

Ouvrage collectif sous la direction de
ISSAM TOUALBI-THAÂLIBÎ

Avec la collaboration du
CHEIKH KHALED BENTOUNES

AUX FONDEMENTS DE LA CULTURE DE PAIX

ÉGALITÉ DES GENRES ET CITOYENNETÉ MONDIALE



*Mélanges à l'occasion de la proclamation
de la Journée internationale
du Vivre Ensemble en Paix*



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture



Commission nationale
algérienne
pour l'éducation,
la science et la culture



Chaire UNESCO « Emir Abdelkader »
pour les Droits de l'Homme et
la Culture de Paix
Université d'Algier 1, Algérie



AISA
ONG Internationale

Issam Toualbi-Thaâlibî (dir.)

Aux fondements de la
Culture de Paix
Égalité des genres et
Citoyenneté mondiale

*Mélanges à l'occasion de la proclamation de la Journée
internationale du Vivre Ensemble en Paix*

Ouvrage collectif édité dans le cadre du programme
de participation de l'Unesco pour le biennal 2016-2017
« Égalité des genres et Citoyenneté mondiale »

*Par la Commission nationale algérienne
pour l'Éducation, la Science et la Culture*

*En partenariat avec la Chaire Unesco Émir Abdelkader pour les Droits
de l'Homme et la Culture de Paix de l'Université d'Alger I
et AISA ONG Internationale*

Commission nationale algérienne pour l'Éducation, la Science et la Culture
Palais Ali Bacha, 6 Avenue de l'Indépendance, Alger 16000
Téléphone / Fax: (+213) 23.51.50.61 Courriel : natcomalgerie@unesco.dz

Décembre 2017
ISBN : 978-9931-9469-0-8

Table des matières

Introduction.....	7
	<i>Issam Toulbi-Thaâlibî</i>

Partie I **L'Islam et la notion d'Égalité des genres**

La femme et son rôle dans la culture de paix.....	21
	<i>Cheikh Khaled Bentounes</i>
Le statut de la femme musulmane : entre révélation coranique et institutionnalisation théologique.....	29
	<i>Issam Toulbi-Thaâlibî</i>
La femme entre la pensée mystique et la pensée théologique.....	43
	<i>Houria Abdelouahed</i>
Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine.....	57
	<i>Sonia Herzbrun</i>

Partie II **Le Patrimoine au service du Vivre Ensemble**

Regard de l'islam sur le patrimoine universel de l'humanité.....	73
	<i>Abderrazzak Guessoum</i>

Un patrimoine culturel œuvrant pour la citoyenneté mondiale:
l'émergence d'une nouvelle cité ?.....83

Fabien Jakob

Citoyenneté et Paix dans le judaïsme, le christianisme et l'islam....99

Alioune Bah

La détention de l'émir Abd el-Kader en France (1848-1852) : un cas
particulier de *hidjra*117

Ahmed Bouyerdene

Partie III

Éducation, Droit et Vivre Ensemble

Le rôle de la littérature dans l'Education aux Droits Humains et à la
Culture de Paix.....139

Fella Benabed

Politiques linguistiques, plurilinguisme et inter-culturalité :

Quelle transposition didactique ?147

Amina Méziani – Samira Boubakour

Le phénomène des « incivilités » :

Point de vue du criminologue.....163

Farid Ouabri

La réforme constitutionnelle de 2016 en Algérie :

quelle avancée pour la liberté de religion ?171

Rabah Sana

Introduction

Issam TOUALBI-THAÂLIBI

*Directeur de la Chaire Unesco Emir Abdelkader pour les
Droits de l'Homme et la Culture de Paix- Université d'Alger I*

Le vendredi 8 décembre 2017, l'Assemblée générale des Nations Unies adoptait à l'unanimité des Etats Membres une résolution proclamant le 16 mai *Journée internationale du Vivre Ensemble en Paix*. Une journée visant, selon les termes de l'Organisation mondiale, à « *mobiliser régulièrement les efforts de la communauté internationale pour la paix, la tolérance, la compréhension et donner l'occasion pour tous d'exprimer le désir profond de vivre et d'agir faveur de la solidarité, ensemble, unis dans la différence et dans la diversité, en vue de bâtir un monde viable reposant sur la paix, la solidarité et l'harmonie.* » Le texte de la résolution invite à partir de là l'ensemble de la communauté internationale et les différentes composantes de la société civile à « *célébrer la Journée internationale du vivre-ensemble en paix, dans le respect de la culture et d'autres particularités ou coutumes locales, nationales et régionales, y compris en prenant des initiatives éducatives et en menant des activités de sensibilisation.* »

Nous n'avons pas besoin de rappeler ici l'importance d'une telle initiative dans un monde plus que jamais menacé par les clivages culturels et les replis identitaires. Mais, risque-t-on d'objecter, n'est-ce pas là qu'une nouvelle journée dédiée aux droits humains à l'image de bien d'autres avant elle ? En effet, qu'est-ce qui peut bien distinguer cette proclamation de la longue série de journées consacrées depuis des décennies au droit à la différence, à l'instar des *Journées internationales de la paix* (21 septembre), de la *non-violence* (2 octobre), de la *tolérance* (16 novembre) ou encore de la *diversité culturelle pour le dialogue et le développement* (21 mai) ?

Cette *journée* se distingue tout d'abord, dirons-nous, par sa dénomination: le *Vivre Ensemble en Paix*. Cette appellation ne renvoie pas seulement à l'un des aspects positifs de la Culture de Paix tel que le dialogue interculturel, la lutte contre les discriminations ou la promotion de la tolérance religieuse, mais vers le fondement de toute politique interculturelle: *le vivre ensemble* que le document des Nations Unies définit comme le fait d'« *accepter les différences, être à l'écoute, faire preuve d'estime, de respect et de reconnaissance envers autrui et vivre dans un esprit de paix et d'harmonie.*» Nous renvoyant quelque peu vers la « philosophie du vivre » dans la pensée asiatique¹, le *Vivre Ensemble* s'articule autour de la notion de « vie », *al-hayât* en arabe, qui porte les acceptations simultanées de « vécu », de « vivant » et de « vivable »² ; le participe passé *vécu* fait allusion à l'ensemble des expériences du passé, autrement dit au patrimoine matériel et immatériel de l'humanité; le *Vivant*, considéré comme un nom divin en islam, *al-Hayy*, réfère à cette énergie transcendante qui anime la création dans sa diversité et dont la nature sacrée justifie le respect dû à toute forme de vie; l'adjectif *vivable* nous invite enfin à dépasser le niveau théorique pour *vivre* la diversité, *découvrir* l'altérité, en un mot : *se rassembler sans se ressembler*. En favorisant dès le plus jeune âge l'acceptation des valeurs universelles déterminant la dignité humaine, le *Vivre Ensemble* s'apparente alors un « outil d'éducation pour graver la prise de conscience individuelle de chacun envers soi-même, envers sa famille et envers la collectivité [en vue] d'une construction commune dans un monde qui doit nous unir. »³ Le *Vivre Ensemble* devient ainsi un mode d'« apprentissage interculturel et interreligieux des droits de l'homme [qui fournit] les instruments nécessaires à la promotion du sens éthique [pour] l'édification d'un monde meilleur. »⁴

¹ C.f. JULLIEN François, *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011.

² BARBIER René, *Éléments pour une philosophie du Vivre Ensemble*, France, CIRPP, septembre, 2013.

³ BONETTI Dominique (dir.), *Tolérance et Vivre ensemble*, France, Comalace, 2015, p. 12.

⁴ MIYAMOTO T. & K., *Apprendre à vivre ensemble : un programme interculturel et interreligieux pour l'enseignement de l'éthique*, Fondation Arigatou, 2008, p. 9.

Si la valeur philosophique du concept de *Vivre Ensemble* explique l'intérêt témoigné par la Chaire Unesco Emir Abdelkader pour les Droits de l'Homme et la Culture de Paix de l'Université d'Alger I pour la proclamation d'une Journée internationale sur ce thème, une autre raison justifie l'importance que revêt l'évènement pour l'équipe de chercheurs composant la Chaire: le fait que le projet de résolution ait été porté par l'Algérie. Ce pays qui, rappelons-le, a payé un lourd tribut pour la paix : d'abord par une Guerre de Libération nationale de huit années (1954-1962) contre le colonialisme français au prix d'un million et demi de martyrs, ensuite par une « décennie noire » (1990-2000) durant laquelle l'intégrisme islamiste fit plus de 300.000 victimes. On l'aura compris : les épreuves douloureuses traversées par l'Algérie ne pouvaient que renforcer sa détermination à œuvrer pour la paix. Son attachement au *Vivre Ensemble* se trouve également justifié, comme l'a bien rappelé l'Ambassadeur algérien lors de la plénière de l'Assemblée générale des Nations Unies, Monsieur Sabri Boukadoum, par le fait d'être un pays pluriculturel « situé au carrefour de nombreuses cultures, religions et civilisations qui ont façonné son passé, qui constituent l'essentiel de son présent, et qui continueront de façonner son avenir. »

L'initiative algérienne en faveur d'une *Journée internationale du Vivre Ensemble* est d'autant plus intéressante à considérer qu'elle ne résulte pas d'une entreprise à proprement parler politique, mais constitue le fruit d'une démarche qu'on peut qualifier de *spirituelle*; le fait est que le projet n'a pas pris naissance, comme on pourrait le penser, dans les bureaux de quelque département ministériel, mais et contre toute attente dans les salles de prière d'une institution traditionnelle: la *zawiya 'Alawiyya* de Mostaganem. Cette même institution qui, on s'en rappelle, avait vu l'Unesco s'associer en 2014 à la célébration de son centenaire en tant « *qu'école pour la tolérance et la convivialité interreligieuse* ». L'Organisation onusienne avait alors justifié sa participation au centenaire de la *Tariqa 'Alawiyya* par l'engagement de son fondateur, le cheikh Ahmed el-Alawî (1968-

1934), à « servir l'humanité » par « la promotion du dialogue interreligieux et de la fraternité aimante des hommes. »¹

C'est dans le creuset de la pensée éminemment universaliste du cheikh el-Alawî que l'idée d'une *Journée internationale du Vivre Ensemble* vit le jour ; celle-ci s'exprima à travers la dix-septième recommandation du *Congrès International Féminin pour une Culture de Paix* tenu à Oran du 27 au 31 octobre 2014. Organisée à l'initiative du guide actuel de l'ordre soufi 'Alawî, le cheikh Khaled Bentounes, sous le Haut Parrainage du Président de la République algérienne Monsieur Abdelaziz Bouteflika, cette rencontre avait rassemblé plus de 3200 congressistes de 25 pays différents pour penser la place du féminin dans les sociétés modernes et réfléchir sur la construction d'un monde nourri aux valeurs spirituelles et fondé sur le respect de la dignité humaine.

A partir de cette date, AISA ONG internationale, l'institution représentative de l'ordre soufi 'Alawî, allait multiplier les rencontres visant à collecter les parrainages nécessaires permettant de porter le projet devant les Nations Unies: colloque international *L'islam spirituel et les défis contemporains* à la Maison de l'Unesco les 28 et 29 septembre 2015, présentation du projet devant la Commission de la condition de la Femme au Conseil Economique et Social de l'ONU en mars 2015, lancement du Prix international Emir Abd el-Kader pour la promotion du Vivre Ensemble et de la coexistence pacifique en Méditerranée et dans le Monde (remise en septembre 2016), organisation à la Maison de l'Unesco en mai 2017 d'un workshop réunissant des personnalités politiques, associatives et religieuses en vue de l'élaboration d'une Déclaration de la Journée Internationale du Vivre Ensemble. Autant d'activités qui serviront de base pour le dépôt du dossier de la Journée auprès de l'Assemblée Générale des Nations Unies en septembre 2017 et qui en détermineront l'issue.

¹ Cf. Rapport du Conseil exécutif de l'Unesco, document 191 EX / 32. INF, 17 avril 2013, p. 2. Voir également notre article « L'altérité dans la pensée du cheikh al-Alawî : un précurseur du dialogue interreligieux contemporain », in *A l'épreuve de la diversité : Droit, Histoire et Education*, Casbah Ed, Alger, 2017.

Ces quelques lignes ne résument bien évidemment pas tous les épisodes ayant jalonné le long processus d'institution de la *Journée Internationale du Vivre Ensemble en Paix*. Ce dont on retiendra pour l'heure dans le cadre de notre introduction à cet ouvrage collectif consacré à *l'Égalité des Genres et à la Citoyenneté mondiale*, c'est que le projet de la journée demeure le fruit des réflexions fécondes ayant animé le *Congrès féminin* d'Oran. C'est dire encore une fois, comme le rappelle si bien le cheikh Bentounes dans sa contribution, que le *féminin* demeure « cette réalité qui donne à la société sa profondeur, sa stabilité et son harmonie. Le féminin est synonyme de miséricorde, de chaleur humaine, de savoir vivre et de douceur. » On comprend à partir de là l'omniprésence de l'élément féminin dans le Livre Saint de l'islam, autant que la notion de Paix (*salam*) qui constitue la « finalité de la Révélation mohammadienne ». Mais, s'interroge le cheikh, où se situe le monde musulman par rapport à la conception du féminin chez ces géants de la littérature arabe, à l'instar d'Ibn Arabî ou de Rûmî, qui témoignaient d'un respect sans égal pour la féminité ?

Cette problématique est développée en profondeur par Houria Abdelouahed (Université Paris 7), psychanalyste et traductrice d'Ibn 'Arabî. En rendant hommage à la femme, nous rappelle l'auteure, « le cheikh el-Akbar dira qu'elle est "*le plus beau des miroirs pour réfléchir la splendeur divine*", comme il dira dans ses *Futûhât* : "*Tout lieu est vain s'il n'est pas féminin*" ». Malheureusement, regrette la traductrice, ce n'est pas la conception du féminin prônée par le soufi qui prévaut dans le monde arabe, mais bien celle du théologien qui, « recevant les privilèges que lui donne le Texte, a fabriqué un discours de domination dans un monde hiérarchisé recevant ses lois du ciel [et] institué une suréminence masculine qui a fondé le politique sacré. Un sacré qui s'oppose à tout travail de pensée. Toute remise en cause équivaut à un blasphème. »

Le risque de se voir taxées d'hérétiques n'empêcha toutefois pas certaines croyantes, dès l'orée du siècle dernier, de bousculer l'ordre

établi pour poser les fondements d'un « féminisme musulman ». C'est à ces femmes courageuses que le professeur Sonia Dayan-Herzbrun, Directrice du Laboratoire de Changement politique et social à l'Université Paris 7, rend hommage dans sa contribution intitulée *Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine*. A contrario de l'image prédominante dans l'univers médiatique occidental « où le port d'un voile est vu comme une régression et une soumission à un ordre patriarcal impitoyable », l'auteure nous rappelle que les femmes « du monde arabe et musulman ont dès le début du dix-neuvième siècle été présentes dans les processus de transformation de leurs sociétés et de leurs propres conditions de vie. » Elles sont ainsi tôt entrées dans la sphère publique littéraire (presse, littérature, poésie, etc.), pris part de façon très active aux diverses luttes anticoloniales et se sont pleinement engagées dans la gestion de la vie collective, notamment dans des moments de conflit aigu, comme cela a pu être le cas dans les Territoires Occupés au moment de la première Intifada (1987-1991). Le point commun qui unit ces femmes dans leur diversité, note l'auteure, c'est qu'elles légitiment leur féminisme non pas dans une généalogie occidentale, mais en se référant aux femmes de l'époque prophétique ; « à travers les figures d'Aïcha, d'Um Salam, de Zukheina, et de quelques autres, elles redonnent vie à un islam originel qui ne promet pas le patriarcat, mais l'égalité des sexes. Cette référence est renforcée par la réaffirmation de la notion fondamentale de *Tawhid*, c'est à dire d'*unicité divine*, qui fonde l'égalité de tous et de toutes face au Créateur. »

L'heure n'est-elle pas venue pour le monde musulman de puiser dans la richesse de son patrimoine les éléments aptes à alimenter un renouveau de sa pensée ? C'est justement sur le rôle du Patrimoine dans la promotion de la Culture de Paix que nous invite à réfléchir le professeur Abderrazzak Guessoum, Président de l'Association des Ulémas Musulmans Algériens. Aux agissements « obscurantistes » de destruction des vestiges de humanité dans certaines régions du

monde musulman comme l’Afghanistan ou le Mali, l’auteur oppose l’attitude des premiers musulmans qui, en prenant le contrôle de territoires non-arabes, se sont appliqués à préserver l’intégrité des stèles, des sculptures et des divers autres modes de représentation. « Ils allèrent plus loin encore en les imprégnant d’une empreinte islamique qui les éleva dans la conscience collective musulmane au rang de “signes de Dieu” ». Citant l’historien maghrébin al-Maqqarrî (1578-1631), l’auteur nous apprend que « l’Université de Cordoue était jalonnée par trois colonnes en marbre : la première portant le nom du Prophète de l’islam (p.s.l), la seconde représentant le bâton de Moïse et les Chrétiens de la Grotte, la troisième montrant la destruction du peuple de Noé. » N’est-on pas là en face d’une parfaite illustration du Vivre Ensemble dans cette Andalousie où, pour paraphraser Jacques Attali, « les trois monothéismes [avaient] choisi de se respecter, de s’admirer, de se nourrir les uns les autres »¹ ?

Telle est pour le reste l’une des expressions de la « cité civile » dont la principale vocation, nous rappelle Fabien Jakob, chercheur en Architecture à l’Université de Genève, est sa « capacité à s’abstraire des intérêts individuels pour servir une conception partagée du bien commun. » Condamnant lui aussi avec énergie les actes de destruction « à la pelleuse » de la mosquée Al Askari en Iraq, du Mausolée Al-Shaab Al Dahmani en Libye ou du vieux pont de Mostar en Bosnie Herzégovine, l’auteur refuse d’y voir de simples actes de vandalisme mais une véritable politique « d’épuration culturelle. » En partant de l’idée que l’humanité dans son ensemble débordé celle des personnes vivantes pour « inclure, par une montée en généralité et en universalité, les générations à venir », l’auteur pense que seule la préservation du patrimoine culturel, architectural en particulier, est à même d’« éloigne[r] la perspective du crépuscule de l’humanité [et] la distinction entre une humanité civilisée et une humanité barbare. » La notion d’humanité résidant dans sa capacité

¹ ATTALI (Jaques), *La confrérie des éveillés*, Paris, Fayard, 2004, 4^{ème} de couverture.

à défendre son égale dignité, le fait de renforcer la grandeur patrimoniale permet « de dépasser les bornes d'une temporalité étroite [pour] établir une équivalence non sur un collectif donné à un certain moment, mais sur la lignée des êtres passés et à venir. »

Explorant de son côté les similitudes entre les trois religions du Livre, Alioune Bah, chercheur en philosophie à l'Université de Strasbourg, nous propose de méditer les textes de prières des trois monothéismes: la *Amida*, le *Notre Père* et la *Fatiba*, trois liturgies ayant pour commun de converger vers l'idée de conduite sociale juste et vers la promotion de la paix. « Dans le judaïsme, la quête de cette paix est une exigence morale et sociale, forte et indéniable. Dans le christianisme, le *Notre Père* se termine par une demande de paix qui s'exprime à travers la *délivrance du mal*. L'homme délivré du mal est en paix d'abord avec lui-même. La paix intérieure est le préalable à la paix sociale [...] Enfin dans l'islam, le début de toute prière est une invocation et la fin un salut [...] Cinq fois par jour, le musulman invoque la paix : paix pour lui, paix pour son voisinage et paix pour tous les hommes où qu'ils se trouvent. » Fort des parallèles soigneusement choisis, l'auteur invite les leaders religieux à participer concrètement à la sensibilisation sur la paix et le vivre-ensemble : « Il leur incombe d'apporter un discours de vérité et d'humanité, de paix et de rassemblement en valorisant les personnes et en éveillant en elles la conscience du bien [...] La recherche de convergences dans les textes fait partie des préoccupations qu'ils ont à intégrer à leur pratique au-delà de l'appartenance à un culte précis. »

L'Emir Abdelkader al-Djâ'irî (1808-1883) semble avoir saisi cette nécessité de s'ouvrir à l'universel il y a près de deux siècle déjà. C'est l'idée générale qui transparait à travers la réflexion proposée par Ahmed Bouyerdene, Docteur en Etudes Méditerranéennes et Orientales (Université de Strasbourg), sur la *hidjra* ou « l'exile forcé » de l'émir algérien (1847-1852). N'ayant jamais rompu avec sa tradition malgré toutes les tentatives de ralliement politique et les projets d'évangélisation, ce séjour contraint en France fut pour

l'Algérien l'occasion d'engager un dialogue fécond élargissant son sens de l'altérité. Les visiteurs découvrent à travers lui « un islam éclairé et humaniste très loin des stéréotypes en vogue en ces temps où l'esprit des "croisades" est remis à l'honneur [...] Un véritable choc de la représentation se produit chez ses interlocuteurs tant le contraste est violent entre la réalité qu'ils découvrent alors et la représentation biaisée qu'ils ont des Musulmans de manière générale. » L'auteur voit en l'émir « un exemple emblématique d'un homme qui a su partir du local pour aller vers l'universel tout en demeurant fidèle à lui-même. Il a démontré que l'identité n'est pas une réalité figée mais qu'elle évolue aux grés des circonstances et des époques. En cela, et selon l'adage soufi, il a été pleinement le fils de son époque (*ibn waqtih*). »

Les systèmes éducatifs arabes, algérien en particulier, auraient sans doute beaucoup à gagner en intégrant le patrimoine littéraire du penseur algérien dans leurs manuels. C'est justement sur le rôle de la littérature dans la promotion de la culture des droits humains que nous invite à réfléchir Fella Benabed, Maître de Conférences à l'Université d'Annaba. A contrario des lois positives qui se contentent de sanctionner les erreurs humaines, la littérature, écrit l'auteure, essaye de les prévenir. Le fait est que « la culture des droits de l'homme, telle que rencontrée dans la littérature, est horizontale, puisqu'elle n'implique pas une relation d'imposition telle que les lois sur les droits de l'homme. Elle est communiquée par un homme ou une femme du peuple (l'écrivain) et destinée à ses semblables ; elle est donc non teintée de coercition, mais de persuasion. »

L'enseignement des langues étrangères paraît être, lui aussi, un moyen efficace de promotion du *Vivre Ensemble*. En présentant une analyse comparative de trois manuels de langues arabe, française et anglaise sous l'angle de l'apprentissage interculturel, Amina Méziani et Samira Boubakeur (Université de Batna 2), s'efforcent de « mettre l'accent sur la problématique du rapport aux langues en Algérie à travers les politiques linguistiques mises en place et leurs réalisations

didactiques sous forme de manuels scolaires. » En encourageant par l'apprentissage des langues « l'intégration dans la modernité [et] l'échange d'expériences civilisationnelles », on découvre chez le législateur éducatif algérien, depuis la réforme de 2003, « une volonté nette vers l'ouverture et l'universalité. »

Mais est-ce suffisant pour dire que l'école algérienne s'acquitte pleinement de sa mission éducative lorsqu'on observe, impuissants, toutes ces « incivilités » qui empoisonnent le quotidien des citoyens ? C'est l'une des interrogations posées par la réflexion de Farid Ouabri, docteur en criminologie de l'Université Paris VIII et Maître de Conférences à l'Université d'Alger I. Mais peut-on en incombent la seule responsabilité à l'école ? pousse l'auteur. La famille n'a-t-elle pas sa part d'implication dans ces comportements qui menacent l'harmonie et la cohésion sociale ? « Si le foyer est désorganisé, si la mère est démissionnaire, si le père manque d'autorité à l'égard de ses enfants, comment espérer détourner ces derniers des mauvaises conduites ? » Ne se suffisant pas de constater le dérèglement social, le criminologue propose un certain nombre de solutions au problème des incivilités : en priorité, revoir le rôle de la famille et des parents ; œuvrer ensuite à rendre au quartier sa vocation à être « un espace de convivialité, d'échanges de bonnes manières [et un] trait d'union entre la maison, le travail, l'école ou autres occupations de la vie quotidienne. » Pour ce faire, ce lieu doit « accueillir des associations, des centres de loisirs, des bibliothèques municipales, des maisons de jeunes, des salles de sport afin de détourner les enfants du chemin de la délinquance. » C'est pour le reste ce qu'on appelle la « prévention sociale » qui, combinée avec la « prévention situationnelle », constitue le meilleur rempart contre la criminalité.

Transposant la réflexion sur le *Vivre Ensemble* au « sommet de la pyramide juridique », soit à la Constitution, Rabah Sana, docteur en Droit public de l'Université de Perpignan et Maître de Conférences en Droit constitutionnel à l'Université de Tiaret, analyse la place accordée à la liberté religieuse en Algérie dans la dernière réforme

constitutionnelle (2016). Tandis que les constitutions antérieures du pays avaient laissé un « vide juridique » quant à cette question fondamentale, dans la mesure où l'article 53 se contentait de disposer que « *la liberté de conscience et d'opinion sont inviolables* » sans nul référence au religieux, la réforme de 2016 prend en compte le libre exercice de culte dans son article 42 qui stipule que « *la liberté de conscience et la liberté d'opinion sont inviolables. La liberté d'exercice du culte est garantie dans le respect de la loi.* » Bien que l'auteur regrette que la disposition « renvoie à une loi simple et non pas à une loi organique, c'est-à-dire que la loi sur les pratiques religieuses n'est pas automatiquement examinée par le conseil constitutionnel. », il n'en admet pas moins que « la réforme constitutionnelle marque un pas en avant en matière juridique quant à la garantie et la reconnaissance du droit à la liberté de culte » dans un pays, il faut bien le rappeler, à majorité musulmane et dont la Constitution établit l'islam en tant que « religion d'Etat ».

Un acquis de plus donc pour l'Algérie dans le domaine des libertés publiques ? Sans aucun doute. Tout autant que son initiative unanimement saluée par les Etats Membres des Nations Unies en faveur de la proclamation d'une *Journée internationale du Vivre Ensemble en Paix*. Pouvons-nous voir en ces deux initiatives un signe avant-coureur annonçant que l'Algérie sera, dans le futur proche, à l'avant-garde du monde arabe dans la promotion de la Culture de la Paix ? L'avenir nous le dira.

Partie I

L'Islam et la notion d'Égalité des genres

La femme et son rôle dans la Culture de Paix

Cheikh Khaled Bentounès

Guide spirituel de la Tariqa Alawiyya

Président d'honneur d'AISA ONG internationale

Le problème du *féminin* ou de la *féminité* en islam est devenu, depuis plusieurs années déjà, un thème préoccupant, en particulier chez les jeunes. En ma qualité de fondateur des Scouts Musulmans de France, et qui dit *scoutisme* dit forcément *filles* et *garçons*, j'ai constaté à travers toute l'Europe, de l'Allemagne à la Belgique, de l'Espagne à la Hollande, qu'on se heurte constamment à cette problématique de la « femme musulmane ». Etrangement, on n'évoque jamais la femme juive ou chrétienne, la femme indienne ou bouddhiste...etc. A un point tel que nous nous retrouvons, musulmans que nous sommes, dans une sorte d'attitude de défense permanente ; il s'est construit autour du thème du féminin en islam une sorte de mythe, un mythe que nous sommes les premiers à entretenir. Certes, lorsque je dis « mythe », cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de problèmes réels. C'est seulement que nous œuvrons plus à nourrir le mythe qu'à essayer de trouver des solutions.

Dans le même temps, on voit à travers la tradition musulmane que la femme est omniprésente dès le début du Message mohammadien : Khadija Oum al-mou'minine « la Mère des croyants », cette femme qui a, et ce n'est pas peu dire, conforté le Prophète lorsqu'il doutait de sa mission ; ce fut elle qui le saisit, le rassura et lui donna la force dont il avait tant besoin face à la violence psychologique de la Révélation : « *Si Nous avions fait descendre ce Coran sur une montagne, tu l'aurais vu s'humilier et se fendre par crainte d'Allah* » (Coran, s59v 21). On peut également citer Oum

Salama qui fut la première femme à protester auprès du Prophète en disant : « Pourquoi la Révélation s'adresse toujours aux hommes et pas aux femmes ?! » ; c'est alors que le Coran lui répondit en ces termes : « *En vérité, Je n'oublie pas le bien que quiconque parmi vous fait, homme ou femme* » (Coran, s3 v195). Et de poursuivre plus loin : « *Ceux qui sont soumis à Dieu et celles qui lui sont soumises, les croyants et les croyantes, les hommes pieux et les femmes pieuses, les hommes sincères et les femmes sincères, les hommes patients et les femmes patientes, les hommes et les femmes qui redoutent Dieu, les hommes et les femmes qui font l'aumône, les hommes et les femmes qui jeûnent, les hommes chastes et les femmes chastes, les hommes et les femmes qui invoquent souvent le nom de Dieu : voilà ceux pour lesquels Dieu a préparé un pardon et une récompense sans limites* » (Coran, s 33 v 35).

Bien sûr, il se trouve d'autres versets qui évoquent l'homme et la femme de manière égalitaire et que nous ne citerons pas ici. On retiendra seulement que les deux versets précédents furent la réponse donnée par Dieu à une femme et qui n'est autre que l'épouse du Prophète lui-même. Nonobstant le fait que le Coran ait accordé à la femme un ensemble de droits, celle-ci joua un rôle essentiel dans la sauvegarde du premier codex coranique. Ce fut à travers Hafsa, la fille du calife Umar, la gardienne de ce que la tradition musulmane a de plus cher : le Coran, l'origine première de toutes les législations islamiques et la source de toute inspiration religieuse, spirituelle et culturelle de l'islam.

Mais revenons à notre interrogation : pourquoi ce besoin récurrent de se justifier lorsqu'on évoque le thème de la femme musulmane, ce besoin permanent de la resituer au début de l'islam ou d'un point de vue réformateur ? Quelle est la réalité du problème ou du malaise qui entrave le rapport des sociétés musulmanes contemporaines à la féminité ? C'est pour cette raison que nous avons choisi d'axer notre réflexion sur le thème du féminin et son rôle dans la culture de paix.

Il convient ici de commencer par nous interroger sur la substance éducative avec laquelle nous nourrissons nos enfants, filles et garçons ? Quels sont les fondements de l'éducation que nous leur donnons aussi bien au primaire, au secondaire qu'à l'université ? Est-ce que la culture que nous leur transmettons contient la base de la société civile, de cette culture de paix ? Ou bien sommes-nous en train d'alimenter une culture de violence, une violence exercée par le masculin au détriment du féminin et vis versa ? On notera ici que la notion de « féminin » n'est pas exclusive à la femme ; car faut-il bien distinguer entre la *femme*, *l'homme* et le *féminin*. A mon sens, le *féminin* est cette réalité qui donne à la société sa profondeur, sa stabilité et son harmonie. Le féminin est synonyme de miséricorde, de chaleur humaine, de savoir vivre, de douceur...etc.

