	Sourate 64. Al-Taḡābun سورة التغابن	Sourate 108. Al-Kawṭar سورة الكوثر
Sourate 21. Al-'Anbiyā' سورة الأنبياء	Sourate 65. Al-Taḷāq سورة الطلاق	Sourate 109. Al-Kāfirūn سورة الكافرون
Sourate 22. Al-Ḥaḡ سورة الحج	Sourate 66. Al-Taḥrīm سورة التحريم	Sourate 110. Al-Naṣr سورة النصر
Sourate 23. Al-Mu'minūn سورة المؤمنون	Sourate 67. Al-Mulk سورة الملك	Sourate 111. Al-Masad سورة المسد
Sourate 24. Al-Nūr سورة النور	Sourate 68. Al-Qalam سورة القلم	Sourate 112. Al-Iḥlās سورة الإخلاص
Sourate 25. Al-Furqān سورة الفرقان	Sourate 69. Al-Ḥāqqa سورة الحاقة	Sourate 113. Al-Falaq سورة الفلق
Sourate 26. Al-Šu'arā' سورة الشعراء	Sourate 70. Al-Ma'āriḡ سورة المعارج	Sourate 114. Al-Nās سورة الناس
Sourate 27. Al-Naml سورة النمل	Sourate 71. Nūḥ سورة نوح	
Sourate 28. Al-Qaṣaṣ سورة القصص	Sourate 72. Al-Ginn سورة الجن	
Sourate 29. Al-'Ankabūt سورة العنكبوت	Sourate 73. Al-Muzzammil سورة المزمل	
Sourate 30. Al-Rūm سورة الروم	Sourate 74. Al-Muddattir سورة المدثر	
Sourate 31. Luqmān سورة لقمان	Sourate 75. Al-Qiyāma سورة القيامة	
Sourate 32. Al-Šaḡda سورة الشجدة	Sourate 76. Al-'Insān سورة الإنسان	
Sourate 33. Al-'Aḡzāb سورة الأحزاب	Sourate 77. Al-Mursalāt سورة المرسلات	
Sourate 34. Saba سورة سبأ	Sourate 78. Al-Naba سورة النبأ	
Sourate 35. Fāṭir سورة فاطر	Sourate 79. Al-Nāzi'āt سورة النازعات	
Sourate 36. Yā-Sīn سورة يس	Sourate 80. 'Abasa سورة عبس	
Sourate 37. Al-Šaffāt سورة الصافات	Sourate 81. Al-Takwīr سورة التكويز	
Sourate 38. Sād سورة ص	Sourate 82. Al-Infīṭār سورة الإنفطار	
Sourate 39. Al-Zumar سورة الزمر	Sourate 83. Al-Mutaḡaffīn سورة المطففين	
Sourate 40. Gāfir سورة عافر	Sourate 84. Al-Inšīqāq سورة الإنشقاق	
Sourate 41. Fuṣṣilat سورة فصلت	Sourate 85. Al-Burūḡ سورة البروج	
Sourate 42. Al-Šūrā سورة الشورى	Sourate 86. Al-Ṭāriq سورة الطارق	
Sourate 43. Al-Zuḡruf سورة الزخرف	Sourate 87. Al-'A'lā سورة الأعلى	
Sourate 44. Al-Duḡḡān سورة الدخان	Sourate 88. Al-Gāšiya سورة الغاشية	

* Compte rendu de l'article de VIGLIANO Tristian, 2022, « Mettre en ligne les traductions du Coran à travers les siècles : perspectives historiques, enjeux contemporains pour l'interculturalité », in N. Bond, P. Bossier, D. Louda (dir.), *La traduction dans une société interculturelle*, Paris, Hermann, 215-228.