Revenons maintenant sur cette omniprésence de l'élément féminin dans la société islamique traditionnelle. L'exemple du contrat de mariage est très révélateur à ce propos : on trouve, en effet, des archives de contrats énormes de plus de 80 cm sur 40 ; la nouvelle mariée pouvait y inclure toutes sortes de conditions qu'elle désirait. Dès le début, l'islam a fondé le lien conjugal sur la base d'un contrat, contrairement à l'Occident chrétien qui le conçoit comme étant un sacrement. Nous nous trouvons ici dans une échelle toute autre: un contrat entre deux parties. Et qui dit « deux parties » dit forcément « égalité » ; « deux parties » c'est aussi « deux familles », des négociations et une construction juridique. Ce n'est donc pas un mariage d'amour que nous avons ?! nous objectera-t-on. Peut-on concevoir un mariage sans amour ? Oui, il y a d'abord le respect entre les individus, le respect entre l'homme et la femme ; un contrat doit être respecté, il fait force de loi entre les contractants.

Prenons un autre exemple : le rapport de l'Emir Abdelkader, le fondateur de l'Etat algérien moderne, à la féminité. Lorsque ce dernier partit en guerre, à qui confia-t-il son testament ? A son épouse ! Et cela malgré le fait qu'il avait des frères, des cousins, des oncles...etc. Mais il préféra le confier à sa femme. Pourquoi ? Car elle était la mère des ses enfants. Lui confier son testament lui

semblait donc être la chose la plus simple et la plus humaine à faire. Et lorsque la ville de Mascara fut mise à sac et que l'Emir, dégoûté, décida de renoncer, qu'est-ce qui lui fit changer d'avis ? Ce fut là aussi une femme qui se jeta aux pieds de sa monture, lui embrassant les genoux et le suppliant de demeurer en Algérie. Les siens l'ont trahi et une femme l'a retenue ; il continua alors le combat.

Nous évoquons souvent la question de l'autorité religieuse de la femme musulmane ou son incapacité à l'Imamat. Mais jetons un coup d'œil en Chine : les Chinois musulmans ont de tout temps reconnu l'Imamat de la femme ; il s'y trouve des *imamates* depuis des siècles. On évoque à ce sujet l'*idjtihâd* de ces américaines ou hollandaises musulmanes à avoir suscité la polémique en dirigeant la prière collective, mais on oublie qu'il a existé et depuis des siècles des femmes imams en Chine. Vous avez également des théologiennes femmes en Afrique du Sud et qui prodiguent à la mosquée des conférences à l'attention d'assemblées mixtes composées d'une multitude d'hommes et de femmes. Chose à proprement dire inconcevable dans les pays arabes où l'on continue parfois à construire une mosquée en oubliant de prévoir des places pour les femmes ! Faisons une incursion à la grande mosquée de Jakarta, l'une des plus grandes mosquées au monde avec plus de dix hectares : nous trouvons sur la même ligne l'imam au milieu, les hommes à droite et les femmes à gauche. Cette disposition n'a jamais posé le moindre problème aux Indonésiens.

Parce que nous ne regardons pas, nous ne voyons pas les choses simples qui nous entourent. Nous continuons à nous mettre des battons dans les roues empêchant nos sociétés d'avancer, alors même que l'essentiel consiste à aller vers cette culture de paix. La paix au niveau de nos familles, de nos villes, de nos villages...notre société a tant besoin d'apaisement ! Arrêtons de travailler avec cet empressement où chacun défend ses idées avec une sensibilité à fleur de peau, et de surcroît constamment porté sur le soupçon ! On a ainsi peur d'être soupçonné de ne pas être vraiment musulman, de

ne pas être tout à fait nationaliste, d'être à moitié algérien...etc. On doit aller vers quelque chose de simple, de raisonné et de raisonnable.

C'est à cette simplicité que le Coran nous invite. Ce Livre où l'élément féminin est omniprésent : la sourate *La famille d'Imran* (à *Imrân*), la sourate des *Femmes* (*al-nisâ'*), la sourate *Meriem*...etc. Voyons la manière extraordinaire avec laquelle le Coran aborde la féminité à travers l'histoire de Joseph et de Zoulikha ; un roman magnifique où il est question d'amour, de sexualité, de désir intense... Voyons comment cette femme, qui n'en est pas moins l'épouse du ministre de Pharaon, tombe amoureuse de ce jeune et bel homme. Le Coran ne s'empêche pas de rapporter les moindres détails : la manière avec laquelle elle se livre à lui, comment elle le saisit et déchire sa tunique par derrière. Il nous suffit de lire à travers les lignes pour apercevoir les traits d'une des aventures les plus douces et les plus sensibles qui soient. Mais qui contient également un message mystique : cette lutte permanente entre l'âme [Zoulikha] et l'esprit [Joseph], ce désir intense de l'âme de parvenir à l'esprit, et cet esprit qui ce dérobe ne voulant s'offrir qu'à ceux qui le méritent vraiment « *elle le désira et il la désira* » (Coran, s12 v24). Cette femme qui représente la féminité par excellence, ce jeune homme dont la beauté fit perdre la tête aux femmes qui se coupèrent la main après avoir tant été scandalisées par la chute de Zoulikha... Laissons l'histoire de côté et observons un instant le jeu coranique avec cette féminité !

Le féminin s'exprime également dans toute sa splendeur à travers l'histoire de Marie : « *Marie, la fille d'Imran qui avait préservé sa virginité; Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit. Elle avait déclaré véridiques les paroles de son Seigneur ainsi que Ses Livres: elle fut parmi les dévoués* » (Coran, s66 v 12). On a en effet souvent tendance à croire que Dieu ne manifeste Sa Révélation (*wahy*) qu'aux hommes. Mais non ! nous dit le Coran. Marie en est un exemple vivant, tout autant que la mère de Moïse : « *Et Nous révélâmes (awhaynâ) à la mère de Moïse [ceci]: "Allaite-le. Et quand tu craindras pour lui, jette-le dans le flot"* » (Coran, s28 v7). Nous sommes ici en plein principe

d'égalité des genres : « *Les croyants et les croyantes sont les alliés les uns des autres ; ils commandent le convenable et interdisent le blâmable* » (Coran, s9 v71).

Demandons-nous au passage que veut dire « commander le convenable et interdire le blâmable » ? A qui cette mission est réservée ? Pas à n'importe qui ; à l'autorité. Contrairement à ce qui se fait aujourd'hui où n'importe qui parle de n'importe quoi, seule l'autorité publique et/ou religieuse est habilitée à la tâche de prédication : « *Ceux qui sont bien enracinés dans la science* » (Coran, s3 v7). Car faut-il bien savoir que le Coran établit une distinction claire entre « musulman » (*muslim*) et « croyant » (*mu'min*) ; « *Les Bédouins ont dit: 'Nous avons la foi' !. Dis: 'Vous n'avez pas encore la foi. Dites plutôt: Nous nous sommes soumis', car la foi n'a pas encore pénétré dans vos cœurs* » (Coran, s49 v14). Telle est la condition : attendre que la foi pénètre nos cœurs, c'est un état de conscience. Que veut d'ailleurs dire « ordonner le convenable » (*al-amr bi al-ma'rûf*) ? Que signifie le « blâmable » (*al-munkar*) ? On le traduit généralement par le fait « d'appeler au bien » (*al-khayr*), mais est-ce cette traduction est correcte ? Le Coran ne nous recommande pas d'ordonner *al-khayr* (le bien), mais *al-ma'rûf* ; un adjectif dérivé du verbe *'arafa* « connaître » qui réfère à la chose « connue », ou « reconnu » par la société, par tous, comme étant bonne. Ce n'est pas ma conception de ce qui est « bon », en tant qu'algérien, musulman, soufi ou islamiste...etc. Le *ma'rûf* est la chose bonne aux yeux de tous, par delà leurs différences ; qui ne sais pas que le meurtre, le viol ou l'injustice sont des maux absolus ? Qui n'est pas d'accord pour dire que l'égalité entre tous est un principe bon qui doit être partagé ? Si on admet le principe selon lequel Dieu est Juste, et qu'en même temps on continue à établir des distinctions entre les personnes, cela veut tout simplement dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas.

Bien que je trouve personnellement le débat sur l'égalité des genres très intéressant, je pense tout de même qu'il faut aller plus en profondeur dans la lecture de cette culture mohammadienne : y rechercher la culture de paix. Il est dit que nous serons tout ramenés

vers Dieu, mais Dieu lui-même se nomme *al-Salam*, la « Paix ». La première révélation coranique eut lieu la « Nuit du Destin » (*laylat al-qadr*), cette nuit bénie que le Coran décrit comme étant « *paix et salut jusqu'à l'apparition de l'aube* » (Coran, v97 s5). On le voit bien : la finalité de la Révélation mohammadienne n'est autre que la Paix. Le Prophète de l'islam disait : « *Le musulman est celui dont on ne craint ni la main ni la langue* » ; une attitude pacifique qui constitue les fondements mêmes de cette culture de paix.

Noyés dans des débats stériles, on oublie souvent d'aller vers l'essence du Message divin. En évoquant la féminité, le Prophète disait : « *Il m'a été donné d'aimer trois choses de votre monde : le parfum, les femmes et ma quiétude est dans la prière* »¹. Il a situé le féminin entre le parfum et la prière ; qu'est-ce que le parfum ? C'est l'essence de la fleur et son extrait ; la prière, c'est l'élévation par laquelle on atteint cette relation divine (*al-sila billah*). Et lorsque le Coran recommande « *d'être bon avec ses parents* » (Coran s2 v83), il ne fait pas seulement allusion au père, mais « aux parents ». Plus encore : il privilégie la mère ; « *Nous avons commandé à l'homme [la bienfaisance envers] ses parents; sa mère l'a porté peine sur peine: son sevrage a lieu à deux ans. Sois reconnaissant envers Moi ainsi qu'envers tes parents. Vers Moi est la destination* » (Coran, s31 v14).

Où sommes-nous aujourd'hui de la conception du féminin chez ces géants de la littérature arabe, à l'instar Abû Nouwwâs, d'Ibn Arabî ou de Rûmî, qui témoignèrent d'un respect sans égal pour la féminité ?

Toutefois, et quoi que l'on puisse dire du rapport des sociétés musulmanes contemporaines au féminin, il convient de signaler au passage que le monde musulman eut, parfois, le privilège d'avoir des femmes présidentes ; ce fut par exemple le cas en Indonésie, ce premier pays musulman au monde avec 235 millions d'habitants. Ou encore au Pakistan avec deux premières ministres femmes avant le coup d'Etat militaire. En effet, et bien que timidement, le Pakistan, ce seul pays musulman à disposer de l'armement nucléaire,

¹ Al-Bayhaqî, *h.* 12457.

connait depuis plusieurs années un courant d'émancipation féminine de vaste ampleur. Mais la réalité socioculturelle de ce pays est souvent occultée par les médias occidentaux au regard de ses nombreux intérêts géopolitiques dans cette région pour le moins sensible (problème de l'Afghanistan, le Cachemire avec l'Inde...). La Turquie et le Bangladesh ont eu eux aussi des premières ministres femmes.

Ces quelques exemples auront tout de même le mérite de montrer que le monde musulman n'est pas à ce point « arriéré ». Il est seulement malheureux tout autant étonnant de voir, depuis quelques années, les pays musulmans régresser dans leur rapport au féminin. A titre d'exemple, il n'y a pas longtemps, la femme connaissait en Afrique noire une grande liberté. Mais la voici depuis un certain temps éloignée de la vie active, contrainte de se cacher derrière le « bobo », un habit traditionnel équivalent au *hidjab* arabe. Pour quelle raison ? Parce que c'est la *sunna*, nous répond-t-on. Mais quel peut bien être l'origine de cette « sunna » ? Les épouses du Prophète ont-elles un jour porté cet habit africain ? On innove tout simplement ! Nous nous trouvons en plein instrumentalisation et idéologisation du religieux, ajoutant un nouveau lot de problèmes à la sensible question de la femme musulmane.

* * *

On retiendra pour conclure que la féminité est devenue, pour ainsi dire, une question politique dans le monde musulman. De ce fait, il est peu probable que la solution aux problèmes de la femme musulmane contemporaine trouve son origine dans l'œuvre des acteurs politiques. C'est plutôt aux femmes elles-mêmes d'aller les trouver. Où sont toutes aujourd'hui les femmes théologiennes (*faqîhât*), les femmes exégètes (*mufassîrât*) ? Disons le simplement : femmes, si vous voulez des droits, allez les chercher par vous-mêmes et ne déléguez plus les hommes pour le faire à votre place ; car ils ne vous les donneront pas ! C'est tout.

Le statut de la femme musulmane entre révélation coranique et institutionnalisation théologique

Dr. Issam TOUALBI-THAÂLIBI

*Directeur de la Chaire Unesco Emir Abdelkader pour les
Droits de l'Homme et la Culture de Paix- Université d'Alger I*

On sait que le thème de la place de la femme en islam constitue de nos jours l'une des questions les plus sujettes à controverse autant dans le monde occidental que dans les pays musulmans eux mêmes. La représentation de la femme dans la culture juridique et sociale musulmane est en effet trop souvent confondue avec un système misogyne dont la fonction principale serait de minorer son statut en en faisant une sorte de mineure à vie.

Mais dans le même temps, et lorsque nous observons l'âpreté de la condition des femmes dans la plupart des États se réclamant du droit islamique, on peut être tenté de croire que l'appréciation précédente soit malheureusement fondée. Les médias occidentaux autant que les ONG militant dans le domaine des droits humains ne manquent pas, en effet, d'interpeller régulièrement l'opinion internationale sur les discriminations dont les femmes font l'objet dans certains pays où celles-ci n'ont toujours pas le droit au vote, où certaines disciplines universitaires leur sont encore proscrites, où il leur est encore interdit de conduire un véhicule ! N'est-ce pas alors ce genre de dispositions discriminatoires envers les femmes qui justifie aujourd'hui l'argument principal alimentant dans le monde occidental une vision plutôt rétrograde de la religion musulmane ?

Tandis que l'on évoque aujourd'hui de plus en plus dans les milieux intellectuels musulmans la nécessité de faire la part entre le contenu des textes sacrés, soit la partie divine de la Tradition, et l'œuvre herméneutique des ulémas, soit sa part humaine, ne faut-il pas se demander ici si l'image particulièrement rétrograde qui est de nos jours donnée du genre féminin dans la culture islamique résulte du énoncé de la Révélation ? Ou ne peut-on pas plutôt supposer – ainsi que nous le faisons – que cette image résulte davantage de l'œuvre théologique des savants de l'islam ? C'est à cette question d'actualité cuisante que nous tenterons d'apporter un début de réponse dans cette réflexion au moyen d'une rapide incursion dans le statut social de la femme musulmane aux premiers siècles de l'islam (VII^e-VIII^e apr. J.-C.).

I. La femme musulmane à l'aube de l'islam (VII^e apr. J.-C.) :

Pour comprendre certaines dispositions du droit islamique relatives à la famille en général et à la femme en particulier, nous devons nous arrêter un instant sur la condition de la famille arabe avant l'avènement de l'islam.

Signalons tout d'abord que la polygamie était chose courante en Arabie : le chroniqueur al-Tirmidhî (824-892) nous apprend que le jour où un certain Ghaylan Ibn Salma se convertit à l'islam, ce dernier était marié à dix femmes¹ !

Bien entendu, aucune femme ne pouvait se marier sans l'autorisation de son tuteur, *al-wali* : exception faite des femmes déjà mariées ou qui avaient eu l'occasion d'enfanter, seul le père, l'oncle ou le frère avait le droit d'accepter ou de refuser de marier sa protégée. D'un autre côté, si le tuteur acceptait le mariage en consentant à recevoir la famille du prétendant, les parties s'entendaient sur le prix de la dot, *al-nâdjifa*, considérée alors comme le « prix de vente » de la fille revenant au père ou au tuteur².

¹ AL-TIRMIDHÎ, *b.* 1128 & IBN HANBAL, *b.* 5404 & IBN MÂDJA, *b.* 1942 & ABÛ DÂWÛD, *b.* 1918.

² AL-TERMÂNÎNÎ, 1998, p. 149.

Pour ce qui est de l'héritage de la femme à l'époque préislamique, les droits de succession appartenaient tout naturellement uniquement aux hommes apparentés au défunt par lignée masculine (*'asaba*) ; « *seuls ceux qui combattent peuvent hériter* » disait-on alors.

Voilà en quelques lignes l'essentiel de l'état des lieux du statut féminin dans la société préislamique telle que trouvée par le Prophète de l'islam. Devait-on alors s'attendre à ce que la Charia abolisse en entier les règles ancestrales du droit coutumier antéislamique ? Ou bien allait-elle prendre en considération ces habitudes pour ne pas heurter de front les mentalités de l'époque ?

II. La femme musulmane au temps de la Prophétie (614-632) :

Des études récentes¹ ont pu démontrer que dans le domaine matrimonial, la loi islamique ne tendait pas à imposer structure légale abrogeant entièrement le droit coutumier antéislamique, mais autorisa le maintien de certains usages nécessaires pour le maintien de l'ordre public tout en œuvrant à améliorer la condition des femmes.

Illustrons ce propos par l'exemple du tutorat : bien que la Charia ait confirmé l'accord du tuteur de la mariée pour la validité du mariage, celle-ci allait cependant grandement réduire son autorité : « *La femme est plus apte de disposer de sa personne que son tuteur* »², disait le Prophète à ses fidèles ; au sens où le tuteur n'a désormais plus le droit de contraindre la fille au mariage et encore moins l'empêcher d'épouser qui elle désire³. Le chroniqueur al-Bukhârî (809-869) rapporte à ce propos à récit édifiant :

¹ C.f Toualbi Issam, « Le Droit islamique face aux enjeux du temps historique : Réflexion sur l'aptitude de la Charia à s'adapter aux exigences modernes du droit », *Revue Jurisdoctoria*, Paris I-Panthéon Sorbonne, n°3, octobre 2009.

² MUSLIM, op.cit, h. 2553 & IBN HANBAL, op.cit, h. 3292.

³ Il convient ici de rappeler que l'exigence du tuteur pour la validité du mariage ne fait pas l'unanimité des juristes musulmans ; tandis que l'école malékite considère l'accord du tuteur comme une condition au mariage, l'école hanafite déclare le mariage sans l'accord du tuteur valable. L'école Zâhirite préfère distinguer entre la femme déjà mariée et la jeune pucelle : l'accord du tuteur n'est exigé que pour le mariage de la jeune pucelle.

Une femme appelée Khansâ' vint un jour voir le Prophète pour lui dire : « Avant l'islam, mon père m'avait forcée à me marier avec un homme que je n'aimais pas, qu'en pensez-vous ? ». « Non ! lui répondit-il, ton père n'avait pas le droit d'agir ainsi ; si tu le désires, je peux annuler ton mariage (*faskh*) ». « Non ! reprit-elle, je vous ai posé cette question afin que les femmes sachent que leur tuteur n'a pas le droit de les marier de force¹. (al-Bukhârî, h. 5138).

La dot n'allait pas tarder, elle aussi, à être intégrée dans le droit islamique mais cette fois-ci à l'avantage de la femme. Et alors même que la dot représentait dans le droit coutumier antéislamique comme on vient de le voir le prix de la vente de la mariée en revenant à son père ou à son tuteur, le Coran exigera qu'elle soit présentée à la mariée et non plus à son tuteur². L'orientaliste N. Coulson (1964) explique cette nouvelle disposition comme suit :

L'effet de cette loi coranique simple est donc de transférer la femme de la position d'objet de vente à celle de partie contractante qui, en échange de l'octroi du droit d'union sexuelle avec elle, acquiert le droit de recevoir la considération qu'apporte la dot. Elle a maintenant une autorité légale qu'elle ne possédait pas auparavant³.

Il n'en va d'ailleurs pas autrement pour la polygamie : en admettant que cette institution était solidement ancrée dans les mœurs du moment et jouait un rôle social important en présentant l'avantage de mettre à l'abri de la prostitution les femmes non-mariées, le Prophète n'envisagea pas de l'abolir. Mais il se contenta plutôt de lui ériger un statut juridique garantissant les droits des épouses. Parmi les points les plus importants de cette réforme, nous pouvons citer le fait de limiter les épouses à quatre, d'imposer le devoir d'équité entre elles, et d'exiger l'accord de la première épouse⁴.

¹ AL-BUKHÂRÎ, op.cit, h. 5138.

² « Donnez aux femmes des douaires à titre de don nuptial » (Coran s4 v4).

³ COULSON Noel, *A history of islamic law*, Edinburg University Press, 1964. T.F : *Histoire du droit islamique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 16.

⁴ Le chroniqueur al-Bukhârî (809-869) rapporte qu'Ali, l'époux de Fatima fille du Prophète, décida un jour d'épouser une seconde femme. Fatima alla aussitôt exprimer sa colère auprès de son père. Après l'avoir entendu, le Prophète demanda

Compte tenu des conditions désormais requises par le droit musulman à la pratique de la polygamie, il devenait pour le moins difficile de s'y adonner. En réalité, il semble que la rigueur de ces conditionnalités s'apparente à une pédagogie de dissuasion sous une forme implicite ; au reste, le Coran confirme bien cette idée : *« Épousez deux, trois ou quatre femmes parmi celles que vous trouverez agréables. Si vous craignez de ne pas être équitables [envers elles], n'en épousez qu'une seule »* (Coran s04 v03).

Pour ce qui est enfin des successions et qui sont aujourd'hui sujettes à de sérieuses polémiques au sein même des sociétés musulmanes du fait de leur inégalité dans la répartition des parts entre hommes et femmes, il faut rappeler que le premier verset coranique relatif à la question de l'héritage visait à abolir la coutume qui considérait la femme comme objet d'héritage : *« Ô vous qui croyez ! Il n'est pas licite pour vous de vous constituer héritiers des femmes contre leur gré ! »* (Coran s04, v19). Le second verset qui aura à traiter de l'héritage introduit la notion de testament (*wasiyya*) comme devoir religieux : *« Il vous est prescrit [ceci] : lorsque l'un d'entre vous est sur le point de mourir, s'il laisse un bien, il est tenu d'établir un testament en faveur de ses père et mère et des plus proches des siens conformément à l'usage. C'est une obligation pour ceux qui craignent Dieu »* (Coran s02 v180). Ce verset rompait alors avec la coutume arabe puisqu'il transporte la femme, et pour la première fois, de sa position d'objet d'héritage à une possible héritière en tant que mère.

D'autres versets viendront ensuite introduire comme héritières l'épouse, la fille, les sœurs germaines, les sœurs consanguines et utérines. En d'autres termes, sur les neufs parents ayant droit, six

à Ali de choisir entre sa fille et la femme qu'il songeait à épouser, ce dernier renonça alors à son idée (*b.* 2896). Malheureusement, les futurs juristes musulmans feront tôt de déclarer que ce hadith est un précepte réservé à la fille du Prophète à l'exception de toute autre. Ce qui exempt les hommes de devoir solliciter l'autorisation de leurs épouses pour se marier.

sont désormais des femmes. L'inégalité des parts entre le fils et la fille du défunt serait alors en partie justifiée par la configuration patriarcale de la famille arabo-musulmane et non pas par la nature propre à la femme ; au sens où la part des six femmes dans leur totalité ne saurait être supérieure à celle des hommes. Le Coran argumente aussi cette inégalité par le droit des femmes à la dot de la part du nouvel époux, et à la pension familiale qui incombe au père ou au frère de celle-ci. Cette idée se trouve confirmée par le récit qui rapporte qu'après l'annonce de la répartition islamique des legs, un groupe de femmes dont Umm Salama (580-680), l'épouse du Prophète, s'était permis de protester à l'endroit du caractère discriminatoire du partage¹ ; c'est alors que le Messenger d'Allah reçut la révélation suivante: « *[les femmes ont une part moindre à celle des hommes car] les hommes gèrent les affaires des femmes [...] et en raison des dépenses qu'ils prélèvent sur leurs biens [dots, logis, pension familiale...]* » (Coran s 4 v34). Il apparaît alors clairement que l'inégalité sexuelle dans les successions en islam ne tient pas de considérations misogynes de la part de la Charia comme on a souvent tendance à le penser. Cette idée s'avère d'autant plus vraie que nous savons que dans certaines situations, le Coran énonce pour la mère du défunt une part équivalente voire parfois même supérieure à celle du père. Il en va ainsi par exemple dans le cas où le défunt n'aurait pas de descendance, il revient alors à la mère le tiers du legs alors même que le père ne reçoit que le sixième.

Au terme de ce bref aperçu sur les principales institutions musulmanes relatives au statut féminin, on pourra que celles-ci visaient essentiellement à améliorer la condition féminine. Ce souci récurrent de la révélation islamique à faire évoluer le statut de la femme amènera certains chercheurs tels que Louis Millot (1973) à aller jusqu'à qualifier le Prophète de l'islam de « féministe ». L'auteur écrit à ce propos :

¹ AL-SAN'ĀNĪ (743-827), 1986, s. IV, v. 34.

Mahomet n'en est pas moins féministe. Il prend grand soin de l'institution matrimoniale, à laquelle le Coran consacre de nombreux versets, précisant les droits et obligations réciproques des époux, adoucissant la rigueur de la puissance maritale et consacrant le droit d'héritage de la femme¹.

Ajoutons qu'en sus de cette série de préceptes légaux favorables à l'amélioration de la condition féminine, le Messager d'Allah portait une attention toute particulière à l'instruction des croyantes et à leur émancipation par la vie active ; n'était-il pas allé jusqu'à accorder l'amnistie aux prisonniers de guerre en contrepartie de l'instruction des jeunes musulmanes ? Lui-même disait à cet égard qu'« *apprendre est un devoir pour tout musulman et pour toute musulmane* »². L'un des compagnons du Prophète, Djâbir al-Ansârî (m.696), raconte qu'après son divorce, sa tante voulut travailler dans une palmeraie à elle se situant aux alentours de sa maison. En l'apercevant dehors, un homme l'apostropha violemment et lui commanda de ne plus sortir de chez elle. Cette femme alla aussitôt demander au Prophète si cet homme eu raison d'agir ainsi : « *Non ! Lui répondit le Prophète. Travailles dans ta palmeraie ! Peut être aideras-tu tes semblables [en leur donnant en aumône une part la récolte]* »³.

L'agriculture ne fut bien évidemment pas le seul domaine social dans lequel les femmes musulmanes s'étaient professionnellement impliquées au temps de la Prophétie. Il en fut de même voir plus avec le commerce, en particulier celui de la cosmétique ou cet « art d'embellir les choses » comme on l'appelait autrefois ; on ne citera ici que l'exemple de Hawlâ' al 'Attara « la vendeuse de parfum » comme on la surnommait et auprès de laquelle le Prophète lui-même se fournissait en musc⁴. D'autres femmes préféraient tenter leur chance dans le commerce de proximité à l'image de Umm Mundhir bint

¹ MILLOT Louis, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1970, p. 38.

² IBN MÂDJA, op.cit, *h.* 220.

³ MUSLIM, op.cit, *h.* 2735 & IBN HANBAL, op.cit, *h.* 1483 & IBN MÂDJA, op.cit, *h.* 2024.

⁴ IBN AL ATHÎR Abû al Hasan (1160-1232), *Le lion de la foret dans la connaissance des Compagnons (Asad al-ghâba fî ma'rifât ahwâl al sahâba)*, Dar al Kutub al Ilmiyya, Beyrouth, 1994, t. V, p. 432.

Qays qui, rapporte-t-on, tenait une boutique de dattes au marché de 'Ukâz¹, ou de Rabtat bint Abdullah al-thaqafiyya qui possédait une boutique de textile. D'autres optèrent pour la restauration comme ce fut le cas de 'Âtika bint Khaled al-Khuzâ'iyya qui prit l'initiative de dresser, aux abords de la Kaaba, une *khayma* (tente) dans laquelle les fidèles, une fois la prière terminée, pouvaient trouver des repas tout chauds ; l'historien Ibn al-Athîr (1160-1232) rapporte que cette *khayma* eut l'honneur de recevoir la visite du Prophète en personne qui vint y déjeuner avec son fidèle compagnon Abû Baker².

Rappelons que le Prophète alla jusqu'à autoriser les croyantes à participer aux premières batailles en tant que soldats, comme ce fut le cas de Umm Umâra dont le Messager d'Allah lui-même vantait les mérites en répétant : « *A chaque fois que je tournais à droite ou à gauche [pendant la bataille], je la trouvais en train de combattre !* »³ Ceci dit, il faut savoir que les femmes prenaient le plus souvent part aux campagnes militaires du Prophète en tant que soignantes au point qu'à la longue la médecine devint l'apanage du genre féminin ! Les chroniques rapportent à ce propos qu'une certaine Rufîda al-Ansâriyya, réputée pour l'ampleur de ses connaissances médicales, eut l'idée de dresser une tante aux abords de la Mosquée de Médine en guise de clinique baptisée *Iyyadat rufîda* « la clinique de Rufîda ». « *Conduisez-le à tente de Rufîda !* » disait le Prophète lorsqu'on amenait à lui une personne nécessitant des soins.

Ajoutons enfin que le Prophète n'hésita pas à impliquer la femme dans la vie politique de la cité par son intégration à la *bay'a* ou « serment d'allégeance ». Le Coran stipule clairement à ce sujet à travers cette injonction au Prophète : « *Lorsque les croyantes viennent te prêter serment d'allégeance [...] prends-en acte et implore le pardon d'Allah en leur faveur* » (Coran s 60 v 12).

¹ IBN SAAD Mohammed (784-845), *Les grandes biographies (Al-tabakât al-kubra)*, texte présenté et annoté par E. Dreusent & B. Meteukh, Ed Linden, 1901.

² IBN AL ATHÎR Abû al Hasan, *op.cit.*

³ AL-'ASQALÂNÎ Ibn Hadjar (1371-1448), *La finalité dans la distinction des Compagnons (Al-Isâba fî tamyiz al-sahâba)*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1994, t. IV.

C'est sans doute au regard de ces dispositions particulières que le Cheikh Khaled Bentounès (2006) écrit à juste titre que « le Prophète n'a nullement relégué les femmes dans des tâches subalternes ou empêché celles-ci de s'épanouir et de jouer un rôle actif dans la société »¹. Mais est-ce que cette attitude de grande tolérance envers le genre féminin allait se poursuivre après le décès du Prophète en 632 ?

III. La femme aux premiers siècles de l'islam (VII^e-VIII^e siècle) :

On aurait pu s'attendre à voir les anciens réflexes misogynes de la période antéislamique ressurgir au lendemain du départ du Prophète. Mais il semble qu'il en fut tout autrement. Loin d'abandonner les privilèges dont la nouvelle religion les avait gratifiées, les premières musulmanes allaient continuer, bien après le décès de leur maître, à se distinguer à l'intérieur de la communauté des Croyants voire même à s'attirer le respect de l'élite savante. Ce fut, entre autres, le cas d'Aïcha (614-768), l'épouse du Prophète : celle-ci n'était-elle pas parvenue à lever, à elle seule, une armée de plus de dix mille hommes pour conquérir la ville de Kûfa en 656 ? De même qu'elle était publiquement reconnue comme l'un des plus grands docteurs de son temps, au point que le calife Uthman (644-656) lui-même l'avait sollicitée en qualité de conseillère particulière. Parlant d'Aïcha avec beaucoup de déférence, Abû Musa al-Ach'arî (m.672), l'un des plus illustres compagnons du Prophète, avouait : « *A chaque fois que nous, Compagnons de Mohammed, avions du mal à résoudre une question religieuse, nous allions trouver la solution auprès d'Aïcha* »². Il en fut de même pour Hafsa (606-665), la fille du calife Umar (634-644), qui avait été chargée par les érudits musulmans de conserver le premier codex coranique pour les futures copistes du Coran.

Il existe aussi plusieurs chroniques datant du VIII^e siècle faisant mention de femmes célèbres par leurs dévotions et leurs

¹ BENTOUNÈS, 2006, p. 202.

² IBN AL-DJÛZÎ (1114-1200), 1999.

connaissances doctrinales. Parmi celles-ci, on peut citer Rabî'a al-'Adawiyya (714-801) et le cas particulier de Fatima al-Nîsâbûriyya (m.762) que le grand théologien Ibn Mellûk (m. fin du IX^e siècle apr. J.-C.) n'hésitait pas à gratifier comme suit :

Je n'ai jamais vu une personne plus imposante qu'une femme appelée Fatima al-Nîsâbûriyya. Je l'ai rencontrée pour la première fois à la Mecque lorsqu'elle prodiguait un cours d'exégèse coranique en public. Je fus tellement surpris en entendant ses paroles que je demandai à Dhû al-Nûn (796-859) de me renseigner sur elle. Il me répondit que cette femme était une sainte de Dieu et son professeur¹.

Il va de soi qu'une telle apologie en direction d'une femme aurait du mal à se concevoir aujourd'hui dans les milieux religieux musulmans ! Dans sa chronique, l'historien marocain Mohammed al-Fâsî (1373-1428) fait mention de plus de deux cent cinquante femmes qui furent aux premières années de l'islam autorisées à enseigner et à prodiguer des conseils juridiques en public², parmi lesquelles une certaine Mukha, dont les thèses juridiques laissaient le juriconsulte Ibn Hanbal (780-855) plein d'admiration, ou Rabî'a bint Ismaïl dont les assemblées étaient rehaussées par la présence de l'imam al-Châfi'î (767-820) lui-même.

Bien entendu, le domaine intellectuel n'était pas le seul aspect de la vie social dans lequel la femme musulmane était profondément engagée aux premiers siècles de l'islam. Comme ce fut le cas au temps de la Prophétie, bon nombre de femmes exerçaient des activités commerciales ; les chroniques rapportent que le Trésor public (*bayt mâl al-muslimîn*) avait instauré un système de prêt au profit de ces femmes qui désiraient initier des projets d'affaires, une

¹ AL-SILMÎ Abû Abderrahmane (936-1021), *Le Mémorial des femmes ascètes soufies (Dhikr al-Nisa' al-muta'abbidât al-sûfiyya)*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2003, chap. *Fatima al-Nîsâbûriyya*.

² AL-FÂSÎ Mohammed (1373-1428), *Le serment précieux dans l'histoire du Saint-pays (Al-'aqd al-thamin fi tarikh al-balad al-amin)*, Beyrouth, Dar al-Kûtûb al-'Ilmiya, 1998.

sorte de « prêt à intérêt zéro ». L'une des premières croyantes à avoir bénéficié de ce système d'aide fut la très charismatique Hind bint 'Ataba à laquelle le calife Umar octroya un prêt de quatre milles dinars qu'elle finit par rembourser au terme d'une vente fructueuse. Les femmes étaient ainsi tellement impliquées dans la vie mercantile de la cité musulmane que certains marchés tels que *Sûq al-Ghazal* ou *Sûq al-Kettân* finirent tout bonnement par se féminiser ; le célèbre voyageur Ibn Battuta (1304-1368) n'a pas manqué, dans sa *rihla à Médine*, de signaler cette main mise des femmes sur le commerce arabe lorsqu'il rapporte : « J'ai eu l'occasion d'apercevoir ces femmes au marché ; elles se déplacent sur des charrues précédés par une cohorte de servants trainant le bétail et portant les produits laitiers »¹. Conscient de cette situation, le calife Umar alla jusqu'à confier à une femme, al-Chifâ bint Abdullah al-Qoraychiyya, la gestion du grand marché de Médine sur lequel, rappelons-le, reposait la vie économique de la cité !

La représentation du statut féminin au sein du Califat omeyyade de Cordoue (756-929) n'était pas moins libérale qu'en Orient. Au-delà de l'instruction des filles qui allait de soi en Espagne islamique, on sait que les femmes andalouses étaient profondément engagées dans la vie active de la cité. Celles-ci s'étaient, entre autres, octroyé le monopole de la papeterie et de la transcription des manuscrits. Dans le faubourg de Cordoue, par exemple, les chroniques font mention de plus de cent soixante-dix femmes à s'être spécialisées dans la transcription de livres. Il est aussi dit qu'un célèbre copiste du nom de Fatima a joué un rôle essentiel dans la sauvegarde et la transcription du patrimoine philosophique grec traduit en langue arabe. Le calife al-Hakam (915- 976) s'enorgueillit même d'avoir une femme érudite pour secrétaire particulière répondant au nom de Lubna. La femme andalouse avait également imposé son hégémonie

¹ IBN BATTÛTA Abû Abdullah (1304-1368), *Le voyage d'Ibn Battûta (Rihlat ibn Battûta)*, Beyrouth, Dar Sadir, 2001.

sur la médecine et la gestion sanitaire : les sources mentionnent qu'après le décès du célèbre médecin Ibn Zuhr / Avenzoar en 1162, c'est sa descendance féminine qui prit le relais à Séville, ses deux filles tout d'abord, puis sa petite fille Umm al 'Alâ' ; de son côté, l'historien 'Udhâraâ al-Marrakchî (m. 1295) rapporte qu'il se trouvait en son époque à Cordoue près de 800 hammams, 300 étaient gérés par de femmes !

Terminons ce panorama d'ensemble sur l'implication des femmes dans la vie sociale de l'islam médiéval par un exemple d'engagement féminin dans le domaine éducatif: la construction au IX^e siècle à Fès par Fatima al-Fihriyya (m. 878) de la grande mosquée d'al-Qaraouiin, l'une des plus prestigieuses universités du Maghreb aux côtés de la Zitouna et qui n'eut pas moins comme étudiants l'illustre Sidi Boumediène (1126-1197), le grand philosophe Ibn Rochd / Averroès (1126-1198) et l'historien et fondateur de la sociologie Ibn Khaldoun (1332-1406).

* * *

Si les exemples précédents - que nos systèmes éducatifs auraient par ailleurs tout à gagner à intégrer dans leurs manuels - montrent amplement qu'aux premières années de l'islam, aucune barrière sociale ou juridique n'entravait l'épanouissement des femmes, se pose alors la question de savoir quelles sont les raisons historiques qui allaient conduire à la dévalorisation sociale du genre féminin dans les sociétés musulmanes contemporaines ?

Malgré les nombreux efforts déployés par le Prophète et les premiers califes en vue d'améliorer la condition de la femme arabe, il faut toutefois admettre que certains fidèles ne tarderont pas, aussitôt le Prophète disparu, à imaginer moult stratagèmes pour restreindre les libertés grandissantes dont bénéficiaient de son vivant la femme musulmane. La hantise des hommes portaient généralement sur les dangers qu'une telle liberté pouvait induire sur l'économie traditionnelle des rapports masculins-féminins et, par delà, sur les

structures sociales traditionnelles menacées d'implosion. C'est ainsi que certains théologiens n'hésiteront pas à dénaturer l'énoncé des textes sacrés par des interprétations fallacieuses aux fins de minorer le statut de la femme.

Illustrons ce propos par un exemple concret: le Prophète disait clairement : « *la femme est plus apte à disposer de sa personne que son tuteur [quant au choix de son futur époux]* »¹ ; était-il alors prévisible que ce hadith puisse être contourné pour imposer le mariage forcé des jeunes musulmanes ? Aussi incroyable que cela puisse paraître aujourd'hui, il faut reconnaître que l'appareil judiciaire arabe dont le conservatisme coutumier était bien connu, réussit assez rapidement, en l'absence du Prophète, à réhabiliter l'imposition du mariage forcé pour la fille. Afin de parvenir à leurs fins, certains juristes déclarèrent tout simplement que le hadith du Prophète concernant la liberté de choix du conjoint pour la fille ne s'adressait qu'aux femmes déjà mariées une première fois pour n'être plus vierges en seconde noces (*al-thayyib*), au sens où le père de famille peut contraindre sa jeune pucelle au mariage ; d'autres préférèrent considérer l'accord de la femme mentionné dans le hadith comme « souhaitable » (*mustahib*), et donc pas « obligatoire » (*wâdjib*), ce qui confère, là aussi, au père le droit de marier d'autorité sa fille encore mineure. On voit comment une lecture subversive des textes sacrés peut faire écarter le dogme de sa vocation originelle !

Non loin de se suffire de réduire l'implication de la femme musulmane dans la vie active en lui imposant le mariage forcé, certains ulémas poussèrent la misogynie plus loin: interdire tout simplement aux femmes de quitter leurs demeures ! Mais comment allaient-ils pouvoir s'y prendre lorsqu'on n'ignore pas la prééminence légale d'une multitude de traditions dans lesquelles le Prophète autorise clairement les femmes à quitter leurs foyers ? Un hadith ne dit-il pas sous forme d'un impératif catégorique: « *N'interdisez pas à*

¹ MUSLIM, *b.* 2553 & IBN HANBAL, *b.* 3292.

vos femmes de se rendre à la mosquée même la nuit ! »¹ ? Il n'empêche ! La majorité des juristes s'évertueront, là aussi, à trouver la parade en prétendant tout simplement que ce texte ne concerne que les femmes ayant vécu à l'époque du Prophète et dont la vertu était exempte de reproche ; ce temps « étant révolu » (*ikhtilâf al-'asr*) et les mœurs sociales s'étant dégradées, le Prophète Mohammed - disaient-ils - aurait sans doute pris fait et cause de cette nouvelle situation pour restreindre la liberté des femmes musulmanes.

Tel fut donc l'un des subterfuges au moyen desquels des ulémas particulièrement misogynes, trouvèrent la parade pour imposer aux femmes un véritable « barricadement » social. La claustration de celle-ci voulue par les exégètes se concrétisera d'ailleurs en l'an 1013 lorsque le gouverneur d'Égypte, al-Hakim (985-1021), émettra un décret interdisant aux femmes de quitter leurs demeures. On poussera la supercherie plus loin encore en intimant l'ordre aux cordonniers de ne plus confectionner de chaussures féminines !

Voilà résumé en quelques lignes l'histoire de la dégradation progressive de la condition féminine dans les sociétés musulmanes. Mais ainsi qu'il en fut pour bien d'autres domaines du droit musulman, l'ensemble des sentences précédentes allait, avec le temps, se sacraliser à un point tel que les futures générations musulmanes les assimileront à des directives divines stricto sensu. Ayant acquis la même autorité religieuse que celle de la Loi révélée, ces *fatwas* ont ainsi pu longtemps régenter le statut de la femme et continuent, aujourd'hui encore, à donner de la culture islamique une image ô combien négative dans son rapport au féminin.

¹ MUSLIM, op.cit, *h.* 675.

Femme, le plus noble des mots

Houria ABDELOUAHED

Maître de Conférences à l'Université Paris VII

Le poète, chantre du féminin

« Certaine nuit, raconte Ibn Arabi, j'étais en train d'accomplir les circumambulations rituelles autour de la *Ka'ba*. Soudain me vinrent à l'esprit quelques vers : *Ah ! Connaître s'ils savent quel cœur, ils ont possédé ! Comme mon cœur voudrait savoir quels sentiers de montagnes, ils ont pris ? Les fidèles d'amour restent perplexes dans l'amour et sont bien embarrassés. À peine les avais-je récités que je sentis sur mon épaule le contact d'une main plus douce que la soie. Je me retournai et me trouvai en présence d'une jeune fille, une princesse d'entre les filles des Grecs. Jamais je n'avais vu une femme au plus beau visage, au parler plus suave, au cœur plus tendre, aux idées plus spirituelles (...)* Elle surpassait les gens de son temps en finesse d'esprit et en culture, en beauté et en savoir ».

C'est ainsi que débute le *dîwân* (recueil de poésie) d'Ibn Arabi *Turjumân al-aswâq* (*L'interprète des ardents désirs*). Lequel *dîwân* est dédié à une femme : Nizâm, *Harmonia* qui fut pour lui ce qu'était Béatrice pour Dante : « Je la pris comme type d'inspiration des poèmes que contient le présent livre et qui sont des poèmes d'amour (...) Quelque soit le nom que j'utilise dans cet ouvrage, c'est à elle que je fais allusion. Quelque demeure que je chante l'élégie, c'est à sa demeure que je pense. Mais il y a plus. Dans les vers que j'ai composés, je ne cesse de faire allusion aux inspirations divines. Cela parce que les choses du monde invisible ont pour moi plus d'attrait et que cette jeune fille saisissait parfaitement ce à quoi je faisais allusion ».

Première et dernière, apparente et cachée, la jeune étrangère est la source et le destinataire du *diwân*. « Je la pris comme type d'inspiration des poèmes d'amour composés de phrases élégantes et douces, bien que je n'aie pu réussir à y exprimer même une partie de l'émotion que mon âme éprouvait et que la fréquentation de cette jeune fille éveillait dans mon cœur ».

Ne vient-elle pas l'arracher au doute qui le hantait ? « Qu'as-tu dit ?, interroge-t-elle : "Les fidèles d'amour restent perplexes dans l'amour et bien embarrassés ». « Comment reste-t-il au fidèle d'amour un surplus où hésite encore sa perplexité, alors que l'adoration d'amour a pour condition propre d'investir en totalité ? Elle assoupit les sens, ravit les intelligences, abolit les pensées. Alors où est la perplexité dans laquelle demeurer ? » « L'amoureux soutiendra que Toi et moi ne font qu'un » dira plus tard Freud lorsqu'il écrira sur les frontières du moi et leur confusion dans l'expérience amoureuse.

Les poètes ou les philosophes, de Socrate aux modernes, ont toujours rendu hommage au féminin et à la femme. Socrate qui, dans le *Banquet*, souhaitant effacer les propos blasphématoire tenus dans le *Phèdre*, cèdera la parole à Diotime, l'étrangère de Mantinée, qui sera plus éloquente, plus platonicienne que le Socrate du *Phèdre*. Diotime nous dira que le manque est un trait constitutif d'Eros car il est fils de *Penia*. Fils d'Expédient, il crée le moyen pour y parvenir. Conçu en son sommeil, il sera rapport d'être à manque. C'est dans le discours de Diotime que l'eau douce d'une parole non blasphématoire dessinera, au lieu d'un amour-possession (Le *Phèdre*), un amour-union. L'objet manquant, Diotime l'atteint en s'unissant. Éros sera vertical. De la beauté visible et sensible qui se trouve dans le corps, on s'élève vers la beauté de l'âme vertueuse qui se hisse jusqu'à atteindre la beauté transcendante qui est le principe de toutes les beautés.

Cette spiritualité de la femme qui occupera le devant de la scène dans le Banquet, sera au centre de la pensée d'Ibn Arabi lorsqu'il reprendra le récit coranique sur Le trône de Bilqîs.

Le savoir au féminin

Elle régnait sur Saba et elle avait un trône « *‘azîm* » (magnifique ou immense). Lorsque Salomon exprima son désir de plier la reine et de posséder le trône, un génie dit cette phrase qui restera mémorable : « *Je te l'apporterai avant que ton regard n'ait eu le temps de revenir sur toi* » (Cor. 27:38-40). À l'instant même, Salomon voit le trône devant lui. Le texte théologique retiendra le triomphe de Salomon (l'homme qui prône la religion de l'Un) sur Bilqîs (la femme païenne). Mais c'est vers une autre contrée que nous invite le texte d'Ibn Arabi.

Bien que disparaissant du pays de Saba pour apparaître devant Salomon, écrit-il, le trône n'effectua aucun parcours terrestre. L'instant de la disparition est l'instant même de l'apparition. Nul déplacement, mais « une création nouvelle » car la disparition du pays de Saba et l'apparition devant Salomon était due au « renouvellement de la création par chaque souffle ». Phrase qui rompt avec toutes les explications anthropomorphiques des exégètes et théologiens pour inscrire le transfert du trône dans le champ du langage et le déploiement de l'acte de nomination, ouvrant ainsi sur une « métapsychologie du souffle ». Lequel souffle est *munâsib li 'unsur al-hawâ'*, l'équivalent de l'élément air. Il est « franchissement du silence de l'air parlant ». Se saisissant du verset: « *Chaque jour, Il est dans une forme nouvelle* » (Cor. 50:15), Ibn Arabi écrit : *al-yawm huwa an-nafas*, le jour est l'équivalent du souffle. Un souffle qui trace l'image du mot. À chaque souffle, il revêt une forme (langagière) nouvelle.

Devant le triomphe d'une possession phallique, la femme dit : « *C'est comme si c'était lui* » (Cor. 27:42). Bilqîs définit, ainsi, la parole comme « ouverte sur sa respiration ». Les images viennent et disparaissent dans l'air de la parole. Images évanescentes, se

dessinant et s'effaçant au gré de l'air de la parole, deviennent œuvre de nomination. La phrase de Platon dans le *Cratyle* : « L'image c'est ici le nom », fait résonance chez Ibn Arabi qui écrit : « L'image n'est autre que le nom. »

Dans le matériau invisible (l'air phonique) sera taillée une image qui est un nom : « astre, homme ou encore cheval », dira l'Émir Abdel-Kader dans *Mawâqif*. « Le tournant du souffle » (Paul Celan) dessine l'image au gré d'un « sois ! » qui rend la création récurrente, éternellement permanente, nouvelle, co-naissante « à un perpétuel départ » (Henri Maldiney) qui n'est autre que celle de la langue dans l'acte de nomination. Ce qui brise la représentation statique d'une création qui débiterait par un commencement et qui serait maintenant achevée.

Le trône apparaît sur un fond d'apparition et de disparition, de visibilité et d'invisibilité, de présence et d'absence. Ce trône qui fut là-bas et qui vient ici est capacité de mémoire. Le « comme si s'était lui » est parole restituant une mémoire à l'image. Et la subtilité de la femme lui fera dire que le devenir visible de ce qui (re)vient, dans l'action de nommer, est de l'ordre de la ressemblance. « *De même que nous avons procédé à la première création, nous la recommençons* » (Cor. 21:104). De la même façon qu'Adam est né sans père, Jésus également. Pourquoi cette nécessité de recommencer ? L'image est-elle cyclique ? S'agit-il de la répétition du même ?

Afin de répondre à la question de l'identique et du différent, du même et du semblable, Ibn Arabi reprend la formule de Bilqîs : « Elle (Bilqîs) eut raison en disant : c'est comme si c'était lui » si l'on considère ce que nous avons dit sur le renouvellement incessant de la création en des formes semblables ». Chaque présent est-il unique, irréversiblement unique. Chaque maintenant est-il différent de tout autre. Les formes qui viennent car portées par le souffle disparaissent avec l'air. Il ne peut y avoir de répétition que du semblable et non de l'identique. « C'est comme si c'était lui » car ce qui vient à se nommer n'est pas identique à ce qui a disparu. Il n'y a que la différence qui se répète, disait Gilles Deleuze.

Ce qui revient n'est jamais le recommencement du même. Si le présent est "scindé par la revenance d'un passé" (G. Didi-Huberman), ce qui revient, ce qui fait retour, n'est pas l'identique. « C'est comme si c'était lui », mais il n'est que son semblable. Ce qui revient, alors, c'est une image qui n'est jamais fixe, sans cesse mobile, sans cesse dans le mouvement. Et pourquoi l'image revient-elle ? Parce qu'elle est dotée d'une mémoire. C'est une image qui se souvient dans l'acte de parole. Alors, son passé d'image ne peut avoir lieu que dans son présent. Son passé est celui de la mémoire et du « mémorial du langage ». Si l'image au présent est une image qui se souvient dans le déploiement de la parole et de l'acte de nomination, le temps n'est pas celui d'une remémoration mais surtout d'une construction.

De même que le langage ne se limite pas à la forme symbolique parce qu'il plonge ses racines dans le pulsionnel et qu'il traîne avec lui « une histoire d'amour et de sexe » (Gilles Deleuze), l'image ne demeure pas dans les sphères de l'intellect car elle puise également dans l'opacité de la matière. Si Bilqîs nous invite à réfléchir sur le temps du langage, Marie, quant à elle, offre l'insigne mérite de réévaluer la question de l'image et son lien au corps, à la chair et au modèle maternel.

Ce que la mystique doit à la femme

Quiconque lit Ibn Arabi est saisi par la puissance métaphorique et fictionnelle qui traverse son œuvre. Quiconque le lit est déconcerté non seulement des foisonnements des thèmes, mais par la méthode, à savoir sa façon de déconstruire en permanence ce qu'il avait déjà esquissé, dessiné. Comme le mouvement de l'air lui-même. Sa pensée ne cesse d'être en mouvement. Aussi son texte défait-il toutes les lois de la linéarité.

La pensée akbarienne (d'Ibn Arabi) est immense. Mais ce chemin qui conduit jusqu'à l'élaboration d'une métapsychologie du souffle fut balisé par une femme Râbi'a, la femme des deux amours.

Lorsqu'on lui demanda : « Comment as-tu éprouvé *al-mahabba* ? », elle fit cette réponse : « Nulle distance entre l'amant et son Aimé. Parler, c'est parler par nostalgie, et la description [peut se faire d'] après une expérience gustative. Celui qui y a goûté, sait. Mais comment peux-tu décrire quelque chose alors que tu es, en Sa présence, absent ? » « Parler, suppose la nostalgie. » Elle sera, ainsi, au sein de la pensée musulmane, la première à dire que la représentation vient à la place d'une séparation. Que sa parole ait puisé dans la foi invite à cette question : y a-t-il un parler sans la foi ?

Rendant hommage à la femme, Ibn Arabi dira qu'elle « est le plus beau des miroirs pour réfléchir la splendeur divine », comme il dira dans ses *Futûhât* : « Tout lieu est vain s'il n'est pas féminin », et surtout : « L'humanité n'est pas la masculinité ».

Comment pourrait-il en être autrement ? La femme de la racine : *m.r.'.* donne *mir'ât* (miroir), *ru'ya* (vision), *ru'yâ* (rêve), *ra'y* (jugement), *ruwâ'* (beauté), *mr'a* (femme), *imru'un* (l'humain, une personne). La femme (*mar'a*) est le seul terme de la langue arabe qui ne se conjugue pas au pluriel. Elle demeure absolument singulière. Le dramaturge égyptien Tawfik al-Hakîm a superbement saisi cette singularité dans sa pièce *Shehrazade* :

- « Tu n'es qu'un grand coeur », dit le vizir.
- « Tu es un grand esprit », dit le roi.
- « Tu n'es qu'un joli corps », dit l'amant.

Mais qui a saisi Shehrazade ? Qui peut en parler ? Qui a pénétré son secret ? Qui a découvert son « énigme » (si l'on reprend le terme de Freud) ? Chacun ne voit que la forme de son désir. Avant la psychanalyse, Ibn Arabi écrit au sujet du Buisson ardent : « Si Moïse avait voulu autre chose (que du feu), il l'aurait vu en lui ».

Au sein du corpus poétique arabe, nul mieux que le poète préislamique n'a saisi ce sens suspendu qu'est la femme. « Les vestiges du campement de Khaoula sur les schistes de Tahmad Brillent tels les restes d'un tatouage sur le dos d'une main », écrit le poète préislamique Tarafa. Elle fut, n'est plus, demeure la trace.

Lorsqu'elle chante Éros ...

Socrate laisse parler le féminin en lui, Ibn Arabi célèbre sa jeune inspiratrice grecque, Tarafa nomme le lieu qui porte l'empreinte du féminin... Toutefois, c'est la voix de Sostrate ou celle d'Ibn Arabi ou de Tarafa que nous entendons. La femme nous parvient dans la parole de l'homme. Mais, qu'en est-il de sa parole à elle ? C'est-à-dire la mienne ? Comment a-t-elle chanté Eros ? Que dit-elle de son corps ? De son désir, de son plaisir ? Est-elle toujours aussi platonicienne ?

Relisant *Le Dîwân de la poésie arabe classique* que j'avais traduit avec Adonis, je fus frappée par la puissance du verbe chez la femme lorsqu'elle chante Eros. Enflammée, subversive, transgressive des codes sociaux, sa parole dit l'embrasement du corps, l'ardeur du désir et l'intensité du plaisir.

-I-

« Je jure que je n'ai jamais
rien goûté d'aussi savoureux que sa salive
Si l'on me demandait de choisir entre lui et mon père
je choisirais de ne point avoir de père, je le jure
Si après un somme je ne lui offre mon bras
comme oreiller, que ce bras soit paralysé » (Dâhiya Al-hilâliya).

-II-

« En cachette des habitants du quartier, nous passâmes la nuit
Deux robes parfumées nous abritaient
pendant la nuit contre la pluie et la fine rosée
À la règle de chasteté nous nous sommes soumis
mais assouvissions notre ardent désir avec des baisers » (Oum Daygham Al-balawiya).

-III-

« Quel crime commet une bédouine tourmentée
Par la douleur d'un éloignement ?
La nuit lorsqu'elle se rappelle l'eau de 'Udhayb
et la fraîcheur de ses pierres, elle est prise de nostalgie.
Elle a un gémissement à la tombée de la nuit et un autre
lorsque l'aube scintille.
Sans ces deux gémissements, folle elle deviendrait » (*A'râbiya*, Une bédouine).

L'histoire des Arabes commence à s'éclairer à partir du VI^e siècle, c'est-à-dire avec l'apparition de la poésie métrique. La langue arabe ne nous est pas parvenue par fragments, inachevée. Nous l'avons accueillie dans toute sa splendeur poétique. Comme si l'histoire des Arabes et l'apparition de la poésie métrique ne faisaient qu'un, comme si l'origine d'un peuple se confondait avec l'émergence de la poésie. L'Arabe, dit Djididi, est né poète. Il a « découvert, assimilé, développé à partir d'un moment donné de son histoire, la philosophie et les sciences des Grecs sans pour autant chercher à connaître leur tragédie, ce n'est pas parce qu'il ne vivait pas sous un firmament tragique, mais parce que son appréciation esthétique n'admettait pas ou presque qu'il y eut une poésie étrangère digne d'admiration. Ce qui revient à dire que s'il y avait un sentiment de supériorité, il devait être poétique ».

La poésie métrique connaîtra son apogée avec les *Mu'allaqât* (les Suspendues), écrite en lettres d'or et suspendues au sanctuaire de la *Ka'ba* de la Mecque, nommée l'Antique Maison et désignée mythiquement comme le point zéro de l'espace. Les pèlerins tournaient autour de la *Ka'ba* pour lire les *Mu'allaqât*. Le vertige naissait de la beauté de la rime et des tours accomplis autour du point zéro de l'espace. Fiers de leur poésie, les Arabes se sont conférés le litre de *Ahl al-lughâ*, « Gens de la langue ».

On peut en toute légitimité poser cette question : Comment se fait-il alors que, chez ces Gens de la langue, des poèmes dits par des femmes ne restent que des fragments ? Est-ce par ce que les poètes dans le Monde arabe devaient ne pas exprimer leur désir ?

La réponse est négative. Il est généralement admis que le premier thème à développer de l'ancienne *qasida* (poème) fut le *nasîb* (l'amour). Et J.C. Vadet écrit que le *nasîb* est né cinq siècles avant la *Cortezia* des Occidentaux. Imru'u al-Qays reste une référence :

« Que de femmes j'ai visitées la nuit, que de nourrices
j'ai détournées de leurs nourrissons aux amulettes
Derrière elle si ses pleurs fusaient, elle lui tendait le sein
Tandis que sous moi le bas de son corps s'offrait ».

Les manuels louent sa grandeur poétique. Ces manuels conservent soigneusement les noms des poètes qui ont bravé la morale religieuse ou l'interdit coranique. Nombreux sont les poètes subversifs qui peuplent les ouvrages de littérature et les manuels scolaires. On peut citer Omar ibn Abi Rabîa le libertin, Abû Nawwâs qui louait l'amour du vin et de l'éphèbe, Yazid qui immortalisa sa haine du Coran par des vers blasphématoires ou encore Rûmî qui attribua à Dieu les traits de Layla (la bien aimée)...

Autant les ouvrages de la littérature arabe conserve soigneusement, voire amoureuxment ces vers où l'homme donne libre cours à son fantasme, voire à son libertinage ou à son blasphème, autant les femmes ont été livrées à l'œuvre de l'effacement. Les noms des poétesses sont préservés à la condition qu'elles fussent mélancoliques comme Al-Khansâ'. La censure s'abat sur la femme dès qu'elle parle librement de son corps et de son désir. Ainsi, nos deux premières poétesses (dont nous avons cité les vers) sont nommées sans avoir droit à une notice biographique. La troisième dont la parole prolonge son gémissement, n'a même pas le privilège d'un nom. Parce qu'elle a bravé l'interdit, parce qu'elle a parlé de la nostalgie qu'elle éprouvait pour le bien aimé, parce qu'elle a dit l'intensité du plaisir, elle demeure sans nom et sans biographie. Une femme sans visage, une anonyme, une quelconque « bédouine ».

Sacrée théologie !

Les femmes rebelles existent bel et bien. Mais, des pans de leur histoire furent effacés lorsqu'ils n'ont pas été déformés. Plus elles sont libres, plus les historiens, sous le poids du théologique, s'acharnent à effacer leurs traces, ce qui équivaut à un meurtre. Car comment concevoir que la femme puisse prendre son envol et parler de son désir, du pulsatile de son corps dans une contrée où elle n'est instituée que comme objet à posséder ou champ à labourer ou bien une personne à battre.

Le grand commentateur Tabarî va établir une échelle dans cette taxinomie de la punition : d'abord les réprimandes, ensuite l'abandon avant de les frapper si elles persistent dans la désobéissance. À quoi ? À Dieu et à leurs maris, répond-il.

Et au fur et à mesure qu'on avance dans les commentaires, on est frappé par le plaidoyer pour un art « quantitatif de la souffrance » (expression de Michel Foucault). L'homme, dans cette taxinomie du châtement, adopte ce qu'il considère comme « la plus grande des humiliations », à savoir posséder la femme charnellement dans un mutisme voulu et absolu. Et Tabarî de continuer : « Persister à ne pas lui adresser la parole et la posséder, est très dur pour elle (*wa dhâlika ashaddu 'alayha*) ». Ou encore, l'homme la délaisse et refuse de partager sa couche jusqu'à ce qu'elle revienne vers lui, « soumise et fasse ce qu'il désire (*hattâ tarji'a ilâ mâ yuhibb*) », ou encore « jusqu'à ce qu'elle respecte l'impératif divin de se soumettre à vos droits » (il s'agit des droits de l'époux).