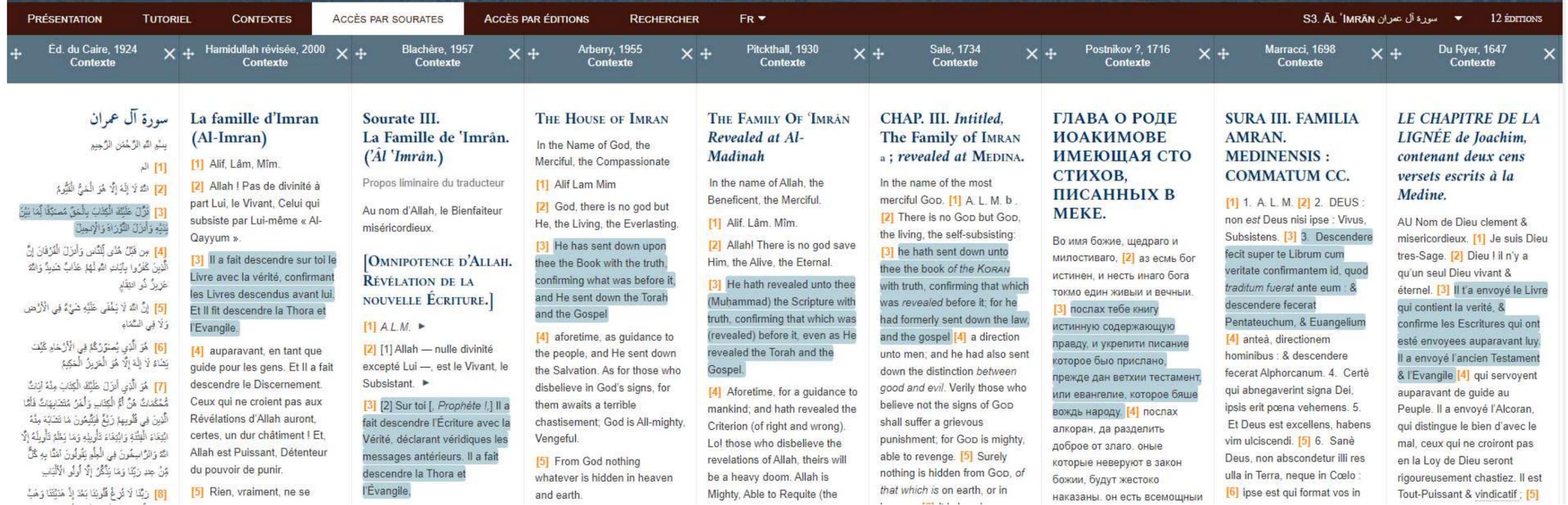


Fig. 2. Capture d'écran d'un exemple de parallélisation des textes sur le site [Coran 12-21](http://Coran12-21.org). © Coran12-21.org

même source donne lieu à des textes de longueur variable, et la mise en perspective de ses différentes versions traduites produit des significations qu'il convient d'ancrer historiquement, de rattacher à un contexte, de « situer par rapport aux conceptions de l'islam qui ont prévalu à travers les siècles », pour encourager l'internaute à interroger « ses propres représentations de cette religion, sur lesquelles il peut ainsi prendre du recul ». La tâche est ambitieuse, car ce sont neuf siècles de traductions du Coran, loin d'être linéaires, qui constituent la matière du site.

Concrètement, celui-ci permet l'accès à 114 sourates (voir fig. 1) et à 7 fac-similés des éditions traduites originales. Une telle densité frappe d'entrée de jeu car, outre les textes traduits en eux-mêmes, l'on trouve des introductions, des notices (notamment sonores), des **éléments de contextualisation**, un **tutoriel vidéo** qui présente les principales fonctionnalités du site, des notes interactives placées dans le texte, ou encore la parallélisation et la possibilité de voir en surbrillance, sur un même écran, diverses traductions d'un même passage (voir fig. 2). Arrêtons-nous un instant sur

cette fonctionnalité, techniquement exigeante mais précieuse, si ce n'est indispensable, pour comparer les traductions de manière optimale.

Une présentation synoptique des sourates, la parallélisation des versets quand elle est possible, des contextualisations précises permettent de comparer les différents textes. [...] Cette parallélisation permet de remarquer des phénomènes de conglomération, d'interversion, de suppression, ou encore de fragmentation des versets. [...] Grâce à un alignement automatique des versets parallélisés qui n'a pas d'équivalent sur Internet, le lecteur peut désormais comparer les textes en tout confort et même remarquer l'inégale longueur des traductions, puisque les colonnes défilent à différentes vitesses.

L'effort, résolument didactique, est de restituer les traductions et leurs contours – ce que Tristan Vigliano nomme avec humilité « la trace » laissée par le corpus coranique – et d'ainsi ancrer les textes dans une historicité, de faire émerger les contextes de leur élaboration en même temps que leur métatexte et ce que les choix des traducteurs révèlent de leur réception à une période donnée. À nouveau,

la page d'accueil renseigne sur l'abondance de l'information contenue sur la plateforme : des onglets « **Présentation** », « **Tutoriel** », « **Contextes** », « **Accès par sourates** », « **Accès par éditions** » et « **Rechercher** » dévoilent le souci des chercheurs impliqués dans le projet de viser à l'exhaustivité.