Dans les textes théologiques, le respect de l'homme devient un devoir divin et la loi divine se confond avec la loi de l'homme. Et le corps sera enfermé dans les méandres d'un pouvoir politique qui s'exalte et se renforce de l'injonction divine.

Recevant les privilèges que lui donne le Texte, l'historien s'appuyant sur les commentaires des hagiographes, a fabriqué une Histoire conforme à une politique du pouvoir voire du surpouvoir (si l'on fait nôtre cette expression de Foucault) et à un discours de domination dans un monde hiérarchisé recevant ses lois du ciel. Il a institué une suréminence masculine qui a fondé le politique sacré. Un sacré qui s'oppose à tout travail de pensée. Toute remise en cause équivaut à un blasphème. Les textes des hagiographes deviennent le Texte de la pensée politique et constitue le terreau conceptuel qui a permis l'exclusion de la femme de tous les dispositifs qui permettent une autonomie ou une émancipation ou une parole sur son désir, son corps ou sa chair.

Le culturel et ses répercussions sur le travail d'analyse

À l'orée du XXI^e siècle, encore dans certains pays, le mari jugeant de l'âme de sa compagne a le droit de la punir, sur décret divin. À ce moment, châtier devient un droit souverain qui peut transformer le pouvoir en «surpouvoir» (expression de M. Foucault) car la justice risque de s'effacer au profit des aléas de l'arbitraire. Et nos *fuqahâ'* ne cessent de multiplier les *fatwas* sur le démon qui ne cesse de harceler l'humain. Or, le démon n'est que la projection de cette part obscure de nous-mêmes. Et cette violence contre les femmes en dit long sur la non-acceptation de l'Autre en soi, le refus de la part féminine, opaque et énigmatique, que les hommes portent en eux. Violence qui signe l'échec de cette capacité de se transcender soi-même « afin d'assurer son unité véritable » (selon l'expression de R. Nelli).

Sophie de Mijolla-Mellor a raison d'écrire : « Le dispositif culturel qui fait de l'homme le demandeur en matière de sexualité épingle la femme dans une place où elle peut effectivement accepter ou refuser d'entendre sa demande » Mais ce propos demande à être nuancé dans un contexte où l'assujettissement de la femme est exigé par un texte divin et où toute contestation équivaut à un blasphème réactivant des angoisses archaïques (châtiments, culpabilité...), sans parler d'un contexte de la polygamie qui rend difficile le refus de la « demande » de l'homme.

La patiente me dit : « Que vaut une femme sans mari ? ». L'attrait du phallus est court-circuité par le statut social et anthropologique de la *mutallaqa*. Le vocable (*mutallaqa* ou *tâliq*) fait partie du vocabulaire bestiaire. Il se rapporte à une chamelle, débarrassée de ses entraves, qu'on envoie au pâturage brouter à sa guise. L'image, de par cette référence au bestiaire et au broutage, fait penser à l'organisation la plus primitive de la sexualité infantile : la phase orale. Ainsi, la *mutallaqa* est dans le pulsionnel primitif qui dévaste tout sur son passage en l'absence... d'un surmoi. Surmoi jugé fragile ou insuffisant chez la femme (le *hadîth* dit : « Les femmes sont faibles dans leur foi et leur esprit », refrain que l'on retrouve dans le

Malaise dans la civilisation de Freud. Et si la civilisation impose de lourds sacrifices, non seulement à la sexualité, mais encore à l'agressivité, comme le notre Freud dans *Le Malaise*, « nul doute que la femme y ait payé un accablant tribut comparé à celui acquitté par l'homme », note F. Couchard. Et la *burqa* qui revient de façon récurrente dans le débat sur le voile appartient au vocabulaire bestiaire. En arabe *al-burqu'* ou *al-burqa'* est un terme « fort connu, il est réservé aux *dawâb* et aux femmes des bédouins » nous dit Ibn Manzûr. Or, *dawâb* (pluriel de *dâbba*) désigne les montures, les animaux rampants, ou les bêtes de somme. Le vocable désigne également le chanfrein du cheval et ce que mettent les femmes sur leurs visages avec deux « brèches » (*kharqân*) en guise d'yeux. *Al-mubarqa'a* est la *shât* (la brebis). Brebis ou chamelle ou animal rampant au plus bas de l'échelle animale.

Dans le travail clinique auprès de ces femmes, on entend une plainte du sujet qui s'évanouit au profit d'événements culturels qui dépassent le cadre de la structure familiale. Une collègue me dit un jour : « Lorsque j'écoute des patients arabes, je sens que c'est trop étranger. » Je fus surprise de m'entendre dire : « Et pour moi c'est trop familier. »

Si le travail de l'analyse consiste à permettre au patient de construire son histoire et de donner sens à l'héritage de son passé, comment travailler lorsque l'individuel est si lié au collectif, lorsque le sacrifice n'est pas seulement une histoire familiale, mais l'histoire d'une généalogie historique ? Lorsque le contre-transfert prêche par « un excès d'actualité », non pas seulement parce qu'il s'agit de ce que la patiente n'arrive pas à s'approprier comme une partie de son histoire, mais parce que le travail se heurte également à l'héritage collectif. Comment construire, alors, face à ce qui insiste, persiste, et continue à constituer les assises culturelles et religieuses, voire identitaires ? Lorsque la conjugaison des deux sphères si mêlées l'une à l'autre transforme la situation clinique en scène d'« un contre-transfert claustrophobique ». Comment dissocier le passé individuel

du passé collectif, le présent psychique du présent historique et actuel, et le passé traumatique de ce qui ne cesse d'être traumatisant ? Même si l'analyste a pour objet l'inconscient, sa tâche consiste à ne pas être dans le déni d'un contexte historique qui compromet l'avenir du sujet.

La femme symbolise « un espace biface : centrée sur le dedans, elle est en même temps tournée vers le dehors, puisqu'elle représente le lien central entre les hommes du groupe ». Si elle est du côté de l'obscur, elle est également du côté de l'entretien de la vie. Monique Schneider rappelle que la psyché est en correspondance avec des figurations féminines : enveloppe, creux, espace d'attente, cavité, de l'obscur, ce qui ne se voit pas, invisible, intérieur, l'éprouvé du dedans, ce qui est ressenti à l'intérieur. Un intérieur en lien avec la puissance du féminin, lieu de germination et de vie. C'est ainsi que j'entends la phrase d'Ibn Arabi.

Si le sexe féminin a toujours été un lieu de fascination et d'angoisse, la réaction de l'homme a été de combattre le pouvoir du féminin. L'histoire, écrit Michel de Certeau, tomberait en ruine sans la clé de voûte de toute son architecture : l'articulation entre l'acte qu'elle pose et la société qu'elle reflète ; la coupure constamment remise en cause, entre un présent et un passé. L'histoire n'est aucunement la légende à laquelle la vulgarisation la réduit, écrit-il. Or, nos théologiens réduisent le présent à une supposée origine. Pire, cette origine n'a connu aucune évolution dans le temps. Le passé garde son aspect privilégié, non pas comme objet d'étude, mais comme mode dominant notre présent. Nous assistons à un anachronisme car le texte religieux est un texte en lien avec une époque et les événements de cette époque.

« La psyché, écrit Freud, doit se résoudre à représenter l'état réel du monde extérieur et à envisager d'y apporter une modification réelle. Ce qui est représenté n'est plus ce qui est agréable, mais ce qui est réel malgré le déplaisir qu'il peut entraîner». Déplaisir et mise en pièces d'un corpus fort idéalisé sont la seule possibilité d'une

transformation de « l'histoire légende » en « histoire-travail », selon l'expression de M. de Certeau, en procédant par « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature » (Cailvallès).

Jusqu'à aujourd'hui, dans le Monde arabe, les historiens ont souvent épousé la cause des théologiens. Condamnée au silence, la femme se trouve effacée dès qu'elle tend à se soustraire au formatage culturel. Nous ne connaissons presque pas Fadwa Touqân et May Zaïadé. Nous parlons de Qâsim Amin, mais presque jamais de Huda Sha'rawî. On attribue l'innovation de la poésie arabe à Shakir as-Sayâb dans l'oubli de Nâzik al-malâ'ika.

Notre tâche consiste à nous souvenirs et transmettre les paroles des chantres du féminin afin de redonner vie à des femmes du verbe que les hommes ont réduites au silence et exclues de « la chair de l'histoire » (Merleau-Ponty).

Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine

Pr. Sonia HERZBRUN

*Directrice du Laboratoire Changement Social et Politique
Université Paris 7 - Diderot*

Avant même de s'engager dans un développement sur les femmes musulmanes dans notre monde contemporain qui est un mode de la modernité multiple et de la globalisation paradoxale, il est indispensable de faire quelques remarques préliminaires, si l'on veut échapper à la vision orientaliste qui enferme tous les « orientaux » (les « arabes »¹ ou les musulmans) dans une essence et une altérité radicales hors de la durée historique et des divisions sociales et sociétales, où en outre les femmes seraient d'éternelles victimes de leurs hommes. Je partirai donc de l'affirmation de la pluralité et de la complexité des sociétés musulmanes, dans lesquelles les femmes sont également plurielles et diverses. Toute étude sur les femmes musulmanes doit prendre en compte cette pluralité, qui se décline selon les pays, les régions, les classes sociales (ou les clans et les familles), l'âge, mais également les histoires personnelles et collectives. Dans le même temps, alors que s'éloigne l'ère des nationalismes, on voit s'affirmer un phénomène : l'arrivée en masse dans l'espace public sous toutes ses formes, de ces musulmanes, dans leur diversité et leur multiplicité, et ce en tant précisément que musulmanes. L'une des premières à avoir pointé ce fait est la

¹ Mon utilisation ici des guillemets se justifie par le fait qu'aux yeux des orientalistes, le terme d'arabe ne renvoie pas à une arabité politique, linguistique ou culturelle, mais englobe de façon indifférenciée également les Berbères, les Touaregs, voire les Iraniens et les Kurdes. Un des exemples paradigmatiques de cet usage en est l'arabe sans visage dans *L'étranger* d'Albert Camus.

sociologue turque Nilüfer Göle, dans son livre *Musulmanes et modernes*¹. Au moment où on débattait en France de la compatibilité du port du foulard dit islamique dans les établissements scolaires, et que le parlement français s'apprêtait à voter la loi du 15 mars 2004 qui allait en interdire le port, Nilüfer Göle mettait en évidence le fait qu'en Turquie, la pratique visible de l'islam – et donc le port du foulard – étaient parfaitement compatibles avec la participation aux processus de transformation historique. C'est ce processus que j'appelle *modernité*.

L'utilisation de ce concept de modernité, même de façon avant tout descriptive, pour renvoyer aux processus de changements sociaux, politiques et historiques, demande à être justifié et précisé. En premier lieu, il ne s'agit certes pas d'opposer, comme on le fait trop souvent tradition² et modernité, - la tradition échappant à l'historicité - et considérer, par exemple, que toute l'activité domestique des femmes est de l'ordre du conservatisme et de la tradition alors que l'émergence dans la sphère publique serait un phénomène entièrement nouveau. Il ne s'agit pas non plus d'assimiler la modernité au progrès, à l'émancipation, et à l'affirmation des femmes, et encore moins à une occidentalisation nécessairement positive³. Même si c'est le contact avec l'Occident, à travers la colonisation puis avec la mondialisation, qui a précipité les processus de transformation du monde arabe et musulman, ont conduit à des transformations profondes dans les institutions et les

¹ Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. La Découverte, 2003.

Concernant l'Iran, un livre pionnier de Fariba Adelkhal analyse un phénomène analogue, dans *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Karthala, 1991.

² Faut-il rappeler ici que toute tradition est « inventée ». Cf Eric Hobsbawm et Terence Rangers, *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam 2012. Ce livre est la traduction d'un ouvrage paru en anglais en 1983.

³ Sur ces différents points, on peut lire l'excellente préface écrite par Lila Abu-Lughod au livre collectif qu'elle a dirigé, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, 1998.

modes de vie¹, ces processus ont été et continuent à être divers. Il n'y a donc pas un seul modèle de modernité (occidentale) qu'il faudrait imiter et auquel il faudrait se conformer, mais une modernité plurielle. Les modes de changements et de transformations varient donc en fonction de l'histoire et du système de référence propre à chaque groupe (national, régional, culturel, etc).²

Ce sont les « printemps arabes » et, auparavant, le mouvement vert en Iran, qui ont fait apparaître sur les écrans de télévision les images de musulmanes, voilées et non-voilées, occupant les rues, et affrontant police et armée. Cette présence massive des femmes, aussi bien en Iran, en Tunisie, en Égypte, au Bahreïn, au Yémen ou en Syrie, est une des caractéristiques majeures des révolutions arabes que les médias n'ont pas manqué de souligner. Ces images qui faisaient voler en éclats les stéréotypes, étaient celles d'un double défi : défi porté au regard « occidental », défi à l'autoritarisme. Dans un univers médiatique où la burqa des Afghanes était devenu un symbole récurrent de « l'oppression des femmes en Islam » et où le port d'une voile était vu comme une « régression » et une soumission à un ordre patriarcal impitoyable, on était mis en présence de cette « révolution tranquille » que venaient d'accomplir les musulmanes de tous bords³. « Regardez donc les images de ces femmes défiant le destin, au niveau domestique et au niveau international, et défiant la tyrannie sous toutes ses formes » s'exclamait Hamid Dabashi⁴. Et il ajoutait : « La moitié d'entre elles se verrait, d'un bout de l'Europe à l'autre, dénier la dignité de choisir ses propres vêtements, en particulier,

¹ Voir Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, en particulier les chapitres 8 et 9.

² Sur ce thème, on peut lire en particulier l'ouvrage écrit sous la direction de Fereshteh Nouraie-Simone, *On Shifting Ground. Muslim Women in the Global Era*, The Feminist Press at the City University of New York, 2005.

³ Cf. Leila Ahmed, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from Middle East to America*, Yale University Press, 2011.

⁴ Hamid Dabashi, *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*, Zed Books, 2012, page 183.

celles qui, en choisissant de porter le voile en France, en Allemagne ou aux Pays-Bas, ont heurté les sensibilités racistes. En Europe, on refuserait la pleine citoyenneté à ces femmes, et cependant elles sont à la pointe d'une succession de révolutions dans le monde arabe et musulman, qui fera date dans l'histoire ».

En fait, cette présence des femmes dans l'espace public des sociétés musulmanes est un phénomène beaucoup plus ancien qu'il ne paraît, mais il a toujours été occulté. Jusqu'à une période récente, l'histoire a été écrite par les hommes aux yeux desquels les femmes étaient largement invisibles ou bien devaient le demeurer, et comme l'histoire dominante a été également écrite par des hommes dominants, c'est à dire par les colonisateurs, les femmes des colonisés, et en particulier les musulmanes, ne pouvaient être, comme je l'ai déjà dit, que des victimes passives au secours desquelles il fallait se porter¹. Des travaux récents ont montré au contraire, que les femmes du monde arabe et musulman ont été présentes dans les processus de transformation de leurs sociétés et de leurs propres conditions de vie, dès le début du dix-neuvième siècle.

Elles sont en effet entrées très tôt dans la sphère publique littéraire², que ce soit la presse, la littérature, la poésie, et elles y excellent. Il n'est pas jusqu'à l'Arabie Saoudite qui n'ait son lot d'écrivaines, dont certaines ont maintenant une notoriété qui va très au-delà des frontières de leur pays. C'est le cas en particulier de Rajaa Alsanea, qui dans son roman *Filles de Ryad*³, raconte et analyse la vie de femmes jeunes et moins jeunes de familles aisées de la ville de Ryad, qui étudient, travaillent, aiment, et sont prises entre joies et chagrins, comme toutes les femmes du monde. On les voit négocier

¹ C'est le sens de la formule de Gayatri Spivak, tant de fois citée : « Des hommes blancs sauvent des femmes de couleur des hommes de couleurs » (dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Editions Amsterdam, 2009, p. 74.

² Sur le cas égyptien, voir Sonia Dayan-Herzbrun, « Quand, en Égypte, l'espace public s'ouvrait aux femmes » NAQD, N° 22-23, automne/hiver2006.

³ Traduit et édité chez Plon, en 2007.

avec les règles et les normes qui sont celles de leur propre société à laquelle elles demeurent très attachées¹. Ce roman est un roman par mails, comme il y a eu des romans par lettres – des romans épistolaires - dans la littérature européenne du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Les mails deviennent ici le lieu de l'expression de l'intime, et le réseau qu'ils tracent franchit largement les barrières entre les sexes et entre les pays. L'expression des sentiments passe donc par ces médias que l'on dit aujourd'hui hypermodernes, qui servent aujourd'hui de vecteurs aux différentes formes de mobilisation politique ou identitaire.

Les femmes du monde arabe et musulman ont également pris part de façon très active aux diverses luttes anticoloniales et aux mouvements de libération de leurs pays respectifs : en particulier en Algérie², en Égypte³, en Palestine, en Syrie et au Liban⁴. Elles manifestaient ainsi leur volonté de participer à la vie politique, dans tous ses aspects. Elles ont été ainsi présentes très tôt dans les partis politiques de tous les courants et d'orientation très diverses. Il convient ainsi de rappeler le rôle majeur joué en Égypte, où les femmes ont été très actives dans la vie politique dès les premiers moments de la lutte contre la colonisation britannique, par Zaynab al Ghazali (1917-2005) par exemple, dans la confrérie des Frères Musulmans. Mais d'autres figures sont également importantes⁵ et ce

¹ Sur ce roman, lire Sonia Dayan-Herzbrun, « L'écriture de soi en pays d'Islam » dans *Poétique de l'étranger* n°8,

<http://www2.univparis8.fr/dela/etranger/etranger8.html>

² Voir en particulier Djamilia Amrane, *Les Femmes algériennes dans la guerre*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Plon, 1991

³ Voir Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005.

⁴ Voir Sonia Dayan-Herzbrun, « Femmes dans la lutte armée en Palestine et au Liban », dans Coline Cardé et Geneviève Pruvost, dir., *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, août 2012.

⁵ Beaucoup d'entre elles sont évoquées dans le livre de Beth Baron, *Egypt as a Woman, Nationalism, Gender and Politics*, The American University in Cairo Press, 2005.

qui est remarquable c'est qu'elles se sont situées en différents points de l'échiquier politique. Un très beau film réalisé en 1997 par la cinéaste égyptienne Tahani Rached et intitulé « *Quatre femmes d'Égypte* » le montre bien. Il met en scène quatre femmes d'exception (Amina Rachid, Safynaz Kazem, Shahenda Maklad et Wedad Mitry) qui sont devenues amies, alors qu'elles ont été détenues dans la même cellule de prison, pour avoir protesté contre la politique menée par Anouar Al-Sadate. Comme c'est le cas aujourd'hui encore en Égypte, elles ne partagent pas les mêmes affiliations confessionnelles et/ou politiques, mais dialoguent et discutent, et confrontent leurs expériences et leurs analyses de femmes engagées. Il y a là un mélange de fidélité aux liens d'amitié et de débat démocratique, parfois âpre, qui mérite d'être cité en exemple.

On parle moins de la part essentielle prise par les femmes à l'exercice de ce que l'on peut appeler la « démocratie par le bas », c'est à dire la gestion de la vie collective. Cette activité est essentielle à la survie du groupe, notamment dans des moments de conflit aigu, comme cela a pu être le cas dans les Territoires Occupés (Palestine) au moment de la première Intifada (1987-1991), où l'on a pu assister à ce que j'ai nommé un « investissement politique du privé »¹. On doit à Diane Singerman² d'avoir étudié ce phénomène de très près, en montrant comment, dans les milieux populaires de la vieille ville du Caire, où les classes populaires sont exclues de l'exercice de leurs droits politiques par un État autoritaire qui ne s'adresse qu'aux élites et ne se soucie pas de répondre aux besoins de la population, ce sont les femmes avec les hommes qui, grâce à un véritable système de maillage de la société, prennent en charge la gestion de la collectivité. On oublie quelque fois de rappeler que, selon les chiffres fournis par la Banque Mondiale, les femmes

¹ Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, p. 69.

² Diane Singerman, *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton University Press, 1995.

d'Égypte sont, de fait, chefs de famille (et donc responsables) pour vingt-deux pour cent des ménages. A l'intérieur des réseaux islamiques qui, quant à eux, émanent davantage des classes moyennes, les femmes développent, quant à elles, une activité éducative et caritative¹, essentielle à la survie de sociétés où l'État est défaillant, dans la mesure où il n'assure pas les fonctions de protection minimale de la population. Cette activité des femmes est inséparable de l'activisme politique, et parfois plus efficace que le militantisme direct des hommes, ces derniers étant souvent suspects, et soumis à de fréquents contrôles par la police ou par l'armée. Là encore, on pourrait parler d'investissement politique du privé, dans la mesure où des tâches considérées comme spécifiquement « féminines » (nourrir, soigner, éduquer, conseiller) et que l'on rattache aujourd'hui à la catégorie du *care*, deviennent des vecteurs d'engagement politique, où les femmes jouent de leur prétendue faiblesse pour déployer leur activité. On peut ainsi penser que l'apparente marginalisation des femmes leur offre de vraies possibilités de mobilité dans un espace où elles jouent sur leur non-visibility, pour être efficaces. La division des espaces, des rôles et des attitudes assignés, peut donc également être utilisée par les femmes comme facteur d'agentivité (*agency*).

C'est donc avec tous ces savoir-faire que les femmes ont envahi les rues, mais aussi la blogosphère, au moment des « printemps arabes »², avant d'entrer en nombre dans les parlements de certains pays du Maghreb, comme la Tunisie ou l'Algérie. Même si cette proportion non négligeable d'élues est davantage le fait d'un jeu institutionnel que d'un choix populaire, il s'est opéré là un changement qui peut légitimement être qualifié de radical et dont ne mesure pas encore les conséquences.

¹ Cf. Sherine Hafez, *An Islam of Her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. The American University in Cairo Press, 2011.

² Voir Sonia Dayan-Herzbrun, « Révolutions arabes : quel printemps pour les femmes ? », *Diasporiques*, juin 2012.

Toutes ces femmes que je viens de mentionner, et il faudrait parler de beaucoup d'autres, ont été et sont des actrices majeures des changements sociaux et politiques dans le monde arabe et musulman contemporain. Mais elles ne l'ont pas toujours fait en tant que musulmanes, et certaines d'entre elles ne l'étaient pas, même si elles ont vécu, travaillé et lutté dans des pays de culture musulmane et bien sûr arabe (par exemple l'Égypte, la Palestine ou la Syrie). Ce panorama - trop rapide - ne pourrait être complet si on oubliait d'y mentionner un phénomène spécifique et relativement récent : celui de la mobilisation de l'islam par un nombre croissant de femmes de tous horizons, pour mieux s'affirmer comme sujets. Ce phénomène revêt différents aspects qui, du reste, ne s'excluent pas l'un l'autre.

Il s'agit d'abord de ce que l'on a appelé le « mouvement des mosquées » que l'on connaît en Occident depuis les travaux effectués en Égypte par Saba Mahmood¹. Ce mouvement rassemble des femmes qui veulent développer en commun leur connaissance des textes sacrés de l'islam et se réunissent dans quelques mosquées du Caire. Elles s'adonnent ensemble à la relecture du Coran et d'autres texte sacrés, ainsi qu'au *tafsir* (c'est à dire au commentaire et à l'exégèse) et à la prédication. Le propre de ce mouvement est de ne rassembler que des femmes, la prédication étant faite par des femmes, pour des femmes et devant des femmes. Les prédicatrices invoquent certes leur droit égal à celui des hommes à l'accès aux textes sacrés. Mais elles ne demandent pas à être considérées comme

¹ Le livre majeur de Sabah Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2005) a été traduit en français en 2009 aux éditions de la Découverte sous le titre de *La politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Et il s'agit de fait, pour Saba Mahmood autant d'observer et d'analyser un phénomène que de proposer une critique des a priori du féminisme dit « occidental ». Elle est ainsi devenue une référence obligée pour les analyses qui relèvent de ce que l'on appelle aujourd'hui le féminisme « décolonial ».

les égales des hommes. La question que Saba Mahmood tente alors de résoudre est de comprendre le travail que ces femmes effectuent sur elles-mêmes pour « devenir les sujets désirants de ce discours autoritaire », en considérant en particulier que « la chasteté et la modestie obéissent à des ordres divins »¹. Une autre caractéristique de ce mouvement que relève Saba Mahmood, c'est son quiétisme : les femmes du mouvement des mosquées ne sont pas des militantes politiques. Cependant des travaux comme ceux de Sherine Hafez ou de Leila Ahmed, que j'ai cités plus tôt, ou mes propres recherches de terrain en Égypte, montrent qu'il y a des passerelles ou des porosités entre les différents mouvements, certaines femmes participant au mouvement des mosquées, mais aussi aux activités caritatives et parfois à des initiatives politiques (en particulier au sein des Frères Musulmans), quand l'autoritarisme de l'État égyptien leur en laisse la possibilité et que la répression n'est pas trop forte.

Les féminismes islamiques qui se développent maintenant dans de nombreux pays, y compris dans les pays occidentaux, s'inscrivent quant à eux, dans une logique qui est celle à la fois d'un « retour à l'islam » par le port du voile et la réactivation des rituels, et celle d'une affirmation de l'égalité entre les hommes et les femmes². C'est à partir des années 1970, avec la révolution islamique d'Iran, que l'on voit apparaître dans des sociétés majoritairement musulmanes, des figures féminines qui développent de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes qui place le « référent religieux au premier plan de leur défense d'une identité féminine musulmane »³. Les féministes islamiques sont des femmes hautement diplômées, et

¹ Saba Mahmood, *ouvrage cité*, p. 113.

² La littérature sur ce sujet est de plus en plus riche, mais je me contenterai de signaler deux titres : l'un plus ancien qui contextualise le phénomène alors qu'il commençait se répandre à partir de l'Iran, *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives* (sous la direction de Mai Yamani), Ithaca Press 1996. L'autre est récent et peut être considéré comme une anthologie de textes de féministes islamiques. Il s'agit du livre de Zahra Ali, *Féminismes islamiques*. La Fabrique, 2012.

³ Zahra Ali, *ouvrage cité*, page 20.

impliquées dans des activités professionnelles. Elles sont souvent universitaires (comme l'iranienne Ziba Meir-Hosseini, ou les égyptiennes Omaila Abou-Bakr ou Heba Raouf, l'américaine Asma Barlas), médecins (comme la marocaine Asma Lamrabet ou la tunisienne Amel Bensaïd), théologienne (telle l'américaine Amina Wudud ou la syrienne Hanane al-Laham), responsables de grandes ONG (ainsi la malaisienne Zainah Anwar ou la saoudienne Manar al-Sharif qui a lancé la campagne pour le droit des femmes à conduire des voitures), pour n'en citer que quelques unes parmi les aînées : ce mouvement rassemble à travers le monde de plus en plus de jeunes femmes - parfois des converties à l'islam -, mais toutes dans un élan de réislamisation qu'elles veulent compatible avec un plein accès à tous les droits des femmes. Il s'agit donc d'un mouvement transnational, très présent en Europe et aux Etats-Unis, et multiforme. Certaines féministes islamiques n'ont pas choisi de porter le voile, certaines sont politisées, et même fortement engagées dans le combat politique, comme la marocaine Nadia Yassine ou la syrienne Hanane al-Laham. On se souvient peut-être d'Ilham Moussaïd, militante du NPA, parti français d'extrême-gauche. Le refus de présenter la candidature de cette femme voilée aux élections régionales de 2010 a provoqué dans ce parti une cassure dont il ne se remet pas. De fait les féministes islamiques se cantonnent, quand elles ne vivent pas dans des pays à majorité musulmane, préfèrent souvent se cantonner au militantisme associatif local, ou choisissent le quiétisme, c'est à dire le retrait de l'engagement politique direct. Mais leur positionnement n'en demeure pas moins fondamentalement politique, puisqu'elles mettent en cause radicalement l'autorité masculine, le patriarcat, et donc toutes les formes de théocraties qui imposent de façon dictatoriale des lois aux femmes (et aux hommes) en prétendant s'inspirer de la parole divine.

Dans leur diversité, ces femmes cependant ont un certain nombre de points communs. En premier lieu, elles légitiment leur féminisme non pas dans une généalogie occidentale, mais en se référant aux

femmes de l'époque « prophétique » de l'islam, celle que Mohammed Arkoun qualifiait de « subversive »¹. A travers les figures d'Aïcha, d'Um Salam, de Zukheina, et de quelques autres, elles redonnent vie à un islam originel qui ne promeut pas le patriarcat, mais l'égalité des sexes. Cette référence est renforcée par la réaffirmation de la notion fondamentale de *Tawhid*, c'est à dire d'*unicité divine*, qui fonde l'égalité de tous et de toutes face au Créateur. Elles reprennent ainsi la logique de la théologie musulmane de la libération d'un Ali Shariati. La proclamation du *Tawhid*, à la fois unicité et unité divine, est pour Ali Shariati non seulement une révélation, ou La Révélation, mais concerne également le monde matériel dans lequel nous vivons. Elle signifie aussi « l'unité de l'univers et l'unité de l'être humain » et donc « l'unité de l'humanité, l'unité de toutes les races, de toutes les classes, de toutes les familles, et de tous les individus, leur unité en droits et en dignité »². Plus fortement encore Ali Shariati écrit que le monothéisme proclame que « Dieu est le soutien des dépossédés et des opprimés. [...] Son but est l'établissement de la justice »³. Cependant si Ali Shariati fondait ainsi les luttes de décolonisation et les luttes de classes sur le *Tawhid*, il ne se préoccupait pas de la condition des femmes de son temps. Il se contentait de condamner un féminisme occidental qu'il réduisait de façon caricaturale à un appel à la liberté sexuelle inspirée par la psychanalyse, et d'appeler les femmes à suivre l'exemple des grandes figures du Shiisme, en particulier Fatima et Zaynab en étant des épouses et des mères exemplaires. Les féministes islamiques prolongent donc sa pensée politique mais lui donnent une tout autre portée, tout comme les féministes occidentales de la génération des années 1970 s'étaient situées à la fois dans la ligne de la pensée marxiste et en rupture avec

¹ Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Maisonneuve et Larose, Paris, 1984), p. 192.

² Ali Shariati, *Religion Vs Religion*, ABC International Group, 15th edition s2010, p. 30-31 (traduction de S.D.-H.).

³ Ali Shariati, *ouvrage cité*, page 47.

elle. C'est ainsi que peut être lue la formule choc de Christine Delphy lancée au tout début des années 1970 : « L'ennemi principal ce n'est pas le capital, c'est le patriarcat »¹.

C'est ainsi dans ce contexte d'abord musulman, mais d'une certaine manière révolutionnaire (en tous cas au niveau des mœurs), et de l'intérieur de l'islam, que les questions féministes fondamentales sont posées. Ce sont les questions « du viol, de la violence domestique, du harcèlement sexuel, de l'inégalité salariale, de l'inégale répartition des tâches domestiques, »² etc. S'y ajoutent des questions moins présentes chez les féministes « occidentales » actuelles qui s'accommodent mieux que leurs aînées des diktats de la société de consommation. Il s'agit du sexisme du monde publicitaire, avec ses représentations à la fois normatives et infantilisantes des femmes qui transforme leurs corps en marchandise, en moyen de vendre des marchandises, et de « l'image dégradante véhiculée par le monde de la mode »³ qui pèsent sur la vie quotidienne des femmes et sur l'estime qu'elles ont ou n'ont pas pour elles-mêmes.

Au-delà de cette critique, les féministes islamiques proposent un autre rapport au corps, marqué par la sacralité. Face à la désacralisation des normes religieuses, à la libération sexuelle et au dévoilement du corps qui, selon Zahra Ali, ont marqué la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident⁴, la grande majorité d'entre elles veut poser un autre rapport au corps et à la sexualité, mettre en avant le primat de la spiritualité, et sacraliser l'intime. Cette démarche ne s'inscrit pas dans une opposition au féminisme occidental, mais dans la prise en compte « décoloniale » d'une diversité, d'une pluralité sans hiérarchies, qui franchit les frontières comme dans le monde globalisé contemporain, en utilisant

¹ Cette phrase renvoyait à la célèbre formule de Lénine : « L'ennemi principal c'est le capital », Lénine distinguant un ennemi principal d'ennemis secondaires.

² Zahra Ali, *ouvrage cité*, pages 224 et 225.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ouvrage cité*, p. 32,

largement toutes les nouvelles technologies et les réseaux sociaux, en multipliant les rencontres et les échanges, d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre. Héritier aussi en partie du *black feminism* venu d'outre-Atlantique, ce mouvement multiforme franchit aussi les frontières qui séparaient la défense des droits des femmes de ceux des autres opprimé-e-s, et elle se veut autant antisexiste qu'antiraciste, dans un combat permanent (mais non-violent) contre cette manifestation actuelle du racisme qu'est l'islamophobie. Les féministes islamiques font, en particulier, voler en éclats un des principaux stéréotypes brandis de façon récurrente par les islamophobes de tous poils qui assimile l'islam à un instrument idéologique et institutionnel d'oppression des femmes.

La mouvance du féminisme islamique, dans sa complexité et à travers ses différents courants, n'est certes pas majoritaire. Mais elle prend de l'ampleur et de la visibilité, et en articulant de façon tout à fait nouvelle la relation entre Orient et Occident, en établissant des ponts et des passerelles, de l'Asie à l'Amérique en passant par l'Europe et le continent africain, et en tissant de nouvelles combinaisons, elle montre la pauvreté de la théorie du choc des civilisations. Certes les enjeux de cette réouverture de l'interprétation qu'entreprennent les féministes islamiques ne sont pas les mêmes pour les femmes qui vivent dans des pays où l'islam a été longtemps convoqué (à tort considèrent-elles) pour légitimer la domination des hommes par les femmes, et dans les pays où le patriarcat s'est appuyé sur d'autres logiques. Mais toutes ces femmes musulmanes s'unissent dans la recherche d'une même conciliation entre leur foi et leur désir de s'affirmer comme des êtres humains à part entière et à égalité avec les hommes. On est là devant de nouvelles combinaisons entre autonomie et spiritualité, entre affirmation de soi et recherche de normes. On voit aussi se rétablir une continuité entre un passé fondateur (Médine) et le monde présent. L'histoire elle-même est réinterrogée, et comme l'ont fait naguère les historiennes et les sociologues féministes d'Europe et des États-Unis, mais aussi d'Asie

et d'Afrique, en relation en particulier avec le courant des « *Subaltern Studies* », les chercheuses d'un certain nombre de pays musulmans s'attellent à un travail de réécriture non sexiste du passé, qui remet en lumière la présence et l'activité des femmes.¹ Ainsi la modernité n'est pas en rupture avec ce qui se découvre et s'interprète de la tradition, mais elle s'en inspire et s'en nourrit. On peut même dire que ce qu'inventent en ce moment les femmes musulmanes, dont la présence dans les printemps arabes a été un symptôme, appartient à un au-delà de la modernité et des catégories issues de la colonisation. Elles sont en passe de faire advenir un monde.

¹ C'est une des tâches que s'est assigné le *Women and Memory Forum* du Caire qui regroupe des universitaires de différentes disciplines, ainsi que des juristes.

Partie II

Le Patrimoine au service du Vivre Ensemble

Regard de l'islam sur le patrimoine universel de l'humanité

Pr. GUESSOUM Abderrazzak

Président de l'Association des Ulémas Musulmans Algériens

Il est aujourd'hui admis que la recherche archéologique des origines lointaines de l'humanité constitue une passion commune entre les hommes, par delà leurs races, leurs couleurs, leurs cultures et leurs religions. Ce qui en fait, en quelque sorte, un dénominateur culturel commun entre l'humanité.

Il va sans dire que dans ce prodigieux effort de découverte du patrimoine culturel humain, le monde islamique devrait occuper une place prépondérante; par delà le fait que son héritage religieux en fait le porteur d'un Message adressé à toute l'humanité – dans la mesure où l'Islam se définit comme une religion universelle -, le monde arabo-musulman se caractérise principalement par l'immensité de son territoire géographique et la fécondité de sa culture diversement inspirée.

On comprend dès lors l'importance de sensibiliser les divers acteurs du monde arabe à la préservation du patrimoine. Par delà le fait que cette préservation aurait pour conséquence directe d'affirmer l'identité islamique avec ses particularités culturelles et confessionnelles, la nécessité d'en faire la promotion semble d'autant plus urgente aujourd'hui avec l'apparition dans le monde musulman d'agissements pour le moins obscurantistes se traduisant par des atteintes au patrimoine humain. Il va de soi que si ces agissements tout à faits étrangers à la culture de l'Islam originel n'étaient pas vigoureusement dénoncés, ils finiraient, au bout du compte, par ternir la face tolérante véhiculée par l'Islam et son ouverture naturelle sur les autres cultures du monde.

C'est dans le droit fil de cette tentative de mise au point que s'articulera donc notre réflexion. A cette fin, un certain nombre d'interrogations se proposent à nous et dont les réponses constitueront une clé à la compréhension du regard porté par l'Islam au patrimoine universel de l'humanité. Il s'agira en premier lieu de déterminer les significations de la notion de patrimoine universel en général, culturel en particulier et islamique plus précisément. Nous chercherons ensuite à découvrir la manière avec laquelle les textes sacrés de l'Islam ont traité de la question de la sauvegarde du patrimoine. On se demandera enfin quel traitement fut réservé par les musulmans, califes et grand théologiens, au patrimoine à l'héritage culturel des peuples islamisés ? En tentant d'apporter un début de réponse à ces questions, nous espérons esquisser les grandes lignes d'une approche méthodologique qui permettra de cerner la relation du monde musulman au patrimoine humain.

La notion de patrimoine en islam

Le patrimoine se définit communément comme l'héritage civilisationnel d'un peuple donné dans les deux domaines matériel et immatériel. La sauvegarde de celui-ci s'assimile à une entreprise visant à faire parler le passé, dans le but bien compris de mettre en évidence l'apport des anciennes civilisations dans les domaines intellectuel, culturel, religieux, scientifique et architectural. Le seul moyen d'y parvenir étant de rechercher ce patrimoine pour le faire revivre ; le tout visant à découvrir les aspects cachés de l'identité humaine dans ses particularités historiques pour redonner vie à une époque bien déterminée. L'élite chargée d'accomplir cette tâche se dénomme dans les sciences sociales les archéologues. Certes, l'archéologie en tant que science est relativement récente. Mais celle-ci a néanmoins fait le pari audacieux de retracer les origines lointaines de l'Homme.

Dès son avènement, on sait que l'Islam s'est retrouvé en tant que religion confronté à diverses sociétés disposant chacune de ses

particularités culturelles et intellectuelles. A lieu de chercher à faire disparaître ces spécificités, l'Islam était au contraire bien décidé à confirmer ce qu'elles avaient de plus beau et surtout qui ne portait pas préjudice à ses valeurs éthiques. La religion musulmane fit donc face à l'histoire humaine en faisant usage d'une méthode qu'on pourrait qualifier de syncrétique se traduisant dans la pratique par l'« islamisation » de l'héritage culturel des peuples non-musulmans. C'est ainsi que furent protégés les églises et divers lieux de culte conformes aux mœurs de la société musulmane. On ne pourrait, à mon sens, trouver à ce propos meilleure citation que celle de l'historien arabe médiéval al-Baghdadi qui, au sixième siècle de l'Hégire déjà / douzième de l'ère chrétienne, écrit dans son *Leçon et la prise de leçon (Al-ifada wa al i'tibâr)*:

« Ils [les musulmans] agirent ainsi [en sauvegardant l'héritage des peuples d'avant l'Islam] pour un dessein bien déterminé : les vestiges en tant qu'éléments de l'histoire rappelleront le passé aux futures générations ; mettent en évidence le mode de vie des anciennes nations ; prouvent la grandeur de leur savoir et la pureté de leur réflexion ».

On comprend à partir de là pourquoi l'Islam considère les différents éléments du patrimoine architectural, stèles et monuments en particulier, comme des facteurs de distinction s'assimilant à des *signes divins* : « Parmi Ses signes la création des cieux et de la terre et la variété de vos idiomes et de vos couleurs. Il y a en cela des preuves pour les savants » (Coran, s30 v22) ; « Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté » (Coran, s11 v118).

L'histoire retiendra également de l'Islam d'avoir admis les arts des peuples islamisés comme partie intégrante de son patrimoine : la musique, le chant, le dessin, la sculpture...etc. Mais aussi les chants religieux, les rythmes soufis, les calligraphies arabes, la décoration des mosquées et des palais califaux. Tout cela témoigne de la grande importance que l'Islam en tant que civilisation porta à l'art dans ses différentes manifestations.

On sait par ailleurs qu'en prenant le contrôle de plusieurs territoires non-arabes, les musulmans y trouvèrent des stèles, des sculptures et divers autres modes de représentation artistique. L'histoire témoigne qu'ils n'y ont jamais porté la moindre atteinte. Bien au contraire, ils s'appliquèrent à les préserver en l'état en tant que témoignages du génie architectural de l'homme. Ils allèrent plus loin encore en les imprégnant d'une empreinte islamique qui les éleva dans la conscience collective musulmane au rang de « signes de Dieu ».

Nous comprenons, ce faisant, pourquoi subsistent à ce jour en terre d'Islam des centaines de stèles persanes, de constructions romaines et de vestiges pharaoniques. Le tout étant entièrement intégré dans la culture islamique et l'identité nationale. Il ne se trouve pas un seul pays musulman qui ne renferme les vestiges des peuples d'avant l'Islam. Citons pour l'Algérie par exemple la ville antique de Timgad aux pieds des Aurès avec ses divers vestiges romains. Le Tombeau de la Chrétienne aux abords de la capitale algéroise qui fut tôt entouré de remparts afin de garantir sa préservation. Mais aussi la ville de Djamila dans la région de Sétif et le Tassili dans le Sud du pays vers lesquelles affluent chaque année des milliers de visiteurs aussi bien algériens qu'étrangers. Les éléments de ce patrimoine culturel représentent autant de témoignages de la grandeur de l'antique Homme algérien.

Ce qui vaut pour l'Algérie est aussi valable pour les autres pays musulmans qui renferment eu aussi des trésors de l'antique civilisation égyptienne, phénicienne ou encore babylonienne. Tous les capitales islamiques d'autrefois (Cordoue, Grenade, Kairouan, le Caire, Damas ou Baghdâd) témoignent de ce patrimoine dans leurs vestiges et calligraphies prouvant encore une fois que l'Islam n'a jamais marginalisé les arts et les traces de l'Antiquité.

Ce constat se trouve confirmé par le témoignage de l'historien maghrébin al-Maqqari (1578-1631), auteur de *l'Arôme de la branche*

de l'Andalousie (Nafr al-tib min ghousn al andalus al ratib), qui nous apprend que l'Université de Cordoue était jalonnée par trois colonnes en marbre : l'une portant le nom du Prophète de l'Islam (p.s.l), l'autre représentant le bâton de Moïse et les Chrétiens de la Grotte, la troisième montrant la destruction du peuple de Noé. Le fondateur de la ville de Baghdad, al-Mansour, alla pour sa part jusqu'à élever une stèle sur le Mausolée-vert du palais califal ! Il en va de même au Caire où l'on trouve au milieu de la cour de l'Université d'al-Azhar trois colonnes portant chacune la représentation d'un oiseau ; on dit que ces colonnes ont le pouvoir magique d'empêcher les oiseaux de chanter à l'intérieur de la mosquée.

Ce sont ici autant d'éléments d'un patrimoine extra-islamique qui subsistent à ce jour en terre d'Islam mettant en évidence comme le monde musulman parvint autrefois à cohabiter avec les divers arts de l'humanité (architecturaux, sculpturaux, graphiques, musicaux...etc.). Forts de ce constat historique, les grands réformateurs contemporains que sont le Cheikh Mohammed Abduh et Abdul Aziz Djawiche, allèrent jusqu'à déclarer la représentation imagée en tant que véhicule pour la science et mémoire des civilisations comme un acte de piété au regard des enseignements de l'Islam. Les seules représentations abhorrées du point de vue religieux étant celles qui font l'objet d'un culte de vénération en tant que divinités. A l'exception bien entendu des stèles et représentations admises par les adeptes des religions reconnues comme le Bouddhisme. Car et à l'instar des mausolées et des zawiyas pour les soufis musulmans, ou encore des synagogues et des cathédrales et pour les Juifs et les Chrétiens, ces représentations ne sont pour leurs adeptes que des moyens servant à matérialiser la science du Beau.

A la lumière des éléments historiques que nous venons d'évoquer, il était tout à fait naturel que les musulmans excellent dans le domaine de l'architecture ; en particulier au temps de la dynastie omeyyade (742-850) généralement qualifiée « âge des bâtisseurs ».

En effet, les califes se faisaient concurrence pour savoir qui allait bâtir la plus illustre mosquée pour pérenniser son identité et surpasser architecturalement les plus grandes cathédrales du monde chrétien. Il va de soi que la construction des mosquées aux immenses minarets exigeait des moyens et un sens artistique hors du commun. Ces constructions aux illustres calligraphies confirment le génie musulman tout autant qu'elles pérennisent l'héritage humain musulman.

Les textes sacrés de l'islam et le patrimoine

Tout chercheur qui tente d'analyser avec objectivité le contenu des textes sacrés de l'Islam, peut sans peine remarquer que bon nombre de versets coraniques et de hadiths prophétiques invitent le croyant à méditer et à préserver le patrimoine des nations passées pour tirer leçon de leurs expériences. Le Coran affirme clairement à ce sujet : « *Avant vous, certes, beaucoup d'événements se sont passés. Or, parcourez la terre et voyez ce qu'il est advenu de ceux qui traitent [les prophètes] de menteurs* » (Coran s3 v 137) ; « *Allah veut vous éclairer et vous montrer les voies des hommes qui ont vécu avant vous* » (Coran 4 v26). Ne trouvons-nous pas ici une invitation à préserver les vestiges des peuples anciens afin de comprendre leur histoire et en tirer des sagesses ?

Le Coran lui-même relate les récits de bien des Prophètes dont celui du roi Salomon au sujet duquel il est dit que des créatures surnaturelles « *bâtissaient pour lui ce qu'il souhaitait : sanctuaires, statues, plateaux comme des bassins, et marmites bien ancrées* » (Coran, s 34 v 13). Si les stèles et les statues étaient réellement prohibées par l'Islam, est-ce que le Prophète Salomon aurait été autorisé à les construire ainsi que le rapporte le Coran ? Et à supposer que la représentation imagée était vraiment illicite aux yeux de l'Islam, les théologiens d'al-Azhar n'auraient sans doute pas autorisé par le passé la sauvegarde des vestiges de l'Égypte ancienne dont les sites d'Ibn Sinbal et Tut Amon. Mais ils ont au contraire appelé à la préserver

cet héritage civilisationnel qui incarne l'identité égyptienne dans sa double dimension pharaonique antique et islamique.

Par ailleurs, le récit coranique de l'histoire de Pharaon s'achève en mentionnant que le corps du tyran fut sauvé afin qu'il serve de leçon pour ses successeurs et les souverains des autres nations : « *Nous allons aujourd'hui épargner ton corps afin que tu deviennes un signe pour tes successeurs* » (Coran, s10 v 92) Ce verset insiste indirectement sur la nécessité de préserver le patrimoine humain quelque soit sa nature : matérielle, biologique ou immatérielle.

Les observations précédentes rendent caduc l'appel de certains fondamentalistes musulmans à détruire les vestiges du patrimoine non-musulman en terre d'Islam. Et cela pour seul argument doctrinal le verset suivant : « *Ô les croyants! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Ecarter-vous en, afin que vous réussissiez* » (Coran, s5 v90) ! Au moment même où l'on sait que les stèles citées dans ce verset font références aux monuments autrefois dédiés aux divinités païennes pour les sacrifices. Chose qui n'a rien à avoir avec les stèles dont nous parlons ici.

En parcourant la vie du Prophète de l'Islam, on constate qu'il n'a jamais porté la moindre atteinte au patrimoine des peuples non-musulmans. Nonobstant le fait que la première génération de musulmans réussit à préserver les représentations humaines et animales retranscrits sur leurs parchemins, vêtements et divers instruments dont les épées et les palais, certaines sources musulmanes nous apprennent que le jour où le Prophète de l'Islam pénétra dans le Temple de la Mecque, il demanda à ce qu'une représentation profanatoire soit effacée du mur du Temple. Mais interdit de porter atteinte aux représentations du Christ et de sa mère Marie. Ce qui signifie que l'interdit religieux relatif à la représentation n'était pas absolu, mais concernait uniquement les images profanatoires. Quant au hadith qui stipule que « *maudits sont les dessinateurs* » auquel se

réfèrent les fondamentalistes pour interdire l'iconographie, cette tradition ne condamne en vérité que ceux qui osent représenter l'Essence divine. Le grand théologien al-Qassim Ibn Mohammed fut du même avis lorsqu'il déclara licite la représentation imagée à l'exception de celle qui vise à blasphémer le Créateur.

Patrimoine et identité

L'Islam conçoit l'art du Beau dans un cadre méthodologique visant à tirer les sagesses des récits antiques pour parvenir à un ensemble de règles cosmiques. Le tout ayant pour but final l'affirmation de l'identité islamique au sein du patrimoine humain. Cette complémentarité entre identité communautaire et réalité humaine globale constitue le but en soi de l'Islam en tant que religion universelle fondée sur les principes de l'éthique et de l'enseignement divin.

En analysant le patrimoine islamique, on découvre cette dimension du Beau dans la plupart des représentations imagées, en particulier celles gravées sur les pognées des épées, objet hautement symbolique dans le monde islamique. C'est ainsi qu'on trouve, par exemple, la figure du calife Ali ibn abi Taleb représentée sur l'épée du grand vizir de Baghdâd. La représentation islamique prit également pour support les tissus, les sculptures et les manuscrits. Ces images servaient essentiellement à illustrer un évènement spécifique, à représenter une maladie spécifique ou même encore à matérialiser un récit populaire. On trouve ces représentations dans les ouvrages de grands théologiens dont l'autorité religieuse est unanimement reconnue ; citons le *Livre des Chansons (Kitâb al-aghânî)* d'al-Asfahânî, l'*Histoire universelle (Djâmi' al tawârîkh)* du vizir Rachid Eddine et le Livre de Birouni Abû Hyyân.

Ces cas survinrent au temps des califes et de leurs successeurs. Ce qui prouve encore une fois qu'aucune barrière n'empêchait la connaissance de s'exprimer dans le domaine de l'art. Le fait est que l'Islam appelle à l'universalisme et en fait sa caractéristique

principale. Ses enseignements originels réfutent tout type d'intégrisme ou de renfermement sur soi. Tout autant qu'elles abhorrent à l'opposé la dissolution de l'identité des peuples musulmans dans une autre culture qui lui ferait perdre ses référents éthiques. L'identité culturelle islamique repose sur des critères bien déterminés : critères humains, critères éthiques et critères culturels. Ce qui en fait une identité vivante qui continuera encore et pour longtemps à abreuver l'humanité de son apport civilisationnel. Pour ce qui est maintenant de ceux qui tentent de ternir la culture de paix originelle à la religion musulmane, ces agissements ne sauraient en rien concerner l'Islam.

* * *

Parler de patrimoine en Islam nous amène à reconnaître l'existence d'une crise de valeurs profonde dans le monde musulman? Quel ordre de société choisir : l'ancien ou le nouveau ? Comment admettre, ou au moins concilier, entre les valeurs du monde moderne et celles traditionnelles ? La réponse à cette interrogation se cache sans doute dans la subtile relation qui lie le patrimoine à la Réforme ; cette réforme ou « Eveil » ne s'apparente-t-elle pas le plus souvent à une analyse critique du patrimoine ? Quelle que soit leur valeur intrinsèque, ces interrogations nous incitent tout de même à reconnaître la nécessité de préserver le patrimoine culturel dans le monde musulman, seul moyen de redécouvrir son passé. Cette redécouverte du passé n'est en outre qu'une tentative d'affirmation de soi en mettant en évidence l'efficacité des anciens et leurs prédécesseurs dans les domaines de la science, des arts, de l'industrie et de l'architecture. C'est à partir de ce même patrimoine que sont nés les musées, témoignages vivants de l'histoire des nations.

Ce constat s'avère d'autant plus vrai pour le monde musulman dont le patrimoine s'est constitué par une succession de sociétés ; à

l'image de la chaîne d'évolution humaine ou du ruisseau qui se déverse dans le fleuve de l'humanité.

On retiendra donc que la préservation du patrimoine culturel dans le monde musulman signifie la sauvegarde de l'identité islamique dans ses caractéristiques confessionnelles et sa dimension humaine.

Les hommes de bonne volonté auraient donc tout intérêt à travailler main dans la main en mettant de côté toute les ambitions d'envahissement culturel ou d'hégémonisme intellectuel qui substitue à la culture du peuple dominé celle du peuple dominant. Une telle attitude s'assimile à un crime – et quel crime !- contre la culture et le patrimoine humains pour lequel il convient à tous de s'impliquer afin de le préserver des mains des ambitieux de tout bord.

Un patrimoine culturel œuvrant pour le bien commun : L'émergence d'une nouvelle cité ?

Fabien JAKOB

*Chercheur à la Faculté des sciences de la société
Université à Genève*

Pour résister dans l'épreuve de la justification, l'hypothèse d'un mode additionnel d'évaluation doit constituer une ressource active suffisante pour questionner et mettre en cause sur un certain nombre de points précis la légitimité des autres cités à rendre le patrimoine commensurable et à dire le bien commun (Boltanski & Thévenot, 1991). Si l'épreuve d'un modèle inspiré participe d'une valorisation de la créativité voire de l'illumination, elle ne facilite pas l'évaluation de la grandeur des dispositifs et des objets; l'imagination travaillant à l'hégémonie du sensible peut en effet faire passer une conviction sensible pour une conquête de la raison, surdéterminer l'existant, n'offrir qu'une connaissance confuse du réel, « s'emballer et venir imposer une grille de lecture qui ne lui correspond pas » (Chavel, 2011, p.558). De plus, la ressource singulière, le génie, l'intuition ou l'inspiration ne se prêtent qu'avec peine à une montée en généralité, leur fonctionnement idiosyncrasique (Barrère & Hédouin, 2014) évoquant d'avantage une connexion avec soi-même. L'évaluation esthétique adaptée au mode inspiré confronte également des questions aussi complexes que la représentation du goût ; la beauté ne découlant pas forcément d'une évidence, d'une forme de naturalité. Enfin, sans affaiblir le rôle fondamental des émotions, leur possibilité de relever d'un mode d'expression du jugement étayée par des critères reconnus et partagés de tous peut également s'avérer périlleuse.

Participant d'un ordonnancement dicté par la conformité aux us et coutumes domestiques (Rozin, 2006, p. 152), le patrimoine opère alors comme un puissant marqueur de positionnement au sein du groupe, déterminant la reproduction d'un ordre socio-culturel déterminé (Magni-Berton, 2008). Toutefois, le patrimoine résulte de formes qui ne sont pas immuables, il en existe une genèse et un développement ; il représente d'avantage un espace équidistant entre un milieu de traditions et d'adhésion à des modes d'acculturation réactualisés. L'éclatement nucléaire traditionnel, l'individualisme, la juxtaposition de groupes sociaux multiples, le brassage culturel ont en effet diversifié les formes patrimoniales, élargi l'éventail des identifications possibles (Stock, 2011) et légitimé des mémoires miscibles par l'interculturalité (Ginet & Wiesztort, 2013). Le patrimoine participe ainsi moins d'un mode hiérarchisé et stratifié aux frontières clairement dessinées (Linder, 1996, p.113), mais de la rencontre de constructions biographiques subjectives (Kirshenblatt-Gimblett, 2004) et de leur réunion dans une communauté patrimoniale en continuelle évolution (Quelquejeu, 2008) dont les caractéristiques sont différemment appropriées.

Le principe de justification industriel fondé sur le progrès technique, la fiabilité, la fonctionnalité et la validité scientifique fait également l'objet de critiques, la réalité des milieux patrimoniaux et culturels s'appréhendant comme irréductible au langage technique. En effet, l'ensemble des variables au caractère quantitatif et calculable sont loin de faire l'unanimité (Morin, 2002, p.48), dès lors que les indicateurs typiques de la cité industrielle infléchissent la portée sémantique du patrimoine et participent d'une dilution des liens sociaux traditionnels, ce qui a inévitablement une incidence directe sur les modalités de production et de renouvellement des patrimoines (Lamy, 2003).

Dès lors que les êtres de culture résistent aux efforts pour assimiler les éléments du patrimoine à des biens marchands (Huys & Vernant, 2014), la légitimité marchande est également mise en cause. Qu'ils

appartiennent à des privés (personne, entreprise, association, etc.) ou une entité publique (commune, département, région, pays, etc.), les biens culturels se distinguent en effet par le fait qu'il n'en existe pas beaucoup de semblables : ils sont souvent uniques et irremplaçables (Barrère & Hédouin, 2014), porteurs de valeurs nationalistes, idéologiques, éducatives, identitaires ou encore symboliques qui dépassent de très loin le mode de régulation marchande.

La cité civique faisant une grandeur de la capacité à s'abstraire des intérêts individuels pour servir une conception partagée du bien commun, confronte également la difficulté de définir et mettre en œuvre l'intérêt commun. Lorsque l'épreuve du modèle consiste à élaborer des politiques patrimoniales ayant pour ambition d'aller à la rencontre des populations délaissées ou empêchées par les processus de domination en place de faire connaître leurs engagements culturels, la critique s'érige alors contre des opérations de démocratisation largement volontaristes et descendantes s'adressant avant tout à des publics ou des électeurs (Dubois, 2012). Lorsqu'elle consiste à habiliter les citoyens à prendre part aux décisions patrimoniales, ouvre un champ sémantique, le droit de dire ce que signifient les choses du patrimoine, la critique rétorque alors qu'il existe une « distribution inégale au sein du groupe détenteur du bien collectif de capacités à nommer, définir, identifier, accéder, gérer, aménager, tirer avantage, transmettre... » (Linck, 2012, p.15). Lorsque l'épreuve du modèle participe de pratiques sociales en rupture de simples liens mimétiques (Jodelet, 1994, p.43), favorise des appropriations différenciées (Veschambre, 2008, p.14) participant de l'émergence d'un patrimoine réceptif à des mémoires plurielles (Veschambre, 2009, p.5) précisément déterminées par l'identité revendiquée (Wagner, 2001, p.17), elle accompagne le passage d'une phase de patrimonialisation restreinte à une phase de patrimonialisation potentiellement généralisée (Jeannelle, 2014, p. 499). Les partisans d'une conception traditionnelle du patrimoine, identifié à une mémoire régaliennne de l'État et aux grandes familles,

aux monuments historiques, s'opposent alors à « un abus patrimonial », à une fragmentation du spectre patrimonial en affirmant que « trop de mémoire nuit à la qualité globale de la mémoire collective » (Nora, 1997, p.479) ; ils appuient ainsi l'idée que le patrimoine de partage (partager et faire partager) est évincé au profit des patrimoines, notamment en réponse à « des demandes spécifiques déterminées par des identités supposées » (Négrier & Teillet, 2014, p. 117), se rabattant alors sur le registre de l'intime « dont il est dit par ailleurs qu'il est (par on ne sait quel miracle) fondateur du vivre-ensemble » (Négrier Teillet, 2014, p. 116).

Enfin, si la valeur de renom du patrimoine facilite sa valorisation, notamment par les nouvelles technologies numériques qui offrent des possibilités illimitées de captation et de communication (Turgeon, 2010, p.393), la variété des supports de diffusion fait toutefois exister de nouvelles formes de visibilité changeantes d'un médium à l'autre (Thompson, 2005), participant d'une pluralité d'opinions souvent inconciliables entre elles et compliquant l'évaluation de la grandeur des dispositifs et des objets du patrimoine. Le caractère performatif des stratégies du renom tendent également à reporter la valeur d'un contenu sur l'apparent rendant d'autant plus critique la visibilité du patrimoine pour sa préservation; le critère de notoriété s'apprécie alors selon un équilibre subtil rarement atteint : il « pêche soit par excès de visibilité, et par rapide inférence au détriment d'une authentique singularité, ou par insuffisance de visibilité » (Heinich, 1996, p.196), souvent corrélée à l'absence de valeur culturelle. Le critère d'évaluation en renom empruntant peu ou prou le chemin de la notoriété comprend ainsi une dimension hiérarchique indéniable : il y a des degrés de visibilité et d'invisibilité dont découlent des formes de légitimité (Tardy, 2007). Les tentatives de médiatisation de la cause culturelle connaissent ainsi certaines limites dès lors que n'est pas bien évaluée la visibilité respective des biens en présence, dès lors qu'il y a disproportion entre certains et l'importance d'autres.

Des justifications aux états de paix; l'architecture d'une cité culturelle

Pour résister dans l'épreuve de la justification, l'hypothèse d'un mode complémentaire d'évaluation doit encore pouvoir reposer sur une grammaire répondant aux mêmes contraintes que les modèles déjà éprouvés (Boltanski & Chiapello, 1999, p.163) ; elle doit ainsi déployer une spécification propre à fonder un accord légitime, un nouveau bien commun prenant appui sur des dispositifs orientés vers la justice et dont le droit peut être l'expression (Boltanski, 1990, p.32). Il s'agit alors de démontrer comment le patrimoine participe d'une éthique de l'agir individuel et collectif déterminant la sauvegarde et la réactualisations des normes et des institutions essentielles à la survie d'une communauté et par extension destinées à protéger le genre humain (Touscoz, 1993, cité in Carillo-Salcedo, 2000, p.62).