[...] Tout a été fait pour que **Coran 12-21** soit le plus maniable des sites présentant plusieurs traductions du texte coranique. Nous nous adressons ainsi à des internautes que le contenu scientifique présenté ne doit pas rebuter.

La technique au service de l'éthique

Les nouvelles technologies digitales ont bien été investies par les sciences sociales, donnant lieu à ce qu'il est désormais commun d'appeler « les humanités numériques ». Outre les avantages que présentent les nouveaux supports digitaux, bien connus, en termes de diffusion et de visibilité des travaux de sciences humaines et sociales, ce projet démontre avec force que ces nouveaux canaux font plus que rendre accessibles les traductions du Coran

en Europe : ils les rendent *intelligibles*. Ainsi, pour « accomplir la mission pédagogique qu'il s'assigne », le site s'appuie sur de véritables compétences techniques pour valoriser, grâce aux outils du numérique, une matière foisonnante.

Cette nécessaire technicité n'a pas uniquement trait aux compétences du développeur, ou à l'ergonomie des différentes pages du site. D'un point de vue scientifique, il faut se livrer à une véritable généalogie des traductions successives.

Nous ne voulions pas donner l'impression que les hommes du Moyen Âge, de la Renaissance ou des siècles suivants pouvaient avoir accès à un texte arabe absolument identique, dans sa présentation, au nôtre. Le risque aurait été, sinon, de laisser accroire qu'ils avaient mal traduit, voire déformé le texte coranique. Sous prétexte de montrer que les traductions du Coran ont une histoire, nous aurions au contraire fini par nier cette histoire.

Signaler clairement, dans une démarche à nouveau didactique, les différentes temporalités qui s'y superposent, restituer

les numérotations parfois absentes dans les textes les plus anciens, distinguer les notes des chercheurs du projet de celles de l'édition originale etc., sont essentiels à une restitution transparente et rigoureuse des traductions coraniques. En somme, le traitement de ce corpus nécessite une certaine éthique de la restitution, respectant la généalogie de son élaboration, et centrale pour s'adresser à un public hétéroclite.

« La double adresse »

Dans son article, Tristan Vigliano mentionne deux publications que l'on peut aujourd'hui lire comme à la genèse de [Coran 12-21 : Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance](#) (2016, Genève, Droz) et *L'islam e(s)t ma culture. Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente* (2017, Lyon, Presses universitaires de Lyon).

Ces deux ouvrages ont pour objet le dialogue interculturel entre le monde musulman et les publics – intellectuels, universitaires ou lecteurs de tous horizons – qui lui portent un certain intérêt, qu'il s'inscrive sur le plan personnel, scientifique ou spirituel.

Parler aux musulmans prend pour objet d'étude des écrivains qui, dans les années précédant ou suivant la prise de Constantinople en 1453, représentent ou appellent de leurs vœux un dialogue entre chrétiens et musulmans. Ces écrivains, Jean Germain, Nicolas de Cues, Pie II et Jean de Ségovie, sont bourguignon, allemand, italien, espagnol, mais ils dialoguent entre eux en latin : le champ d'investigation qui est le mien suppose de considérer des corpus européens plutôt que nationaux. J'essaie de mettre au jour chez les trois derniers auteurs mentionnés un phénomène de double adresse. Explicitement dirigé vers le public prioritaire des chrétiens, leur propos dessine aussi un public second de destinataires musulmans, plus ou moins concrets selon les cas.

Ces phénomènes de dialogue, d'échos, d'échanges et d'intertextualité, de « double adresse », à destination des érudits comme d'un public élargi, sont anciens, comme en témoigne la période abordée dans *Parler aux musulmans*. Mais on les retrouve aujourd'hui, sous d'autres aspects. La description que livre Tristan Vigliano de son cours sur les « représentations

médiévales, puis renaissantes, de l'islam et du Coran » qu'il a dispensé à l'[Institut supérieur des Études des religions et de la Laïcité \(ISERL\)](#), le démontre :

Certains étudiants y viennent pour des raisons principalement liées à la pratique de l'islam ou à la défense des musulmans. D'autres insistent plutôt sur la mise en œuvre des valeurs et des règles de la laïcité. Bien sûr, cette dichotomie est trop sommaire pour être tout à fait juste et elle se déduit seulement de certains comportements en classe, de certaines réactions à l'enseignement reçu : il est heureux qu'on n'interroge pas ces étudiants sur leurs croyances ni sur leurs opinions.

Le site [Coran 12-21](#), dans sa démarche de « s'adresser aux savants, mais aussi à un public plus large, dont les intérêts peuvent être confessionnels », a lui aussi vocation à perpétuer ce dialogue dans le temps présent.

Nous voulions que l'internaute spontanément enclin à consulter la traduction dite de Muḥammad Hamidullah puisse accéder à celle d'un arabisant laïc, qu'il n'aurait peut-être jamais utilisée sinon ; et inversement, nous souhaitions donner aux spécialistes mêmes du Coran l'occasion de savoir quels étaient exactement la nature et les auteurs du texte qu'ils critiquaient. Nous avons en effet découvert, au fil des mois, que ces données d'ordre philologique leur échappaient, en général, et qu'ils s'en informaient avec intérêt.

« La recherche d'une interculturelité en acte »

Mais au-delà de sa vocation à perpétuer une « double adresse » personnelle, scientifique ou spirituelle, l'enjeu est de maintenir le dialogue et la compréhension interculturels, de permettre « une liaison des cultures parfois ressentie comme problématique », notamment en période de tension favorisée par plusieurs paramètres.

Quatre ans avant la conception du site, et quelques mois avant la parution des deux ouvrages susmentionnés, avaient lieu les attentats de novembre 2015 à Paris, rappelant plus que jamais la nécessité, outre de favoriser ce dialogue intemporel, de le préserver.

[Coran 12-21](#) aide encore à penser certains défis auxquels sont confrontées nos sociétés interculturelles et dont les traducteurs, rouages essentiels de telles sociétés, mesurent avec une acuité particulière toutes les implications.

[...] De l'éthique sociale relève le questionnement auquel les membres d'une société doivent consentir pour continuer de s'adresser les uns aux autres, malgré ce qui les sépare : [Coran 12-21](#) s'est développé dans un questionnement de cette espèce, que nous inviterons les destinataires de nos formations à partager.

Tristan Vigliano propose ici un véritable « éloge de la culture, pour le rôle de médiatrice qu'elle peut jouer dans les tensions qui traversent notre société ». Il appelle de ses vœux à rendre au Coran et à ses traductions leur histoire, car « ignorer cette histoire serait prendre le risque d'un essentialisme dangereux, qui

affecterait notre image de l'islam comme de ses représentations en Europe » ([onglet « Contextes »](#)). La conception du site [Coran 12-21](#) répond ainsi au besoin de disposer d'un « espace électronique commun », d'une « liaison » – à laquelle l'étymologie de la religion n'est pas étrangère – entre divers publics qui respecte l'intégrité de « la trace » qui nous est léguée.

Perpétuer cette trace est un moyen de nous relier à nous-mêmes : cette liaison dans le temps nous aide, croyons-nous, à faire société ; en nous rattachant au trésor de la culture humaine, elle nous donne de notre passé une image plus heureuse et ce bien-être n'est pas pour rien dans notre désir de vivre les uns avec les autres. Il faut seulement situer dans son contexte la trace ainsi perpétuée, pour éviter l'ironie d'une tentation révisionniste qui guette toujours les meilleures intentions.

Coran bleu de Kairouan (feuillet). © Musée de l'Institut du monde arabe



CONTRIBUTEURS & CONTRIBUTRICES

Maryam Ben Salem est maîtresse de conférences en science politique à la Faculté de droit et de sciences politiques de l'[Université de Sousse](#). Ses travaux portent sur l'islam politique en Tunisie et sur l'engagement militant des jeunes et des femmes. Elle a été chercheuse au [Centre des femmes arabes pour la formation et la recherche \(CAWTAR\)](#).

Yannis Boudina est doctorant en anthropologie sociale à l'[École des Hautes études en sciences sociales \(EHESS, Paris\)](#). Sa thèse de doctorat porte sur le réformisme religieux salafiste en Grande Kabylie.

Jean-Philippe Bras est professeur de droit public au [Centre Universitaire Rouennais d'Études juridiques \(CUREJ\)](#) qu'il a lui-même fondé. Il a dirigé l'IRMC de 1997 à 2003, puis l'[Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman \(IISMM\)](#) de 2006 à 2010. Depuis 2012, il préside le conseil scientifique des [Instituts français de recherche à l'étranger \(IFRE\)](#) pour la zone Maghreb. Ses recherches abordent principalement les thématiques liées aux régimes politiques et aux systèmes d'administration dans les pays du Maghreb.

Karima Dirèche est historienne, directrice de recherche au CNRS, et membre du laboratoire [TELEMMe \(Temps, espaces, langages, Europe méridionale, Méditerranée\)](#) de la [Maison méditerranéenne des sciences de l'homme \(MMSH\)](#) à Aix-en-Provence. Elle a dirigé l'IRMC de 2013 à 2017. Entre autres axes de recherche, elle a enquêté sur le phénomène des conversions néo-évangéliques en Algérie.