Le principe de commune humanité

L'architecture d'une cité repose notamment sur différents axiomes dont le premier obéit à un principe de commune humanité. Supposant que tous les êtres humains partagent en commun une égale valeur, cet axiome éloigne la perspective du crépuscule de l'humanité, interdit la distinction entre une humanité civilisée et une humanité barbare; il proscrie de perdre en humanité (Le Bris, 2012, p.18) par le biais d'une altération, d'un rétrécissement de l'identité humaine, d'une déshumanisation qui produit une expulsion de la commune humanité, ce que Garfinkel qualifie de « cérémonies de dégradation » (Garfinkel, 1956, cité par Rémy & Winance, 2010, p.11). Il permet ainsi de préserver la possibilité de reconnaître une pleine humanité dans le regard de l'autre, non seulement comme qualité propre à un seul individu mais également dans la relation avec autrui (Levinas, 1961). Cet axiome s'envisage comme le principe fondateur d'un projet commun, la matrice cognitive de décision, d'action et d'évaluation d'un destin partagé pour la continuité du genre humain (Unesco, 1997)¹.

¹ Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures adoptée, 1997

Un principe d'ordre des grandeurs dissemblant

Etablir le caractère juste ou injuste des relations que les êtres entretiennent les uns avec les autres suppose un minimum de deux états possibles, suffisamment explicités, claires et présents dans l'esprit de tous, et dont le caractère juste du rapport d'échange peut être révélé pour permette aux individus d'y prendre appui lorsqu'ils doivent justifier les critiques qu'ils avancent mais aussi lorsqu'ils se justifient face à la critique (Boltanski, 1990, p.64).

A cet égard, un certain nombre de dispositions publiquement revendiquées et reconnues se sont élaborées au fil de l'histoire (Johannot-Gradis, 2013, p.12) et appuient l'idée d'un ordonnancement normatif hiérarchique exprimant un sens de la justice partagé (Boltanski & Thévenot, 1991) ; elles contribuent à un ordonnancement des grandeurs fondé sur une échelle de valeurs (Boisnard, 2001) participant dans un premier temps de la protection du patrimoine religieux.

Ainsi, durant l'époque antique, les grands sanctuaires panhelléniques comme Olympie, Délos, Delphes et Dodone sont déclarés sacrés et préservés à ce titre, et la paix de Dieu, le Concile de Charroux, certaines sources et coutumes hindoues, japonaises et du droit musulman (Pomian, 1990, p. 180), affirment dès le Moyen-Age la nécessité d'épargner, notamment durant les conflits, les sites religieux, les biens et les personnes qui s'y réfugient (Bugnion, 2004).

Avec la Renaissance qui participe d'un regain d'intérêt pour l'Antiquité, émerge également l'idée que les biens culturels fondamentaux d'une communauté doivent être protégés indépendamment de leur caractère religieux, traduisant dans le domaine des arts le passage des *miracula* (vénération du sacré) aux *mirabilia* (admiration esthétique ou intellectuelle). A ce titre, notamment suivant l'exhumation du groupe des Trois Grâces, de l'Apollon du Belvédère, du Laocoon, les papes Sixte IV et Paul III décrètent respectivement en 1471 et 1534 les premières mesures de sauvegarde (Cousseau, 2015, p.3).

Progressivement s'étoffe ainsi tout un arsenal de dispositions relatives à la protection du patrimoine, pérennisant des modèles de relation et de conduite (Balandier, 1989, cité par Revel, 1995, p.64) à suivre pour être reconnu « comme sachant agir correctement » (Lemieux, 2011, p. 21), comme l'illustre le grand traité d'Emer de Vattel «Le Droit des Gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains » qui affirme avec force d'arguments le principe du respect des sanctuaires, tombeaux et autres édifices culturels (Toman, 1994, p. 20).

Ces mesures assurant la protection du patrimoine au motif de sa valeur inestimable (Turhalli, 2014, p.2) trouvent également à s'objectiver dans les premières codifications du droit de la guerre, notamment dans les règles incorporées dans les Conventions de la Haye de 1899, 1907 et leur Règlement, partiellement réaffirmées et développées par les Conventions de Genève de 1949 et leurs Protocoles additionnels, la Convention de La Haye pour la protection des biens culturels en cas de conflit armé de 1954 et son Règlement d'exécution, renforcés par les Protocole I et II (Johannot-Gradis, 2013, p.105). La portée coutumière de certaines de ces dispositions en étend le champ d'application au-delà des Etats signataires (Henckaerts, 2001, p.27) et concerne ainsi non seulement les membres des forces armées, les belligérants qu'ils soient ou non liés par les Protocoles, et les individus en leur qualité de civils (Held, 2007, p.263). Elles peuvent alors largement servir dans des justifications, participant d'une sorte une hiérarchie normative en vertu de laquelle certaines valeurs, certains symboles, s'imposent à la communauté des Etats et individus dans son ensemble, que ce soit lors de conflits armés ou non armés, internationaux ou non internationaux, et indépendamment de l'existence de normes codifiées (Sandoz, 2001).

Au-delà de ces dispositions, l'ensemble de l'appareil normatif assurant non seulement la protection et la préservation du

patrimoine, meuble ou immeuble, archéologique¹, terrestre, céleste et subaquatique² (Leanza, 2010), mais encore les mesures interdisant l'importation, l'exportation et le transfert illicites des biens culturels^{3,4,5}, ainsi que les dispositifs assurant la préservation du patrimoine vivant et immatériel, y compris celui des minorités, des peuples autochtones, des communautés non représentées par un État et plus généralement des exclus de la patrimonialisation dans toute leur diversité (Turhalli, 2014, p.10), consolident un répertoire propre à assurer la grandeur du patrimoine.

Sous un angle jurisprudentiel, les tribunaux internationaux, notamment le Tribunal militaire de Nuremberg⁶ (1945, art.6), le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (2009, art.3⁷) et la Cour pénale internationale (1998, art.8) permettent également de rendre compte d'un ordre des grandeurs transposable dans une forme universelle (Boisnard, 2001); plusieurs décisions jurisprudentielles, notamment des décisions du Tribunal criminel international pour l'ex-Yougoslavie⁸, participent en effet d'un ordonnancement normatif hiérarchique exprimant un sens de la justice partagé (Boltanski & Thévenot, 1991).

La rationalité des condamnations plus récentes des actes de destruction à la pelleuse de la mosquée Al Askari en Iraq, du Mausolée Al-Shaab Al Dahmani en Libye, du centre-ville de

¹ Conseil fédéral, *Message relatif à la Convention de l'UNESCO de 1970 et à la loi fédérale sur le transfert international des biens culturels (LTBC)*, 2001, p. 515.

² Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique, 2001, art.11, 1.

³ Convention concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels, 1970, art.3.

⁴ Conseil fédéral, *Message relatif à la Convention de l'UNESCO de 1970 et à la loi fédérale sur le transfert international des biens culturels (LTBC)*, 2001, p. 512.

⁵ Convention d'UNIDROIT sur les biens culturels volés ou illicitement exportés, Rome, 24 juin 1995, art.5.

⁶ Accord concernant la poursuite et le châtement des grands criminels de guerre des Puissances européennes de l'Axe et statut du tribunal international militaire, 1945, art. 6.

⁷ Statut actualisé du Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie, 2009, art.3

⁸ Tribunal international chargé de poursuivre les personnes présumées responsables de violations graves du droit international humanitaire commises sur le territoire de l'ex-Yougoslavie depuis 1991, Affaire IT-01-42/1-S, 2004 et IT-94-1-A, 1999.

Dubrovnik, du vieux pont de Mostar en Bosnie Herzégovine, du saccage des manuscrits de la bibliothèque Ahmed Baba, du pillage des musées de Kaboul (1992-1995) et de Bagdad (avril 2003), de la destruction à la dynamite des Bouddhas de Bamiyan en Afghanistan, non plus au titre de vandalisme mais d'épuration culturelle confirme l'existence d'une échelle des valeurs publiquement revendiquée s'opposant à l'usage de la violence comme affirmation de particularismes (Coissard, 2007, p.18).

Au-delà des dispositions conventionnelles et jurisprudentielles, de nombreux autres dispositifs permettent encore de juger de l'importance et de la grandeur du patrimoine, que ce soit l'érection de monuments pour perpétuer les mémoires des tranchées, le classement des bâtiments ayant abrité les chambres à gaz, la protection des lieux de détention et de martyre de la Résistance, le maintien des édifices largement emblématiques laissés à l'état de ruine, telles des constructions de perte (Dolff-Bonekämper, 2009, p.79) ou encore les projets commémoratifs consacrées aux civilisations du passé précolonial (Gallois, 2006 ; Pelegrini, 2008), les reconnaissances des différentes formes d'esclavage (Araujo 2012).

Ces mesures rappellent ainsi le répertoire des objets et des dispositifs en vigueur dans une cité, leur ordre de grandeur respectif, favorisant par une montée en généralité la prise en considération des intérêts individuels et collectifs articulés à un bien supérieur commun de la plus large extension. Elles révèlent qu'un certain nombre de dispositions, indépendamment de leur caractère politique, éthique, prénormatif (Sudre, 2011) ou proprement justiciable (Rousseau, 1987, cité par Le Bris, 2012, p.23), participent de la naissance d'une nouvelle couche de normativité (Friedmann, 1964, cité par Kolb, 2005, p.75) semblant propulser certaines considérations élémentaires d'humanité¹ au rang de règles suprêmes

¹ Cour International de Justice (CIJ), Personnel diplomatique et consulaire des Etats Unis à Téhéran, arrêt du 24 mai 1980, Rec., 1980, pp. 42 et 43 ; CIJ, Activités militaires et paramilitaires au Nicaragua et contre celui-ci, fond, arrêt du 27 juin 1986, CIJ, Rec., 1986, p. 112 ; Détroit de Corfou, fond, arrêt, C.I.J. Recueil 1949, p. 21 ; CIJ, La licéité de l'emploi ou de la menace des armes nucléaires, avis consultatif du 8 juillet 1996, Rec., 1996, §79.

(Kolb, 2001). Laissant apparaître des lois fondamentales d'humanité (Hill, 1996, cité par Yacoub, 2006, p.18) inspirées sous certains aspects de la notion de «Grundnorm» (Kelsen, 1934, cité par Le Bris, 2012, p.36) ou du *jus gentium*, envisagé comme le « droit commun de la société universelle des hommes » (Truyol y Serra, 1981, cité par Le Bris, 2012, p.3), elle interdit ainsi toute action contraire à certaines normes fondamentales, universalisables et tenues pour indispensables à la bonne survie de l'humanité (Kolb, 2005). Qu'il s'agisse du droit naturel (Hottelier, 1991), du contrat social, des impératifs kantien (Kant, 2001), ou encore d'un noyau culturel commun (Herskovits, 1967), ces dispositions ont pour finalité de faire advenir les conditions élevant l'espèce humaine à la dignité.

Une égale dignité

Participant pleinement d'une prise de conscience de la vulnérabilité du genre humain (Sartre, 1945, cité par Le Bris, 2012, p.3), le principe d'égale dignité discipline la violence négatrice de l'altérité (Labrusse-Riou, 2010, p.345), s'oppose aux constructions attribuant aux personnes une différence excessive par rapport aux autres ou en ne reconnaissant pas leurs caractères distinctifs (Honneth, 1992, cité par Fraser, 2004, p.163), et vise à rendre justice aux individus exploités, marginalisés, exclus des processus de prise de décision ou plus généralement rendus invisibles par la culture d'un groupe dominant. Il considère comme « injuste le fait que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquels ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité » (Fraser, 2004, p.158) ; le déni de reconnaissance entrave en effet la possibilité de faire valoir une grandeur, le droit de rechercher l'estime sociale. Appelant des liens équitables et globaux d'égalité des chances, le principe d'égale dignité s'envisage ainsi comme la seule voie possible pour penser l'unité-dans-la-diversité de l'humanité (Arendt, 1989, cité par Valadier, p.17).

Cherchant à doter les individus d'un droit d'accéder à toute l'émancipation dont ils sont capables, cet axiome implique que chacun « dispose d'un éventail suffisamment large d'orientations axiologiques » en fonction desquelles il puisse faire le choix de ses préférences (Habermas, 2008, cité par Savidan, 2009, p.13); il fonde ainsi la possibilité pour tous d'ouvrir les portes des connaissances accumulées par les hommes et d'accéder à des répertoires de savoirs comme autant de sources de capacités. Les individus ne pouvant en effet développer, réviser et conserver la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur projet personnel qu'à l'aune d'un arrière-plan socio-culturel (Habermas, 2008, cité par Savidan, 2009, p.13), l'axiome d'égalité participe ainsi d'un droit au patrimoine culturel au motif qu'il permet le développement des capacités de chacun, concourant ainsi « à maintenir et à développer l'identité et l'autonomie de son titulaire dans le temps et dans l'espace par l'adaptation au milieu évolutif » (Barrère et al., 2004, cité par Billaudot, 2004, p.292).

Au motif de « l'égalité des libertés éthiques pour tous » (Habermas, 2008, cité par Savidan, 2009, p.13), cet axiome habilite ainsi chaque individu à défendre les signes de son humanité (Faes, 2008), à intervenir dans une coconstruction patrimoniale, à se référer ou non à une ou plusieurs communautés culturelles (Meyer-Bisch, 1995), à participer librement à la vie culturelle (Bidault, 2009), à développer et partager des connaissances et expressions culturelles, dans la, ou les, langues de son choix, d'en tirer plaisir et avantages (Meyer-Bisch, 1998), tout en pouvant attendre que sa contribution à la culture commune soit protégée (MifsudBonnici, 2009).

Certaines de ces dispositions figurent par ailleurs *explicit verbis* à l'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme¹, l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques² et l'article 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels³.

¹ Déclaration universelle des droits de L'Homme, 1948, art.27.

² Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 1966, art.27.

³ Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 1966, art.15.

Si la responsabilité argumentative d'une égale dignité incombe en priorité aux individus, des dispositifs de représentation des intérêts bien compris d'une communauté d'humains peuvent également se déplacer vers un niveau normatif supérieur (Nigoul, cité par Le Bris, 2012, p.36). Certains auteurs estiment ainsi que chacun, individuellement ou collectivement (Go, 2004) doit pouvoir disposer d'un espace institutionnel où il peut exprimer et défendre les signes de son humanité; l'axiome d'égale dignité fonde ainsi une capacité à partir de laquelle « le sujet peut exercer, seul ou en commun, pour lui-même et pour autrui, et en tenant compte de la cohérence intergénérationnelle, ses droits, libertés et responsabilités » (Meyer-Bisch, 2009, p.70).

Dès lors que la violation de l'humanité « individuelle » peut être considérée comme étant commise à l'égard de l'humanité tout entière (Dupuy, 1991, Le Bris, 2012, p.13), l'axiome d'égale dignité peut également concerner, avec toutes les réserves qu'impliquent une possible dynamique critique des représentants par les représentés, l'attribution de compétences à des associations (Glevarec & Saez, 2002, p.273), organisations de conciliation, organes d'Etats (François, 2000), voire à des délégués de l'humanité (Walser, 2001, cité par Le Bris, 2012, p.35). Les représentants assument alors une responsabilité particulière découlant du rôle qu'ils endossent vis-à-vis des citoyens, les habilitant à se substituer à l'initiative privée pour assurer la pleine et effective dignité des êtres (Scelle, 1984, cité par Le Bris, 2012, p.36), de la même façon que le Ministère Public a vocation à défendre les intérêts de la société.

Dans le prolongement d'une réflexion sur la délégation de représentation à des êtres collectifs (Johnson, 1983, cité par Lafaye & Thévenot, 1993, p.518), cet axiome doit encore pouvoir, titulariser l'humanité dans son ensemble d'une capacité à défendre sa grandeur (Weiss-Brown, 1987, cité par Lafaye & Thévenot, 1993, p.515), dès lors que « la dignité est un principe ou un axiome qui doit être respecté en chaque personne, non pas seulement pour elle-même, mais par ce que la représentation de l'humanité de chacun d'entre

nous est liée à l'humanité de tous les autres » (Fabre-Magnan, 2007, p.23) ; chaque « homme est responsable de l'humanité en sa propre personne » (Kant, 1796, cité par Caron, 2012, p.13) et « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (Montaigne, 2002, cité par Thomas, 2002, p.23). Si le concept d'humanité dans son ensemble reste pour certains auteurs « empiriquement insaisissable, infigurable, irréprésentable » (Legros, 1990, cité par Le Bris, 2012, p.40), un simple objet de pensée (Robelin, 1994, cité par Le Bris, 2012, p.40), il semble que la qualification d'atteintes particulières, le non-respect de certaines obligations (Labrusse-Riou, 2010) permet d'écarter cette première objection (Dupuy, 2002, cité par Le Bris, 2012, p.33). Si d'autres critiques visent l'impossibilité pour l'humanité de s'incarner dans des épreuves, le monde du droit démontre a contrario que certaines personnalités juridiques n'ont pas à proprement parler de forme humaine tout en détenant néanmoins des droits; tel est notamment le cas des « périmètres naturels » (Hermitte, 1988, cité par Lafaye & Thévenot, 1993, p.517) fondés sur la notion d'« earth'scommunity of life » (Taylor, 1986, cité par Lafaye & Thévenot, 1993, p.518). Si l'ineffectivité est encore désignée par la critique, il est utile de rappeler que la violation d'une norme ne saurait suffire à remettre en cause son existence. Enfin, la question de la justiciabilité (Chemillier-Gendreau, 1995, cité par Le Bris, 2012, p.24) ne saurait disqualifier l'égale dignité de l'humanité dès lors que nombre de dispositions sont essentiellement reconnues par des normes de soft law, également dotées d'un caractère normatif (Salmon, 2001, cité par Le Bris, 2012, p.24); de plus la justiciabilité gagne une assise croissante par le développement de juridictions internationales.

La notion d'humanité dans son ensemble paraît ainsi légitimée dans sa capacité à défendre son égale dignité, permettant alors d'élargir la base et la portée sociale des épreuves par-delà les échelles des populations, du territoire et des souverainetés, et de contribuer par leur visée de généralisation (Taylor, 1992, cité par Savidan,

2009, p.17), à renforcer une grandeur patrimoniale de la plus grande extension. Cette conception permet encore de dépasser les bornes d'une temporalité étroite et d'établir une équivalence non sur un collectif donné à un certain moment mais sur la lignée des êtres passés et à venir (Godard, 1990), partant de l'idée que l'humanité dans son ensemble déborde celle des personnes vivantes pour inclure, par une montée en généralité et en universalité, les générations à venir (Thomas, 1980, cité par Lafaye & Thévenot, 1993, p.516). Participant de nouvelles formes d'articulation intergénérationnelle, de cadres de coordination de la plus large extension, le patrimoine gagne alors en grandeur pour s'envisager comme l'héritage culturel de l'humanité dans son ensemble.

La formule d'investissement indexée à un bien commun supérieur

La formule d'investissement vise alors à démontrer que le patrimoine, au regard d'un certain universalisme (Morin, 2004, cité par Focant & Miennee, 2016, p.II), participe d'une éthique de l'agir individuel et collectif (Morin, 2002, p.48) témoignant des capacités des individus à coordonner leurs projets personnels (Bessy & Favereau, 2003) à un dessin collectif (Bieri, 2009) visant la préservation des éléments culturels sous-tendant les fondements mêmes de la communauté humaine (Johannot-Gradis 2013).

Participant d'une prise de conscience de ce qui importe, prêtant l'attention sur l'ordinaire de la vie et ce qui fait sa continuité (Laugier, 2009), elle développe une éthique de la responsabilité (Prairat, 2012; Candau 2012) articulée à des principes partagés (Bokova, 2014, p.4), qui relèvent non seulement d'une approche conséquentialiste attentive à l'augmentation d'une satisfaction nette pour l'ensemble des acteurs de la société, mais procèdent surtout d'une attention portée à la vie humaine dans la conscience d'un souci de bien-être (Tronto, 2009, cité par Pesqueux, 2012, p.284), pour soi et autrui, du plus proche au plus public (Boltanski, 2006).

Elle autorise alors une transposition dans le champ patrimonial du concept de care qui recouvre un ensemble de dispositions

permettant de porter l'attention sur des situations de vulnérabilité (Pesqueux, 2012, p.280) et d'y répondre (Garrau & Le Goff, 2010, cité par Pesqueux, 2012, p.280). En effet, à partir de situations de fragilité induisant par empathie la sollicitude (Slote, 2007, cité par Le Goff, 2008, p.205), la relation de care active des dispositions et intentions qui sous-tendent par une série d'ajustements des uns aux autres, des phénomènes d'intercompréhension (Foucart, 2005), un répertoire de pratiques concrètes conditionnelles (Laugier, 2009, cité par Pesqueux, 2012 p.283) ou des actions opérant sur le mode d'une équivalence complexe propre à la *philia* (Caillé, 2000, cité par Bruni, 2010, p.399), dans la logique du don du « donner-recevoir-rendre » (Godbout, 2000, cité par Bobineau, 2010, p.305). Distanciée du primat dyadique (Tronto, 1993, cité par Le Goff, 2008, p.207), elle trouve ainsi à se déployer dans le monde du *socius*, celui des relations longues, médiatisées par des circuits collectifs complexes (Ricoeur, 1964, cité par Abel, 2008, p.110). Elle trouve alors ses raisons à la fois dans la satisfaction de l'action elle-même (Deci & Ryan, 1991, cité par Bruni, 2010, p.403), dans la sauvegarde du liant socio-culturel faisant société et par extension destinée à protéger le genre humain (Touscoz, 1993, cité in Carillo-Salcedo, 2000, p.62).

Cette relation de care potentiellement offerte à tous (Citot, 2000) généralise une norme de bienfaisance (Gouldner, 1975, cité par Chaniel, 2008, p.99) destinée de façon active et consciente (Morin, 2004, cité par Bonjour & Peny, 2005, p.9) à maintenir, restaurer et perpétuer un monde soutenant la vie (Fischer & Tronto, 1990, cité par Pesqueux, 2012 p.283). Ouvrant la voie de la réalisation du bien commun (Stavo-Debaugé, 2004), celui de l'humanité dans son ensemble « dont le centre est partout et la circonférence nulle part » (Moreau Defarges, 1999, cité par Le Bris, 2012, p.6), elle s'apparente alors à une norme fondamentale des relations sociales générative de générosité, une forme d'agapé (Boltanski, 1990, cité par Bruni, 2010, p.403).

Elle participe également, par le biais de la théorie de la capacité de Nussbaum (1997, cité par Le Goff, 2008, p.226), d'un renouveau de

l'éthique des vertus (Rawls, 1971 ; McIntyre, 1997, cité par Titus, 2008, p.34), ici moins centrée sur les qualités vertueuses intrinsèques des individus (Goffi, 2009) que sur les pratiques vertueuses patrimoniales qu'ils déploient (Arbouche, 2008).

Dans le même mouvement, elle réactualise les approches sur le développement moral (Kohlberg, 1981, cité par Pesqueux, 2012 p.282), sans toutefois nécessairement reprendre l'idée d'un développement moral du sujet progressif et unidirectionnel (Kohlberg, 1984, cité par Titus, 2008, p.36). L'expression de maturité civique s'évalue ici dans les épreuves de jugements de justice (Gilligan, 1992, cité par Titus, 2008, p.38), en fonction du recours par les sujets à des principes universels (Dzimira, 2006), notamment la dignité humaine, la justice et la bienveillance (Kohlberg, Boyd & Levine, 1990, cité par Titus, 2008, p.36).

La formule d'investissement implique ainsi un mode d'être et d'agir qui suppose une mise en perspective des sociétés et des cultures (Berthoud, 2004, p.365) pour défendre une certaine conception de l'humanité (Saada, 2009), une vision du monde (Schaeffer, 2007, cité par Flahault, 2008, p.482) articulé à une forme de bien commun (Claisse&Jacquemain, 2008, p.127).

Elle participe ainsi de la définition d'un modèle complexe concourt à la mobilisation de collectifs (Lahire, 1998), réveille des formes de solidarités et de responsabilités (Sillar, 2012, p.68); elle entérine des dispositions qui correspondent à un idéal de société du point de vue de la justice (Vrydaghs, 2006), dont découle une compétence universelle de protéger dans un élan instinctif social et culturel de survie une idée, celle de la polis (Go, 2004), assurée et consolidée par la référence à un principe partagé de commune humanité (Bieri, 2009).

Citoyenneté et Paix dans le judaïsme, le christianisme et l'islam:

Lecture de la Amida, du Notre Père et de la Fatiha

Alioune BAH

*Chercheur au Centre de recherches en
philosophie allemande et contemporaine
Université de Strasbourg*

Dans *Foi et Savoir*, le philosophe Jacques Derrida note que « la question de la religion est la question de la question¹ », c'est-à-dire que c'est la question à partir de laquelle on peut saisir les enjeux politiques, économiques, culturels et géopolitiques de notre époque. La religion est redevenue ainsi, à son corps défendant, le motif de toutes les violences, et les formes de terrorismes les plus innommables se réclament d'elle pour *donner la mort*.

Or, à contre-courant de cette tendance, il convient de rappeler que les textes fondamentaux des prières dans le judaïsme, le christianisme et l'islam convergent vers l'idée de conduite sociale juste et vers la promotion de la paix. Il n'est pas question ici de rechercher, par un moyen quelconque, un rapprochement qui gommerait les différences d'expression du dogme dans les trois religions, mais de recourir aux textes pour les laisser nous illuminer par leur propre clarté. Il s'agit donc d'une lecture des versets cardinaux qui jalonnent la pratique des croyants : juifs, chrétiens et musulmans. Comment s'articulent en effet, dans leurs énoncés, la *Amida*, le *Notre Père* et la *Fatiha*? Par quel moyen la compréhension de leur convergence peut-elle être source de paix entre les croyants

¹Derrida, 1996, p.61.

des différentes religions ? Ces questions se résument en une question principale : En quoi le repérage et la valorisation des similarités entre ces trois prières peuvent-ils favoriser la promotion de la citoyenneté, du respect de l'altérité et la paix ? C'est à cette interrogation exigeante et épurée de tout syncrétisme que renvoie la lecture conjointe des textes de la *Amida*, du *Notre Père* et de la *Fatiha*.

I. Destinations et convergences sémantiques dans les trois prières

Qu'il s'agisse du judaïsme, du christianisme ou de l'islam, il est attendu du croyant des « actes positifs ». La prière est un acte de dévotion au cours duquel le croyant aspire vers son Seigneur. Elle se fait selon des rites propres à chacune des religions et se trouve consacrée dans la récitation d'un texte qui en résume la substance. Ainsi, dans le judaïsme la prière est portée par *l'Amida*, quand le *Notre-Père* ponctue toutes les dévotions du chrétien. Pour le musulman, la récitation de la *Fatiha* est ce qui donne validité à toute prière

La *Amida* est constituée par un ensemble de 19 bénédictions qui sont récitées par le fidèle dans sa prière. La louange à Dieu est celle qui la constitue accompagnée d'une série de demandes. Ainsi, la *Amida* est « la partie la plus importante des offices ; elle se présente comme une suite de bénédictions de louanges, de reconnaissance, de confession et de supplication. Récitée trois fois par jour à voix basse, cette prière tire son nom de la position dans laquelle on la dit : *Amidah* signifie « position debout¹».

¹Posner, Kaploun & Cohen, 1985, 81-82.

Dieu qui est le bouclier d'Abraham ; Dieu qui fait revivre les morts ; Dieu qui est consacré ; Dieu qui donne la connaissance ; Dieu qui désire le repentir ; Dieu qui est miséricordieux et qui pardonne beaucoup ; Dieu qui délivre Israël ; Dieu qui guérit les malades de son peuple Israël ; Dieu qui bénit les années ; Dieu qui rassemble les exilés de Son peuple Israël ; Dieu qui est un roi qui aime la justice et le jugement ; Dieu qui brise les ennemis et soumet les méchants ; Dieu qui est le soutien et le refuge des justes ; Dieu qui construit Jérusalem ; Dieu qui fait croître la corne d'Israël ; Dieu qui écoute la prière ; Dieu qui fait régner Sa Présence ; Ton nom est bon, Toi seul digne de louange ; Qui bénit Son peuple Israël par la Paix.

Le « Notre Père est d'abord la prière de Jésus avant d'être la prière des disciples¹ ». On la trouve dans Mathieu (6 ; 9-13)². Le *Notre Père* souligne à la fois la transcendance divine et sa présence pour l'Homme. Dieu participe ainsi à la vie du chrétien.

La *Fatiha* est encore appelée « l'Ouverture » ou les « Sept répétés »³ en raison des sept versets qui la constituent (Coran 15 : 87). Elle est dite dix-sept fois dans les prières journalières obligatoires. La centralité de la *Fatiha* dans la prière musulmane montre la valeur de chacun des versets de cette sourate qui, par l'ouverture du Coran qu'elle réalise, en résume pleinement le sens et la portée⁴. La *Fatiha* occupe ainsi une place prépondérante dans la prière islamique et constitue « sans doute de ce fait le texte coranique le plus familier à l'ensemble des musulmans⁵ ».

Indubitablement, les trois prières sont marquées par l'expression des louanges et glorifications adressées à Dieu, et des demandes y sont formulées dans un second temps. On y examinera également l'idée de Dieu exprimée dans les différents textes.

a) Des louanges et glorifications à Dieu

On retrouve un mouvement similaire dans les trois textes qui souligne leur parallélisme. Si les trois prières présentent la louange à Dieu et formulent des demandes, on peut observer facilement que dans leur mouvement, les trois premiers versets sont orientés vers la louange à Dieu. Dans la *Amida*, ils constituent le *fondement de la foi*.

¹Philonenko, 2001, 35.

²*Notre Père qui est aux cieux ! Que Ton nom soit sanctifié ! Que Ton règne vienne ! Que Ta volonté soit faite sur terre comme au ciel ! Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ! Et pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ; Et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal !*

³*Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux ; Louange à Allah, le Seigneur de l'univers ; Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux ; Maître du jour de la rétribution ; C'est toi seul que nous adorons, c'est toi seul que nous implorons pour ce que nous désirons ; Guide-nous dans le droit chemin ; Le chemin de ceux que tu as comblés de Ta faveur, non de ceux qui ont encourus Ta colère ni des égarés.*

⁴Bah, 2015, 46.

⁵Deroche, 2005, 46-47.

Ce sont des versets de louanges qui glorifient Dieu et sont appelés *bénédictions introductives*¹.

Dieu qui est le bouclier d'Abraham

Dieu qui fait revivre les morts

Dieu qui est consacré.

Les louanges occupent une place importante dans l'articulation de la *Amida*. Elles se rapportent directement à Dieu, et à l'expression de la foi telle qu'elle a été transmise par les anciens. Ainsi, « avant toute requête, la *Amida* comporte trois bénédictions introductives. La formulation de la première est particulièrement frappante. On y invoque le Dieu des pères, le Dieu d'Abraham, comme si le fidèle ne pouvait établir un lien personnel avec Dieu sans faire référence à ses ancêtres²». De même, la « deuxième bénédiction dit la louange de Dieu, auteur d'actes de puissance » parmi lesquels expressément la résurrection des morts. Quant à la troisième bénédiction, « elle parle de la sainteté de Dieu³ ». On constate précisément que « dans la troisième bénédiction, le fidèle franchit, non pas sans une certaine audace, un degré de plus. Il *qualifie* Dieu : « Tu es saint ». Il ne s'agit plus d'évoquer les divers pouvoirs attribués à Dieu, mais de dire *ce qu'Il est*⁴ ».

On retrouve immédiatement cette idée de sainteté divine au début du texte du *Notre Père* dans lequel on peut lire :

Notre Père qui es aux cieux

Que ton nom soit sanctifié

Que ton règne vienne

Que ta volonté soit faite sur terre comme au ciel.

Les invocations qui constituent l'ossature de la prière chrétienne

¹Posner, Kaploun et Cohen, 1985, 83.

²Eisenberg et Steinsaltz, 1999, 25.

³Posner, Kaploun et Cohen, 1985, 83.

⁴Eisenberg et Steinsaltz, 1999, 49.

inscrivent la reconnaissance et la glorification de Dieu, une glorification reposant toutefois sur un amour éclairé et raisonné. De ce fait, la prière fait partie de l'obéissance à Dieu car « la foi s'exerce particulièrement dans la prière qui n'a pas besoin de beaucoup de mots¹ ». Dès lors, la prière est ce qui matérialise l'adoration qui « n'est pas seulement de la plus haute importance pour la vie religieuse de l'homme, mais aussi pour sa vie spirituelle. Elle est aussi nécessaire à celle-ci que l'espace pour le corps, que la lumière pour la perception, que les lois de la pensée pour la vie de l'esprit. L'expérience proprement humaine est fondée sur la vérité, et le fondement de toute vérité consiste en ce que Dieu est Dieu, et lui seul ; et que l'homme n'est qu'homme, créature de Dieu² ». Le Notre Père souligne à la fois la transcendance divine et sa présence pour l'homme. Dieu participe ainsi à la vie du chrétien, comme on l'a déjà remarqué dans le judaïsme. Comment cette présence divine est-elle exprimée dans la Fatiha ?

Dans la Fatiha, les versets de louange se déclinent de manière verticale en soulignant la présence divine incréée. Dieu est invoqué plusieurs fois à travers plusieurs noms. Cette réalité est perceptible dès le premier verset qui annonce trois noms, pour marquer le caractère incomparable de Dieu.

Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux

Louange à Allah, le Seigneur de l'univers

Le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux

Maître du jour de la rétribution

Ibn Arabi souligne qu'à travers la prière, le croyant recourt à un apaisement moral et spirituel et cherche la confiance dans l'œuvre divine. Dans *La sagesse des prophètes*, il note l'importance de la prière en ces termes :

¹Lienhard, 1991, 82.

²Guardini, 2010, 87.

« l'oraison est un culte dont le sens est partagé entre Dieu et son serviteur et qui se rapporte donc d'une part à Dieu et d'autre part à l'individu ». De même « dans la récitation de la sourate *al-fâtiḥah* qui constitue le texte principal de l'oraison rituelle, le serviteur dit « Au nom de Dieu, le Clément (*ar-rahmân*), le Miséricordieux (*ar-rahim*) », et Dieu répond « Mon serviteur me mentionne (ou : se souvient de moi) » ; le serviteur dit ensuite « Louange à Dieu, le Maître des mondes » ; et Dieu dit à son tour « Mon serviteur me rend grâces » ; le serviteur continue : « le Clément, le Miséricordieux », et Dieu dit « Mon serviteur me loue » ; le serviteur récite « le Roi du jour du jugement », et Dieu dit : « Mon serviteur me glorifie, il se remet à moi ». Voilà la première moitié de l'oraison, celle qui se rapporte à Dieu exclusivement¹».

Pour que cette relation dialogique et de présence réciproque se déroule dans toute sa plénitude, Ibn Arabi estime qu'il faut se détacher de tout ce qui a trait à la vie mondaine. Il revient alors à l'individu, dans l'accomplissement de la prière, de se laisser porter vers la transcendance. C'est une idée que l'on retrouve chez Rumî qui remarque que :

« l'effet de la prière ne se limite pas à cette action purificatrice, à l'expiation des fautes et à la dissipation des mauvaises actions. Elle possède une autre fonction positive : lors de ces instants riches et bénis, cinq fois par jour, l'être humain s'arrache à ce bas-monde, le monde de la terre et de l'argile, le monde des haines et de la lutte, de l'oubli de l'éternité et de l'oubli de la mort, pour se tenir devant son seigneur. Dans ces instants de recueillement, il trouve quelque répit des excès de la vie et de la pression constante exercée par la terre et la matière sur les cœurs et les âmes²».

Il apparaît donc, dans la première partie de la prière des différentes religions, que l'individu se rappelle de Dieu et le

¹Ibn Arabi, 2008, 213.

²Rumî, 1997, 288.

mentionne à travers les louanges et glorifications avant d'entamer la série de demandes qui soulignent également sa dépendance à l'égard de son créateur. Ainsi, juifs, chrétiens et musulmans sont unanimes sur la Seigneurie de Dieu sur l'univers et ce qui le constitue.

b) Des demandes matérielles et spirituelles

La seconde partie des textes montre une liste de demandes adressées à Dieu. On y trouve plusieurs types de besoins exprimés : des besoins matériels et des besoins spirituels.

Dans l'Amida, par exemple, les treize versets médians sont des demandes. Ils expriment ce dont le croyant sollicite auprès de Dieu dans le face-à-face de la rencontre, pendant l'instant de la prière. A la demande de « connaissance », de « repentir », de « Miséricorde » et de « Pardon », se rajoutent « la délivrance d'Israël », « la bénédiction des années », « le rassemblement des exilés de Son peuple », le triomphe de la justice et du jugement ».

Dans le Notre-Père et la Fatiha, les demandes matérielles et spirituelles s'expriment en termes de « pain quotidien », « de guidance dans le droit chemin », d'éloignement de la « tentation » et de « pardon ». Il y a donc la quête de la présence salvatrice de Dieu qui se matérialise dans la prière comme signe de sa puissance régénératrice. En ce sens, l'adoration lui est adressée pour ce qu'il est et dont on ne peut exprimer la réalité dans les mots, et pour ce que nous désirons de « pain matériel et spirituel ». Ainsi dans la prière, le salut est envisagé doublement : ici-bas et dans l'au-delà.

Le constat général est que ces louanges et ces demandes marquent la reconnaissance de Dieu par le fidèle. Dieu est loué pour être détenteur et dispensateur de la Grâce infinie, pour sa sainteté, pour sa seigneurie au-dessus de toute comparaison possible et il est le seul digne à protéger, à secourir le croyant. Juifs, chrétiens et musulmans partagent cette image de Dieu, un Dieu transcendant et bon, compatissant et généreux, qui accepte le repentir. C'est un point de convergence non négligeable entre les différentes traditions monothéistes qui peut servir de base à un dialogue – et pas à un

débat – respectueux, producteur de compréhension, d'interconnaissance mutuelle et donc de vivre-ensemble. C'est pourquoi, la connaissance des prières des autres est importante. Elle permet de comprendre l'intelligibilité de leur message et leur révérence envers Dieu. Toutefois, les demandes adressées à Dieu sont l'expression éloquente de notre dépendance à son égard et de son désir de nous sauver par sa miséricorde.

c) Les expressions de l'idée de Dieu

Bergson écrivait dans les *deux sources de la morale et de la religion* que : « c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain ; comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect¹ ». Il ne s'agit donc pas ici du Dieu des philosophes, mais bien évidemment du Dieu que nous présentent les différentes religions monothéistes. A partir du contenu textuel des prières que nous venons d'exposer, on peut observer que Dieu est présenté selon sa sainteté, selon sa transcendance, et enfin selon l'universalité de sa miséricorde.

Dieu est un Dieu saint.

L'un des points d'accord entre les trois religions peut se retrouver dans la sainteté de l'Être divin. La *Amida* le présente comme « consacré », et mieux encore, il est « trois fois saints ». La troisième bénédiction le montre explicitement et les références au Lévitique (19 : 1) ainsi que Isaïe (6 :1-3) expriment à la fois la sainteté comme qualité indéfectible de l'être divin, mais comme critérium sans lequel Dieu ne peut être Dieu. Par cette qualité, la transcendance divine se manifeste car « la sainteté désigne ce qui est transcendant et au-delà des limites humaines. C'est une zone avec laquelle je n'ai point de contact direct, de point de tangence² ».

¹Bergson, 1932, 28.

²Eisenberg et Steinsaltz, 1999, 49.

Par ailleurs, dans le *Notre Père*, le nom de Dieu est « sanctifié ». Ainsi, dans le christianisme, la sainteté ramène à l'idée de sacralité. En ce sens, « sanctifier Dieu, dans un sens très large, c'est le mettre à part, c'est placer tout ce qui concerne Dieu au-dessus des choses humaines, c'est réserver, dans notre vie, la première et meilleure place à nos devoirs envers Dieu, c'est nous établir dans une attitude de profond respect envers ce qui est sacré¹».

Dans la *Fatiha*, la sainteté divine apparaît également dans les mêmes termes. L'accent est plutôt mis sur sa transcendance. Sa seigneurie sur l'univers est une qualité dont il n'a nul partage avec une autre nature. Sa sainteté, signe de sa transcendance, lui confère à cet égard la miséricorde sur le monde.

Un Dieu transcendant

La transcendance est une explication de la nature incomparable de Dieu. Il est différent de ce qu'on peut imaginer. Sa transcendance est aussi le signe de son unité ou unicité autour de laquelle juifs, chrétiens et musulmans se rassemblent. Si l'expression de l'unité de Dieu est précise dans les textes que nous venons de voir, le déploiement théologique auquel il donne est radicalement différent et constitue le lieu de friction entre les différentes croyances. Or, un fait est certain, c'est « l'inappropriabilité de Dieu² » : aucune religion, aucune foi ni aucune croyance n'aura jamais le monopole de Dieu. L'existence de Dieu est unique en son genre et en sa manifestation. Ainsi, la transcendance de Dieu est l'affirmation que le monde n'est pas créé *ex-nihilo*, mais qu'il est administré par Dieu. Dans cette acception, Dieu ne fait pas partie du monde, il est au-dessus ou au-delà du monde. Dans le judaïsme, Dieu est aussi « un Dieu un, un créateur tout-puissant³».

¹Gillet, 1988, 25.

²Dousse, 2002, 12.

³Hirsch, 1987, 82.

Un Dieu de Miséricorde

Parmi les demandes formulées dans les différentes prières, on y trouve celles qui concernent les biens d'ici-bas, consommables et nécessaires à l'existence, et des biens spirituels, notamment la bonne direction et la Grâce. La Miséricorde est donc reconnue par chacune de ces religions comme une qualité particulièrement propre à l'Être divin. Dans la *Amida*, en plus d'être Miséricordieux, Dieu est aussi un Dieu qui « pardonne beaucoup ». La miséricorde associe ainsi une action de donation dont le sens est profondément marqué par la gratuité, et une action de libération. *Notre Père* le souligne à la fois à travers le *pain quotidien* et la demande de *pardon* qui la supplante. La *Fatiha* s'ouvre par ce témoignage, « *Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux* ». Cette expression de la Miséricorde ouvre l'ensemble des sourates du Coran, à l'exception de la neuvième qui expose le Repentir. Le Coran comporte un chapitre entier, « Le Tout Miséricordieux », qui décrit les bienfaits de Dieu à l'égard de l'homme (Coran, 55). A cet égard, faut-il rappeler que la miséricorde divine s'applique sur tout le monde, croyant comme non croyant. Il y a ici une dimension affective envers l'homme qui ressort dans les différentes théologies et qui est malheureusement très peu mise en valeur pour appuyer la présence de Dieu dans notre vie de tous les jours.

II. Promouvoir la paix et le vivre-ensemble des différences religieuses

La question de la paix sociale et du vivre ensemble des religions est d'actualité. Elle invite à s'y intéresser depuis les textes cardinaux des prières que nous adressons à Dieu. Il ne serait pas inintéressant de questionner le sens de la différence religieuse, ethnique et culturelle dans le projet divin. Enfin, on pourrait s'interroger sur le leadership religieux et sa fonction sociale.

a) La paix exprimée dans les trois prières

Les expressions relatives à la paix sont présentes dans l'*Amida*, le *Notre Père* et la *Fatiha*. Elles renvoient aux demandes adressées à Dieu. Dans la dépendance à l'égard de Dieu, l'individu ne demande pas que des biens matériels nécessaires à sa subsistance. Il y a, en marge des biens spirituels et matériels, ce qu'on pourrait nommer des biens politiques. La paix est de cela.

L'*Amidanous* renvoie au « rassemblement des exilés » et à « la construction et surtout la bénédiction d'Israël par la paix ». Le commentaire de ce verset fait ressortir que « nous prions en effet pour la paix, source de tous les souhaits que nous exprimons dans cette bénédiction : le bonheur, la bénédiction, la vie¹ ». Aussi, les références à la paix sont nombreuses dans la Bible. Intéressons-nous en à quelques-unes : « Voici ce que vous devez faire : dites la vérité chacun à son prochain ; jugez dans vos portes selon la vérité et en vue de la paix » (Zacharie 8,16) et « la bonté et la fidélité se rencontrent, la justice et la paix s'embrassent » (Psaumes 85,11). Ces deux textes nous exposent le sens de la paix dans l'ancienne alliance. Le texte de Zacharie exhorte à la vérité. Il le fait d'abord en invitant à se parler, à dialoguer. Les religions abrahamiques privilégient malheureusement le débat là où le dialogue doit permettre de construire des ponts entre les hommes et entre les religions.

S'agissant du psaume cité, il énumère des expressions qu'il convient d'envisager avec sérieux : la bonté consiste à agir en toute circonstance en privilégiant le bien, le bien universel comme le dirait Kant. Or, le bien s'évanouit dans notre monde. Il est de moins en moins désintéressé et son caractère universel tant souhaité par le vieux philosophe allemand n'est plus qu'une utopie renversante. Pour ce qui est de la fidélité, elle exige un attachement inconditionnel aux valeurs sociales, morales, religieuses, culturelles,

¹Eisenberg et Steinsaltz, 1999, 281.

etc. qui ont pétri notre univers de référence et de discours. Elle est consacrée dans des serments. Chacun de nous a le devoir d'être fidèle à sa religion et de s'ouvrir à la différence de l'autre. L'un ne doit pas exclure l'autre. Il ne s'agit pas d'homogénéisation ou de relativisation, mais de respect, de double respect : respect de son discours de référence et respect de l'autre. Par ailleurs, le psaume nous introduit vers la justice qui est le premier palier vers la paix. La justice ici est une justice sociale et non une justice divine. Le désordre de nos politiques sociales, le déséquilibre lié à l'accès aux soins, à l'emploi, à la précarité grandissante et la malnutrition sont autant d'injustices qui aggravent la relation à l'autre. La paix des religions appelle aussi la lutte contre les discriminations fondées sur l'ethnie, la culture, l'origine et la résidence. Elle repose sur le respect de l'autre.

La paix est donc inséparable de la justice, et le problème de nos démocraties est celui d'une justice abstraite dans son concept qui exclut le principe de l'équité. La paix, ce n'est jamais que ma paix, c'est aussi la paix de l'autre, la paix avec l'autre, et dans le judaïsme, la quête de cette paix est une exigence morale et sociale, forte et indéniable.

Dans le christianisme, le *Notre Père* se termine par une demande de paix qui s'exprime à travers la *délivrance du mal*. L'homme délivré du mal est en paix d'abord avec lui-même. La paix intérieure est le préalable à la paix sociale. Des individus qui ne sont pas en paix avec eux-mêmes ne peuvent la vivre pour autrui. Etre en paix, c'est corriger ses défauts, ce que le théologien appellerait ses péchés. Est-il ainsi besoin de souligner que la quête de la paix pour le chrétien n'est pas seulement orientée dans le rapport intime à l'être transcendant, mais dans sa relation à tous les êtres avec lesquels il a la vie en partage. La paix exige une certaine réciprocité dans la bienveillance : « prenez garde que personne ne rende à autrui le mal par le mal ; mais poursuivez toujours le bien, soit entre vous, soit envers tous ».

(Nouveau Testament, Thessaloniens, V : 15). Quant à la paix sociale, elle implique un effort de chacun, et surtout une conscience absolue qu'elle est notre bien par excellence pour une vie à vivre et à donner à vivre. Ainsi, « la sagesse d'en haut est premièrement pure, ensuite pacifique, modérée, conciliante, pleine de miséricorde et de bons fruits, exempte de duplicité, d'hypocrisie. Le fruit de la justice est semé dans la paix par ceux qui recherchent la paix » (Nouveau Testament, Epître de Jacques, III : 17-18).

Enfin dans l'islam, le début de toute prière est une invocation et la fin un salut. Dans l'islam, ce salut ou *Salam* a une résonance beaucoup plus large. Cinq fois par jour, le musulman invoque la paix : paix pour lui, paix pour son voisinage et paix pour tous les hommes où qu'ils se trouvent. Le *Salam* qui achève la prière est une bénédiction à vivre dans la paix jusqu'à l'heure de la prochaine prière. Ainsi, la paix est une préoccupation constante chez le musulman. Il ne peut se la souhaiter, sans l'avoir voulu d'abord pour tous les autres. La prière intègre à cet effet le croyant dans une logique discontinue d'accomplissement d'actes de bienveillance, d'attention respectueuse et surtout de détachement des vices et de ce qu'ils entraînent. Le Coran attribue à Dieu d'être *Salam*, c'est-à-dire le pacifique par essence et par excellence. De même, dans l'exhortation à la patience et à la persévérance qu'il rappelle sans cesse aux croyants, l'islam invite à choisir la paix comme mode de règlement des différends, et la violence, si elle doit y avoir lieu, ne doit intervenir qu'en dernière instance, lorsqu'il n'y a plus de canaux d'une solution pacifique.

b) Le sens de la différence dans le projet divin

Dire que la différence est inscrite dans le projet divin est un euphémisme. Dans l'univers, la création des couples de choses le montre avec pertinence : le jour et la nuit, le mâle et la femelle, le soleil et la lune, le bien et le mal... constituent autant d'éléments qui marquent la dialectique dans le projet divin. Mais cette dialectique

est une épreuve pour les hommes. En ce sens, le respect de la différence est un acte de piété.

Dans la Bible, la Genèse annonce que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Genèse, 1/27). Il s'agit de Dieu, le Créateur intemporel dont l'affection et la miséricorde gouvernent le monde.

Aussi, dans le Coran, on trouve la mention explicite de la réconciliation entre les croyants. Le Coran transmet un message œcuménique d'une portée intemporelle : « Nous croyons en Allah et en ce qui nous a été révélé, et en ce qu'on a fait descendre vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les tribus, et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes, venant de leur Seigneur : nous ne faisons aucune distinction entre eux. Et à Lui nous sommes soumis » (2 : 136). De même, le texte coranique mentionne explicitement : « Allah appelle à la demeure de la paix et guide qui Il veut vers un droit chemin » (10 : 25). A ce propos, il est remarquable de souligner la portée de l'enseignement du Maître soufi de Bandiagara :

«la religion est une en son essence, éternelle, immuable dans ses principes fondamentaux, mais pouvant varier dans ses formes d'expression pour correspondre aux conditions du temps et du lieu de chaque Révélation(...)C'est cette Religion éternelle qui a été enseignée par tous les grands Envoyés de Dieu et modulée en fonction des nécessités de chaque époque. Mais trop souvent la plupart des hommes n'en ont saisi ou retenu que les formes extérieures au nom desquelles ils se sont opposés les uns aux autres ¹».

A travers la métaphore des *enfants d'un même père*, l'auteur rappelle cet enseignement essentiel de son maître visant à marquer le sens de la cohabitation pacifique, et donc du vivre ensemble des différentes traditions religieuses :

¹Bâ, 1980, 153.

« les enfants d'un même père, pour être différents physiquement, en sont-ils moins frères et fils légitimes de leur géniteur ? Nous fondant sur cette vérité-loi, plaignons ceux qui refusent aux croyants des différentes confessions une identité spirituelle et la fraternité en un même Dieu, Créateur unique et invariable. Pour nous, n'en déplaise aux attachés à la lettre, une seule chose compte par-dessus toutes les autres : confesser l'existence de Dieu et Son unicité¹»

c) Promouvoir le leadership des religieux et la citoyenneté

Dans un article publié en 2015 dans la *Revue Internationale de Psychologie et des Comportements Organisationnels*, nous avons essayé, dans une étude exploratoire que nous comptons élargir, de saisir la place du leadership religieux dans la société². A cet effet, nous avons interrogé un rabbin, un prêtre, un imam et un pasteur sur leur rôle en tant que leader de groupes. Il s'agissait plus spécifiquement de comprendre comment ils agissent et arrivent à transformer les autres par l'exemplarité de leur conduite.

La fonction sociale des leaders religieux est un atout pour participer concrètement à l'éducation et à la sensibilisation sur la paix et le vivre-ensemble. La proximité entretenue avec les fidèles constitue un moyen de transmission des savoirs et de conseils appropriés. Leur position dans la structure religieuse confère une confiance à leur discours. Il leur incombe d'apporter un discours de vérité et d'humanité, de paix et de rassemblement en valorisant les personnes et en éveillant en elles la conscience du bien. Ils sont également des leaders d'opinion qui doivent participer à produire des solutions concrètes pour le vivre ensemble des différences dans le respect mutuel et la fraternité humaine. La recherche de convergences dans les textes fait partie des préoccupations qu'ils ont à intégrer à leur pratique au-delà de l'appartenance à un culte précis. Une telle recherche devra être portée par le désir de découvrir la foi de l'autre dans le respect de son intégrité religieuse.

¹ Ibid. 147.

²Ramboarison, Bah et Barth, 2015.

* * *

Quelle peut bien être la finalité de la prière ? Dans les arguments des différentes religions, il s'agit de rappeler la présence de Dieu à l'homme. La prière garde éveiller en l'individu les commandements divins : faire du bien, proscrire le mal, être patient et persévérant dans la vie, respecter la différence et promouvoir constamment la paix. La prière doit ainsi élever l'âme du fidèle au-dessus des contingences de la vie présente. Il y a donc un arrachement à la matérialité de ce monde qui ouvre la sphère de la spiritualité. Car la religion, ce ne sera jamais seulement un corps de pratiques rituelles qu'il faut appliquer mécaniquement ; c'est aussi et surtout un corps de valeurs morales, sociales, culturelles sans la compréhension desquelles on ne peut non seulement être bon croyant, mais aussi bon citoyen. Ainsi, la conscience éveillée de Dieu en l'homme, ce n'est rien de plus que la conscience de l'homme de sa condition, et par là de la condition de tous les hommes, dotés d'une parcelle de l'étincelle divine. La prière n'est donc pas une simple pratique ; c'est, dans les différentes religions, la locomotive qui entraîne la mise en œuvre de toutes les autres vertus attendues du croyant. Aussi, est-il important de souligner que la mise en œuvre des vertus se fait dans la non distinction possible des personnes selon leur religion. Il est insensé de penser que le juif devrait agir en toute humanité envers le juif, le chrétien envers le chrétien et le musulman envers le musulman, car une telle pensée serait à l'antipode de l'idée d'humanité que véhiculent les différentes religions. La vertu est donc attendue de chacun envers tous. Telle est la finalité de la prière : rapprocher l'individu de Dieu à travers un comportement exemplaire envers tous les hommes. En ce sens, la paix est nommée dans l'acte de la prière, deux fois la paix : paix avec soi-même, paix avec les autres.

Il en résulte toutefois que nos religions sont des forces organisatrices de paix sociale et de vivre ensemble dans le respect mutuel de nos différences culturelles, sociales, ethniques et religieuses. Les convergences que la lecture des trois prières concourt à mettre en exergue constituent des points importants pour favoriser un vrai dialogue entre les religions. On pourrait lire en ce sens avec beaucoup de lumière l'enseignement de Luqman sur la conduite du croyant envers Dieu, envers ses parents et envers la société. Le sage montre assez aisément l'importance de la prière et surtout de la bonne conduite globale qui sont les ciments d'une foi droite. La paix est donc notre bien commun dans les échanges de tous les jours car elle favorise l'interconnaissance et détruit les frontières de l'ignorance mutuelle. Elle nous permet de vivre notre citoyenneté dans le respect et dans la responsabilité.

Bibliographie

- ARABI Ibn, *La profession de foi*, Paris, Actes du Sud, 2010.
La sagesse des prophètes, Paris, Albin Michel, 2008.
- BA Amadou Hampâté, *Vie et enseignement de Thierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Edition du Seuil, 1980.
- BAH Alioune. *Le Pater Noster et la Fatiha : deux textes, une même prière*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 1932.
- DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996.
- DEROCHE François, *Le Coran*, Paris, Puf, 2005.
- DOUSSE Michel, *Dieu en guerre : la violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, 2002.
- EISENBERG Josy, STEINSALTZ Adin, *L'homme débout*, essai sur la prière juive, Paris, Albin Michel, 1999.
- GILLET Lev, *Notre Père*, Paris, Editions du Cerf, 1988.

- GUARDINI Romano, *Le Dieu vivant*, Perpignan, Edition Artège, 2010.
- HIRSCH Samson Raphaël, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Edition du Cerf, 1987.
- LIENHARD Marc, *Martin Luther*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- POSNER Raphaël, KAPLOUN Uri, COHEN Shalom, *La prière juive*, Edition spéciale du consistoire israélite de Paris, 1985.
- RAMBOARISON Lovarinina., BAH Alioune, BARTH Isabelle, « Pasteur, Imam, Prêtre et Rabbin, un style de leadership et un exercice de l'autorité pas tout à fait comme celui des autres managers », *Revue internationale de Psychologie et des comportements Organisationnels*, N°52, 2015, 91-123.
- RUMÎ DjallalUddin, *Le livre du dedans*, Paris, Albin Michel, 1997.

La détention de l'émir Abd el-Kader en France (1848-1852)

Un cas particulier de *hijra*

Ahmed BOUYERDENE

Docteur en Etudes Méditerranéennes et Orientales

Université de Strasbourg.

Une mort politique sous le signe de la hijra

Après quinze années de résistances politique et armée à la conquête française de son pays (1832-1847), l'émir Abd el-Kader n'a été ni pris ni tué. Pourtant l'armée d'Afrique, qui compte 105 000 hommes en 1846, n'a reculé devant aucun moyen pour en finir avec son « insaisissable » adversaire. Incapable de le prendre par la force, en 1842, le général Bugeaud, alors Gouverneur général de l'Algérie et maître d'œuvre de la politique de la terre-brulée, a tenté de soudoyer l'émir en lui offrant un exil doré en Orient en cas de renoncement au *jihâd*¹. C'était évidemment mal connaître ce fils de zaouïa dont toute l'éthique a reposé sur le respect de la Loi religieuse. Il a donc fallu d'innombrables opérations militaires, la dévastation totale des Provinces administrées par l'émir, l'épuisement des tribus qui lui sont restées fideles, pour qu'enfin le Chef algérien décide de mettre fin à son engagement militaire.

En décembre 1847, un traité d'*amân*, de sauf-conduit, est négocié avec les autorités françaises en Algérie. L'émir impose ses conditions et demande à être transféré avec sa famille dans le *Levant*. Les villes

¹ P. Azan, *L'Émir Abd el Kader, 1808-1883. Du fanatisme musulman au patriotisme français*, Paris, Librairie Hachette, 1925, p.182.

stipulées sont Alexandrie et Saint-Jean d'Acre : un choix éminemment religieux. En effet, ces deux villes portuaires ne sont, dans l'esprit de l'émir, que des étapes pour se rendre dans le Hedjaz comme il devait le préciser plus tard : « *Mon seul désir est de me rendre à La Mecque et Médine, pour y étudier et adorer Dieu jusqu'à mon dernier jour*¹ ». En somme, l'émir a voulu faire coïncider son renoncement à la politique avec un retour à sa vocation première de *mujtahid* religieux et de *mujahid* spirituel. Une intention que Ch. H. Churchill, son biographe anglais, a parfaitement résumé : « *Sa carrière venait de prendre fin. Jusque-là, sa vie avait été consacrée à Dieu et à sa patrie. Elle ne devait, désormais, être consacrée qu'à Dieu*². »

Une intention éminemment religieuse

A l'image de sa personnalité complexe et protéiforme, le choix de la *hijra* répond chez l'émir Abd el-Kader à des logiques multiples qui relèvent du politique, du filial et du religieux. Bien qu'imbriquées les unes dans les autres, ces logiques méritent d'être examinées séparément.

La décision est politique en ce que celui qui fut institué « Commandeur des croyants » (*amir al-muminin*) a voulu marquer son refus de vivre sous la tutelle d'une puissance non musulmane. Fondé sur la *shari'a*, ce choix n'est ni isolé ni original. Son principe fondateur remonte à deux événements qui se sont déroulés du vivant du Prophète, en 615 et en 622, années au cours desquelles les persécutions subites par les musulmans les ont obligé à quitter leur terre d'origine³. Après le débarquement de 1830 et l'expansion de la

¹ CHAN : Fonds *Emile Ollivier* (542 AP10).

² Ch. H. Churchill, *The Life of Abd-el-Qader, ex- Sultan of the Arabs of Algeria*, Londres, Chapman Hall, 1867 ; traduction française par Michel Habart, *La Vie d'Abd el Kader*, Alger, Sned, 1971, p. 274-275.

³ La *hijra* archétypale, rappelons-le, est celle qu'a effectué Muhammad en 622, date qui marque précisément le début de l'ère musulmane et la fondation du calendrier hégirien. Sur cette question nous renvoyons le lecteur aux travaux de recherches de Mouloud Haddad : <http://chsim.ehess.fr/document.php?id=143>

présence française dans l'ancienne Régence d'Alger, l'émigration sous ce motif est courante. Ailleurs dans le *Dâr al-islam* et dès lors que l'intégrité religieuse et territoriale ne sont plus garantie, la pratique de la *hijra* est encouragée par les Oulémas. Mais notons cependant que contrairement au modèle archétypal, la *hijra* dans le cas qui nous intéresse ici est le plus souvent définitive, elle prend ainsi à la fois le sens d'émigration et d'exil sans espoir de retour.

En raison du lien de « parenté » avec le Prophète, le choix est également d'ordre filial. Outre le fait qu'il soit le fils d'un *moqadem* de la *tariqa qadiriya*, qui fait de lui un *mrabet*, Abd el-Kader appartient aussi à la noblesse religieuse (*shurafa*). L'arbre généalogique familial l'apparente à la maisonnée du Prophète (*ahl al-bayt*) par son fils al-Hassan. En choisissant le Hedjaz, Abd el-Kader al-Hassani effectue donc une *hijra* vers le pays de l'origine. Pour ces raisons, et pour d'autres d'ordres symbolique et spirituel que nous n'aborderons pas ici, Abd el-Kader n'a pas considéré le Hedjaz comme terre étrangère. Il y voyait au contraire la *terre promise*, anoblie par l'Envoyé de Dieu, qui fut pour lui à la fois l'aïeul et le modèle par excellence.