Augustin Jomier est maître de conférences en histoire moderne et contemporaine du Maghreb à l'[Institut national des Langues et Civilisations orientales \(INALCO\)](#) et chercheur à l'IRMC, en délégation CNRS depuis septembre 2023. Il est spécialiste d'histoire religieuse et culturelle du Maghreb aux XIX^e et XX^e siècles.

Mohamed Kerrou est professeur de sciences politiques à l'[Université de Tunis El Manar](#). Ses recherches s'inscrivent dans le champ des sciences sociales avec une perspective multidisciplinaire privilégiant l'étude des rapports entre religion, politique et histoire. Il a été chercheur à l'IRMC de 1992 à 1995, et chercheur associé de 1997 à 2003. Il est membre de l'Académie des Lettres, des Sciences et des Arts [Beït al-Hikma](#).

Ismail Warscheid est chargé de recherche au CNRS, membre de l'[Institut de recherche et d'histoire des textes \(IRHT\)](#), et professeur d'études islamiques à l'[Université de Bayreuth](#) en Allemagne. Ses travaux portent sur l'histoire de l'islam au Maghreb et en Afrique de l'Ouest avant 1900.

Aziadé Zemirli est docteure en droit. Elle a soutenu sa thèse en 2018, qui a obtenu une mention spéciale de la thèse francophone sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans ([GIS MOMM/ IISMM](#)), et a fait l'objet d'une publication, *Le statut juridique des non-musulmans en Algérie* (2020, Paris, L'Harmattan).

SUR CE THÈME...

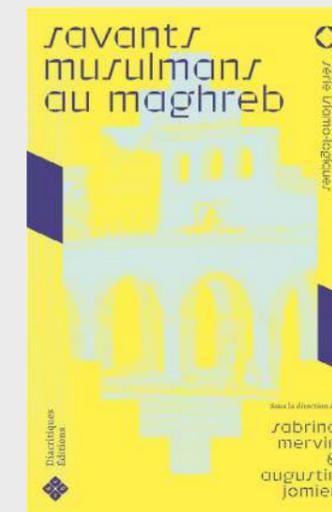
À VENIR



13-14 février 2025
The European Qur'an

Exposition et colloque en partenariat avec la [Bibliothèque nationale de Tunisie \(BNT\)](#) dans le cadre du projet EuQu (The European Qur'an)

DERNIÈREMENT À L'IRMC



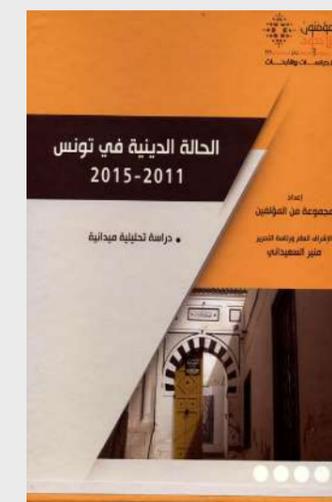
Présentation de *Savants musulmans au Maghreb*
sous la direction d'A. Jomier et S. Mervin

(2023, Marseille, Diacritiques éditions)

14 décembre 2023 | en présence d'Augustin Jomier et de Kmar Bendana

Ce livre est une galerie de portraits: on y entre au seuil du XIX^e siècle pour arriver jusqu'à nos jours, ayant déambulé dans l'histoire des savoirs d'islam et des oulémas du Maghreb. Au fil des chapitres, on y découvre des figures et des paroles de savants, au sein des communautés qu'ils ont guidées, dans le monde qui les a façonnés et qu'ils ont, en retour, pensé et transformé.

[Voir sur le site de l'éditeur](#) | [Lire sur OpenEdition \(freemium\)](#)



À paraître (2025) | Traduction en français d'une sélection d'articles par l'IRMC (open access sur OpenEdition) du collectif *Hala Dinia fi Tounes (2011-2015)*

(sous la dir. de M. Saïdani, 2022, Beyrouth, Mominoun without Borders)

Dans une perspective de diffusion de la recherche en sciences humaines et sociales, l'IRMC, avec le soutien de l'[Institut français d'islamologie \(IFI\)](#) et de l'[Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman \(IISMM\)](#), éditera en 2025 la traduction d'une sélection d'articles proposant un état des lieux de la religion dans la Tunisie de l'après-2011, en open access sur OpenEdition (coll. « [Recherches contemporaines](#) »).