Mais l'intention religieuse de cette *hijra* prime sur toutes les autres. Nous savons que le fils de Muhi ed-Din a déjà accompli le rituel du pèlerinage (*hajj*) au milieu des années 1820. Et au moment où il s'apprête à vivre une rupture majeure dans le cours de son existence, Abd el-Kader a tenu à marquer cette transition par un second *grand pèlerinage*. L'érudit qu'il est n'ignorait évidemment pas les références canoniques qui exhortent les fidèles à se rendre dans la Mère des cités (*um al-qura*), comme ce hadith : « *Les actions ne valent que par les intentions et chacun n'a pour lui que ce qu'il a eu réellement l'intention de faire. Celui qui émigre pour Dieu et Son Messenger, son émigration lui sera comptée comme étant pour Dieu et Son Messenger*¹. »

¹ Hadith rapporté par 'Umar Ibn Al-Khattâb recensé par les Imams Al-Bukhârî et Muslim.

Et le fils de zaouïa ne pouvait envisager d'autre suite à son retrait des affaires du monde qu'une émigration « *pour Dieu et Son Messager* ». Soulignons d'emblée que cette parole du Prophète pose implicitement que pour celui qui, à cause d'une circonstance indépendante de sa volonté, n'atteint pas son but, en l'occurrence la visite de la « Demeure de Dieu » (*bayt allah*), son voyage lui est compté comme accompli car l'intention prévaut sur l'acte lui-même. Et, nous le verrons plus loin, les risques de mourir « sur le chemin » sont réels.

Sur un plan affectif, il est clair que pour Abd el-Kader et les siens, la perspective d'une *hijra* vers une terre synonyme de sécurité et de foi (*bilad al-amin*) compensait quelque peu la pensée angoissante de quitter définitivement la terre natale : l'épreuve de la séparation devenant pour ainsi dire tolérable.

Notons encore un point de détail qui fait valeur de symbole. L'embarquement des prisonniers algériens dans le port de Jam' Ghazaouet et leur libération le 16 octobre 1852 ont lieu en plein *muharram*¹, mois au cours duquel le Prophète a précisément effectué sa *hijra*. A l'évidence, le processus politique et religieux qui s'est enclenché avec la fin de sa carrière politique et militaire fait d'Abd el-Kader un *muhajir*.

Une hijra contrariée

Après avoir pris connaissance des conditions du traité d'amân, le gouvernement Guizot s'est rapidement trouvé devant un dilemme : était-il possible de sursoir aux clauses du traité sans engager l'honneur de la France ? Mais le temps des scrupules ne dura pas et laissa place à l'impudence politique par la rupture unilatérale du traité. Comment expliquer une telle attitude d'autant plus grave qu'elle engage l'Etat français ? Plusieurs explications peuvent être avancées.

¹ Le 25 décembre 1847, jour de l'embarquement correspond au 17 du mois de *muharam* 1264.

D'abord il y a la crise multiforme qui secoue la France au cours de la période 1848-1852. Les multiples préoccupations du moment ont en effet eu pour conséquence de relativiser la gravité de l'affaire la reléguant au second plan. Ensuite, le charisme d'Abd el-Kader d'une part, et son génie politique et militaire d'autre part, ont incontestablement marqué les esprits en France. Il n'est pas excessif de dire que sa fameuse « insaisissabilité » a traumatisé la hiérarchie militaire française ! Dans l'esprit de ses détracteurs, libérer le Chef algérien revenait à placer une épée de Damoclès au dessus des intérêts de la France en Algérie. De plus, et cela a très probablement été la raison principale, sa libération aurait été très couteuse sur le plan financier. Depuis qu'il a quitté la scène militaire, le budget de l'armée d'Afrique a été revu à la baisse ce qui a représenté une économie appréciable. Enfin, toutes décisions favorables à l'ancien adversaire auraient eu un coût politique que peu d'élus ont été prêts à payer : l'opinion publique n'aurait, en effet, ni compris ni admis la mise en liberté d'un ennemi aussi redoutable. Ces raisons expliquent les atermoiements et les contradictions des gouvernements successifs sur une question qu'il n'est pas excessif de qualifier d'affaire d'Etat. Les enjeux qu'implique cette affaire éclairent également les contrevérités et les calomnies diffusées dans la presse française qui n'ont eu pour objectif que de masquer un parjure qui ne veut pas dire son nom.

L'horizon lumineux espéré par les candidats algériens à l'émigration s'est donc subitement assombri. La *hijra* vers l'Orient de la Verticalité se mue en *ghurba* dans un Occident obscur. La France représentait pour ces exilés algériens le « pays de l'étranger » et de l'étrange (*bilad al-ghurba*) : une *Terra incognita*. Ce glissement d'une réalité à l'autre a provoqué chez Abd el-Kader un choc émotionnel d'autant plus douloureux qu'il implique de nombreux proches dont des femmes et des enfants.

Derrière cette situation, dont le déroulement a été confus notamment en son début, s'est profilée, lentement mais très nettement, une volonté politique de fixer définitivement le « Sultan déchu » sur le sol français.

Une volonté politique d'en faire un exilé définitif (menfi)

La détention d'Abd el-Kader et d'une centaine de ses compagnons, qui va de son arrivée en France le 29 décembre 1847 à sa libération par Louis-Napoléon Bonaparte le 16 octobre 1852, a connu plusieurs étapes.

Au fort Lamalgue de Toulon, il s'est agi pour le gouvernement Guizot de convaincre l'illustre prisonnier d'abandonner volontairement ses exigences et d'accepter d'adopter la France pour nouvelle patrie. Et c'est le colonel E. Daumas, une vieille connaissance d'Abd el-Kader¹, qui a été désigné pour mener à bien cette délicate mission dont l'objectif est d'« *amener par des voies de persuasion l'ex-Emir à renoncer de lui-même à l'exécution de la promesse qui lui a été faite d'être transféré à Alexandrie ou à Saint-Jean-d'Acrcé*². » La période toulonnaise a été décrite comme une période d'« espérance anxieuse » pour les prisonniers dont le moral fut mis à rudes épreuves.

Après la révolution de février 1848, et le transfert deux mois plus tard au château de Pau, la position du gouvernement semble s'éclaircir mais au détriment des Algériens. En effet, ils sont dorénavant considérés comme des prisonniers politiques même si, pour sauver les apparences, les autorités préfèrent les désigner comme des « hôtes » de la France ! Le transfert au château d'Amboise (en novembre 1848) marque un degré supplémentaire dans la volonté du gouvernement français d'en faire des exilés définitifs.

Malgré la durée de la captivité, Abd el-Kader n'a rien concédé à ses geôliers. Une opiniâtreté qui n'a pas manqué d'agacer ses plus farouches détracteurs qui, désireux d'en finir avec le traité d'amân,

¹ L'officier de Cavalerie Eugène Daumas, avait une excellente connaissance de la langue arabe et des traditions algériennes. Durant la trêve de la *Tafna*, il avait occupé le poste de consul de France à Mascara (1837-1839). Mission au cours de laquelle il rencontra pour la première fois l'émir Abd el-Kader.

² « Abd-el-Kader en exil, d'après des documents inédits », *Revue des Sciences Politiques*, 28^e année, janvier à juin 1913, p.236.

ont été jusqu'à remettre son existence en cause¹. En dépit des pressions de tout ordre, Abd el-Kader a maintenu son projet de se rendre dans le Hedjaz : une « idée fixe » selon un rapport militaire². Une intention qu'il réitéra avec force de persuasion à toutes les occasions, comme dans cette lettre officielle adressée au Gouvernement provisoire : « *je me place au nombre des morts ; mon seul désir est de me rendre à la Mecque et à Médine pour y étudier et adorer Dieu jusqu'à mon dernier jour*³. »

Contraint de vivre dans un pays qu'il n'a pas choisi, victime d'une violation de parole d'autant plus insidieuse qu'elle refuse d'être considérée comme telle par ses auteurs, Abd el-Kader décide d'exprimer son désaccord et son mécontentement par tous les moyens dont il dispose. Il tente de convaincre les officiers français qui se rendent auprès de lui, il adresse des lettres aux personnalités officielles, il prend à témoin les visiteurs sur sa situation, etc. Mais la manière la plus nette de protester a été le rejet systématique des propositions pour « agréments » sa captivité : « *Pour moi, tant que je serai prisonnier, dit-il, la France entière n'est qu'un cachot. Puisqu'on a voulu faire de moi un captif, qu'on me laisse dans ma prison ; je ne veux point être une victime couronnée de fleurs*⁴ » Son biographe français A. Bellemare précise que c'est pour cette même raison qu'aux châteaux de Pau et d'Amboise, il a refusé les promenades et ne sortait de sa chambre que « *pour venir présider à la prière qui se faisait en commun*⁵ ».

¹ Voir à ce sujet les débats sur le sort de l'émir Abd el-Kader dans les deux Chambres, des 17 janvier et 5 février 1848 publiés dans les numéros, datés du lendemain du *Moniteur universel*.

² ANOM 1E 223 (9). Rapport d'E. Boissonnet du 20 mai 1848.

³ CHAN : Fonds *Emile Ollivier* (542 AP10).

⁴ Eugène de Civry, *Napoléon III et Abd-el-Kader, Charlemagne et Witiking, étude historique et politique...*, Paris, Martinon, 1853, pp. 284-285.

⁵ A. Bellemare, *Alexandre Bellemare, Abd-el-Kader, sa vie politique et militaire*, Paris, Hachette, 1863., p. 379.

A Pau, le successeur de Daumas, le capitaine Boissonnet a reçu des instructions plus étendues. Sa mission consiste à étudier, observer, cerner, classer, examiner cette micro-société algérienne qui évolue dans un milieu fermé. Il s'agit, pour l'autorité politique et militaire en mode de domination, de mieux connaître pour mieux soumettre les nouveaux sujets de la France. Une note administrative, datée du 1^{er} mai 1848, va même plus loin. Le ministère ordonna la mise en place d'un dispositif pour « étudier » et « modifier » la disposition d'esprit d'Abd el-Kader pour en faire un « auxiliaire »¹. Pour se faire, l'officier a été invité à multiplier les entretiens avec le prisonnier et d'établir des rapports réguliers à sa hiérarchie².

Les agents missionnés par le ministère de la Guerre n'ont pas été les seuls à tenter d'infléchir la position du prisonnier algérien. Citons le cas du maréchal Bugeaud dont la démarche, semi-officielle, remonte au printemps 1849³. Il proposa une espèce de marché à son adversaire emblématique : « *Je voudrais que tu te décidasses à adopter la France pour patrie et à demander au gouvernement de te rendre propriétaire pour toi, ta famille et ta descendance, d'une belle terre où tu aurais une existence égale à celle de nos hommes les plus considérables*⁴. » Le maréchal a été le premier à reconnaître que c'était là un marché de dupe, et la réponse du Chef algérien vint le confirmer : « *Si tous les trésors de la terre pouvaient tenir et se trouver réunis dans le pan de mon burnous, et qu'on me proposât de les mettre en balance avec ma liberté, je choiserais ma liberté. Je ne demande ni grâce, ni faveur ; je demande l'exécution des engagements pris envers moi.* »⁵ Une réponse

¹ Khelfa Benaïssa, « *La Zawiya d'Amboise...* », thèse de doctorat non achevée, université d'Aix-en-Provence, P. I, p.114.

² Tous ces rapports se trouvent aux Archives nationales d'outre-mer (ANOM) à Aix-en-Provence.

³ La lettre datée du 4 avril 1849, prévoyait une visite du maréchal Bugeaud au château d'Amboise. L'ancien maître d'œuvre de la politique brûlée devait périr deux mois après (10 juin 1849) des suites du choléra qui sévissait alors en France.

⁴ Cité in A. Bellemare, *op. cit.*, p.373-374.

⁵ Cité in A. Bellemare, *op. cit.*, p.375.

similaire a été donnée un peu plus d'un an auparavant au colonel Daumas, qui l'avait en outre questionné sur les raisons de son attachement à La Mecque, ce a quoi Abd el-Kader avait répondu : « *Eh mon Dieu, que pourrait-on m'offrir en échange de La Mecque ? Les honneurs, les biens, les trésors de ce monde ? Tu sais, Daumas, si je les méprise. [...] Je le répète, je n'ai plus d'autre désir que d'aller à la Mecque lire les Livres Saints, adorer Dieu et m'y faire enterrer après avoir visité à Médine le tombeau de Notre Seigneur Mohamad. Mon rôle est fini¹.* » A ses yeux, la liberté était un principe aussi inaliénable que la parole. Il ne pouvait pas même comprendre qu'on pu mettre en balance des vertus aussi éminentes avec des biens matériels et des honneurs mondains ! L'éthique sans concession d'Abd el-Kader inspira au colonel Daumas une lettre destinée au Chef du gouvernement dont l'extrait qui suit sonne comme un aveu d'échec : « *Nous n'avons rien en France, malgré notre puissance et nos richesses, qui puissent le tenter. Il ne veut rien, absolument rien des choses de ce monde².* »

Si elles ont été plus fréquentes au début de sa captivité, ces manœuvres psychologiques et politiques n'ont en réalité jamais cessé. Le ministère de la Guerre avait en outre parié sur les effets inévitables d'une détention prolongée. Dans l'esprit des agents du ministère, l'épuisement moral devait finir par avoir raison de l'inflexibilité de leur prisonnier et l'amènerait à terme à se plier à la volonté de ses vainqueurs. Il n'en a rien été. Affaibli psychologiquement, diminué physiquement, Abd el-Kader n'a ni renié ses engagements passés ni remis en cause son vœu de se rendre dans la péninsule arabe. L'échec des autorités sur ce point est complet.

Aux tentatives de ralliement politique, il faut également souligner les projets d'évangélisation de la part de Chrétiens trop zélés³.

¹ M. Perras et E. Boislandry Dubern, « Abd-el-Kader en exil, d'après des documents inédits », *Revue des sciences politiques*, 28e année, janvier-juin 1913, pp. 237-238.

² S. Aouli, R. Redjala, Ph. Zoummeroff, *Abd el-Kader*, Paris, Fayard, p.395.

³ Cf notre article à paraître dans le prochain numéro de la revue *Studia Islamica*.

Soulignons aussi la volonté, plus ou moins avoué, d'acculturer la petite communauté en plaçant auprès d'elle à Amboise une fondation d'œuvres charitables qui a notamment eu pour objectifs l'apprentissage de la langue et de la culture française aux prisonniers et prisonnières. Notons enfin que les instructions contradictoires n'ont pas manqué. Comme par exemple les mesures scrupuleuses mises en place par les autorités pour préserver autant que possible l'intimité et les traditions de la petite *deïra* ou encore l'ordre donné pour « éloigner d'[Abd el-Kader] toutes les occasions d'apprendre le français. » !

Une analyse des documents officiels de cette période montrent clairement que l'obstacle majeur à la libération de l'« illustre captif » a été le puissant ministère de la Guerre. Tous les hommes qui se sont succédés à sa tête ont été intraitables sur le sujet. Cela a été vrai y compris de son « libérateur » le général de Saint-Arnaud qui, la mort dans l'âme, a été contraint de signer le décret de libération. Émile Ollivier, un des rares officiels français à avoir défendu la mise en application du traité d'amân, raconte dans son *Journal*¹, que le 16 octobre 1852, jour choisi par le Prince-président Louis-Napoléon Bonaparte pour se rendre à Amboise, le général de Saint-Arnaud en pénétrant dans le château susurra à l'oreille du futur empereur qu'il serait préférable de placer Abd el-Kader et sa famille au... château de Versailles !

Exilé permanent (*menfi*), tel a donc été le sort réservé au Chef Algérien par les autorités françaises. Il a fallu toute la détermination du futur Napoléon III, pour qu'Abd el-Kader échappe à ce qu'il considérait comme une « mort² » avant l'heure. Même si elle fut marquée par la souffrance, cette période n'en a pas pour autant été stérile pour Abd el-Kader. Outre l'étude et l'approfondissement qu'il

¹ Emile Ollivier, *Journal*, t. 1, 1846-1860, texte choisi et annoté par T. Zeldin et A. Troisier de Diaz, préface de R. Dumay, Paris, Julliard, 1961, p. 132.

² Cité in Capitaine M. Perras et E. Boislandry Dubern, « *Abd-el-Kader en exil, d'après des documents inédits* », *op. cit.*, p.239.

a pu entreprendre des œuvres classiques et l'intensification de sa praxis religieuse, ces cinq années d'exil ont été pour Abd el-Kader une période d'observation et de réflexion sur la France et les Français.

La captivité : un temps d'observation et d'approfondissement

Au cours du mois de janvier 1848, Abd el-Kader a adressé une lettre au Gouvernement provisoire dans laquelle il écrit : « *Vous êtes des hommes instruits, et vous devez comprendre que je ne puis vivre dans un pays où tout diffère du notre : langage, mœurs, nourriture, vêtements*¹ ». Quatre ans plus tard dans une lettre destinée au maire d'Amboise, il exprimait sa volonté de participer au scrutin qui devait rétablir le régime impérial en ces termes : « *Nos enfants ont vu le jour en France ; vos filles les ont allaités ; nos compagnons sont morts dans votre pays, reposent parmi vous, et le sultan, juste entre les justes, m'a rangé au nombre de ses enfants, de ses soldats, en me donnant un sabre de ses mains*². ». Les raisons de ce changement radical de jugements sont claires. Dans la première lettre, c'est un homme blessé, victime d'un parjure qui s'exprime, dans la deuxième, c'est l'homme rendu à la liberté qui témoigne de sa gratitude envers son libérateur en phase d'être sacré empereur des Français. Ce n'est cependant pas la seule explication. Car il y a eu incontestablement, au cours de ces cinq années, une évolution positive du regard porté par Abd el-Kader sur ses « hôtes » français.

Le séjour contraint en France a aussi été pour l'Algérien une période d'observation et de réflexion sur ses anciens adversaires. En

¹ Lettre au Gouvernement provisoire datée du 9 rabi' al awal 1264 (mars 1848), sur la demande du Commissaire générale du gouvernement E. Ollivier. In A. Bellemare, op. cité, p.357. Cf également D. Stern, *Histoire de la Révolution de 1848*, Tome II, Paris : Gustave Sandré, Libraire, 1851, p. 268.

² A. Bellemare, op. cit., p. 404-405. Publié dans le *Moniteur universel* du 2 décembre 1852. La traduction de cette lettre, datée du 20 novembre 1852, écrite de la main de Mustapha Ben-Thami au nom d'Abd el-Kader figure dans un registre du château d'Amboise.

dehors des officiers et soldats qu'il côtoie quotidiennement, il a pu échanger avec des visiteurs appartenant à des milieux sociaux très divers : ecclésiastiques et religieuses, artisans et ouvriers, hommes politiques et journalistes, artistes et enseignants ou simples citoyens vont se succéder à Toulon, Pau et Amboise : d'une certaine manière, ces visiteurs hétéroclites ont représenté un échantillon fidèle de la population française. Et c'est paradoxalement du fond de sa cellule, alors qu'il fait lui-même l'objet d'une observation à la loupe, qu'Abd el-Kader va explorer cette *Terra incognita*. Ainsi, il suit les débats qui agitent la société française de l'époque, découvre le système parlementaire et l'organisation des pouvoirs, le rôle et le fonctionnement de la presse dont il a des comptes-rendus, s'initie à l'histoire de France, etc. Si le Chef algérien sait apprécier les points forts de la civilisation française, il ne sombre cependant pas dans la fascination béate. Il a même eu des jugements dont la pertinence n'a pas échappé à ses interlocuteurs français. Il leur reprochait notamment la faiblesse de leur culture religieuse et l'absence de lien à une transcendance véritable : ce qui, pour le soufi qu'il est, constitue une imperfection majeure. Il a également su se montrer sarcastique comme ici au sujet de la devise républicaine : « *Liberté, Égalité, Fraternité, [...] ce ne sont que des mots en matière gouvernementale*¹ » !

Dès la période du *jihâd*, l'historiographie nous a montré un Commandeur des croyants ouvert aux échanges d'ordre religieux et intellectuel avec ses interlocuteurs chrétiens. Au cours de sa captivité un dialogue tous azimuts s'est engagé, élargissant considérablement son sens de l'altérité. Au travers d'un de ses plus éminents représentants, les visiteurs découvrent un islam éclairé et humaniste très loin des stéréotypes en vogue en ces temps où l'esprit des « croisades » est remis à l'honneur. Il n'est pas excessif de dire que c'est un véritable choc de la représentation qui se produit chez ses interlocuteurs français tant le contraste est violent entre la réalité

¹ M. Perras et E. Boislandry Dubern, « Abd-el-Kader en exil [...] », *op. cit.*, p. 355.

qu'ils découvrent alors et la représentation biaisée qu'ils ont des Musulmans de manière générale. Outre cette érudition, l'ouverture d'esprit, la délicatesse des manières, la force d'âme devant l'adversité, sont misent en avant par de nombreux témoignages¹.

Abd el-Kader a noué au cours de cette période de nombreux liens avec des personnalités qui vont s'avérer féconds par la suite. Au Château de Pau, il a reçu la visite de Ferdinand de Lesseps, qui est alors diplomate en poste en Espagne. Nous savons le rôle que va jouer Abd el-Kader auprès des populations musulmanes pour soutenir le projet du Canal maritime de Suez dont de Lesseps fut le maître d'œuvre. Quelques mois plus tôt, Abd el-Kader rencontra à Toulon, le jeune commissaire du Gouvernement provisoire, Emile Ollivier. Rappelons que le futur Académicien et ministre de la Justice et du Culte, précise dans ses mémoires que son rapprochement avec Napoléon III est en grande partie dû à l'audace que ce dernier manifesta dans la libération du Chef algérien. Autre exemple de rencontre féconde, sa relation avec le citoyen genevois Charles Eynard avec lequel il a initié le premier dialogue islamo-protestant². Une rencontre qui a eu pour conséquence l'effondrement de nombreux préjugés sur l'islam. Notons que c'est par l'intermédiaire du même Charles Eynard qu'Abd el-Kader a pu lire l'Ancien et le Nouveau Testaments en langue arabe. Au contraire des érudits musulmans, dont la connaissance sur le Christianisme se limite le plus souvent qu'à son versant oriental et orthodoxe, Abd el-Kader a eu la possibilité de découvrir, par le biais des rencontres, et d'étudier dans le texte, les branches catholique et protestante. Notons enfin qu'Abd el-Kader fit la connaissance des principales figures de l'Eglise de France ; les archevêques de Bordeaux et de Tours, Mgr Donnet et Mgr Morlot, le Cardinal de Bonald, primat des Gaules et très probablement le Père Lacordaire. C'est le même

¹ Cf sur le sujet A. Bouyerdene, *Abd el-Kader par ses contemporains*, Paris, Ibis Press, 2008.

² Ce point précis de la relation entre l'émir Abd el-Kader et Charles Eynard fait l'objet de nos recherches universitaires.

esprit d'ouverture et d'adaptation qui, après sa libération, l'amène à visiter, avec « recueillement » et « respect » précise la presse de l'époque, les églises parisiennes ; la Madeleine, la Cathédrale de Notre Dame ou encore la chapelle des Invalides.

Cette immersion, singulière à plus d'un titre, dans la société française a entraîné chez Abd el-Kader une nette évolution dans sa perception des Français en particulier et des Européens de manière générale¹ : une tendance qui s'est affirmée après sa libération. Ses horizons, culturel, religieux et spirituel, se sont élargit et complexifiés. L'expérience de la vie en exil l'a également amené à considérer sa propre tradition sous un jour nouveau. Bien qu'inédites, les situations auxquelles il fut confronté ont révélé chez lui une capacité exceptionnelle d'adaptation.

La difficile question de l'adaptation

A partir de la période paloise les prisonniers algériens comprennent qu'une libération rapide est définitivement compromise. En attendant que soit trouvée une solution juste, toujours plus hypothétique, ils tentent tant bien que mal de s'acclimater à son nouvel environnement. Et c'est naturellement l'islam qui rythme la vie de la petite communauté. Les prières canoniques les regroupent cinq fois par jour, tout comme la psalmodie du Coran et les commentaires des textes religieux. Toutes les grandes dates du calendrier hégirien sont l'occasion d'une ferveur renouvelée. C'est notamment le cas du mois sacré de ramadan. Les deux fêtes de l'*Aïd* et le *Mawlid*, permettent aux Algériens d'oublier, le temps des célébrations, leur condition de prisonniers. Les rapports font état de plusieurs mariages et de naissances. Ces trop rares moments de réjouissances ravivent toutefois la nostalgie du pays. Mais c'est certainement le risque de mourir en captivité qui a le plus

¹ L'émir Abd el-Kader devait également recevoir des visiteurs, espagnoles, suisses et britanniques, notamment durant la période paloise et a partir de l'année 1851 jusqu'à sa libération.

hanté la petite *deïra* d'exilés. La mort d'une petite fille puis de Hadj-Salem à Toulon, suivies de celles de cinq enfants à Pau, ont à chaque fois ranimé l'angoisse de mourir et d'être inhumés loin de la terre des ancêtres. Car rien de plus que la mort ne rappelle aux familles leur condition d'exilé. En liant leur sort à celui de leur Chef, la plupart espéraient finir leur jour à La Mecque : c'est finalement près d'un tiers d'entre eux qui sont inhumés en France¹. Les premiers enterrements sont effectués sous le regard des curieux, ce qui n'a pas été sans heurter la sensibilité des Musulmans. A Amboise, Abd el-Kader a demandé à ce qu'un espace, dans le parc même du château, soit réservé à l'inhumation des siens afin de préserver leur intimité. Outre la douleur de perdre lui-même une épouse et plusieurs enfants, le Chef algérien a certainement été bousculé par une situation inédite, qui le conduit à élargir et à nourrir sa réflexion sur le plan théologique. Sur une question aussi délicate, il a sans doute été consulté par les siens qui ont eu besoin d'être rassurés. Même si sur ce sujet, il n'existe pas de trace écrite, il est vraisemblable qu'Abd el-Kader a rappelé aux uns et aux autres, que c'était là la volonté de Dieu et qu'au surplus toutes les terres Lui appartiennent. Mais l'argument principal dont il a probablement usé se fonde sur ce verset coranique : « *La rétribution de celui qui sort de sa maison pour émigrer vers Dieu et Son Envoyé et qui est frappé de mort, incombe à Dieu²* ». Un rappel efficace, destiné à ses compagnons d'infortune, sur la place éminente auprès de Dieu pour ceux d'entres-eux qui, sur le chemin de La Mecque, venaient à être surpris par la mort.

Il y a bien d'autres exemples qui pourraient être cités sur les difficultés d'adaptation qu'ont connues les compatriotes d'Abd el-Kader. Sans être exhaustif et sans rentrer dans les détails, notons que lorsqu'une maladie touchait une des algériennes, la question s'est alors posée de savoir si elle pouvait ou non se faire ausculter par un

¹ A Amboise, il y eut 25 décès.

² Coran : IV, 100.

médecin homme français. Les rapports médicaux reviennent régulièrement sur ce point et précisent que certaines d'entre-elles ont fini par se laisser convaincre et que d'autres ont opposé un refus catégorique. La même problématique s'est posée sur la question de l'allaitement des nourrissons algériens. La forte mortalité infantile s'explique par le rachitisme dont souffraient de nombreux enfants en bas âge. Quelques-uns n'ont dû leur survie qu'aux bons offices de nourrices françaises. Mais toutes les mères algériennes n'ont pas accepté cette solution prenant ainsi le risque de perdre leur enfant.

Abd el-Kader a été confronté aux mêmes situations difficiles que ses compatriotes. Mais à la lecture des rapports militaires et des témoignages de visiteurs, il semble qu'il fit preuve d'une capacité d'adaptation exceptionnelle. Esprit perspicace et curieux, il a su se familiariser assez rapidement avec les mentalités et les usages du pays. Le contexte spécifique a permis de révéler des aspects méconnus de sa personnalité. A Pau, un rapport mentionne l'officier Fournier jouant au piano des mélodies de Schubert en présence d'Abd el-Kader, qui d'après le rapport a « *goût[é] beaucoup et trouv[é] toujours trop courtes* ». Au moment de son transfert pour le château d'Amboise, Abd el-Kader a fait escale à Bordeaux où sous l'insistance bienveillante des notables, il a accepté de se rendre au Grand théâtre de la ville. Cela n'a pas été la seule représentation musicale à laquelle il assista¹. Des situations pour le moins surprenantes de la part d'un homme réputé austère. Un autre rapport de l'époque amboisienne, nous apprend qu'un juriste constantinois en visite au château a bousculé les habitudes d'Abd el-Kader en l'initiant au jeu d'échecs. Dans son *Rappel à l'intelligent avis à l'indifférent*², rédigé quelques années plus tard, Abd el-Kader devait consacrer un chapitre à ce jeu

¹ Après sa libération, il devait également se rendre à l'Opéra de Paris et à l'Académie de Musique.

² Cf « Conclusion générale de l'Épître » in Emir Abd el-Kader, *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent*, traduction de Gustave Dugat, Paris, B. Duprat, 1858. L'essai a été récemment réédité sous le titre de *Lettre aux Français*, traduction par René Khawam, Paris, Phébus, 1977 ; rééd., coll. « Libretto », 2007.

millénaire. Son attrait pour l'art du portrait, dessiné et photographique, n'en a pas moins surpris les chroniqueurs de l'époque. Non seulement il avait en sa possession des portraits qui lui ont été offert¹, mais il a accepté d'être portraituré à plusieurs reprises, rompant ainsi avec les craintes superstitieuses courantes parmi les siens. Le Genevois Charles Eynard, déjà évoqué, a notamment fait de lui un portrait très vrai². Nous supposons également, même si cela reste à confirmer par une étude plus approfondies, que le premier portrait photographique d'Abd el-Kader remonte à l'été 1851 et qu'il aurait été réalisé par l'artiste Gustave Legray³. Quand on connaît les critiques, parfois irrationnelles, dont la photographie^{4a} a été l'objet dans le pays même de son invention, on ne peut, une fois de plus, que souligner l'esprit d'ouverture, pour ne pas dire d'avant-garde d'Abd el-Kader. Soulignons toutefois que la plupart des portraits réalisés avec son consentement ne l'ont été qu'après avoir reçu la garantie de sa libération⁵.

C'est également après avoir reçu des garanties définitives, au printemps 1851, qu'Abd el-Kader accepta d'effectuer des sorties hors du château pour répondre aux invitations nombreuses de châtelains du bord de la Loire. Le Chef Algérien s'est alors interrogé sur le costume à adopter pour ces circonstances. Il a réfléchi au moyen de se faire plus discret pour éviter d'attirer le regard des badauds et autres curieux qu'il croisait au cours de ces sorties hebdomadaires.

¹ Mgr Dupuch, *Abd el-Kader au château d'Amboise*, Paris, Ibis Press, 2002, p. 86.

² Ce portrait longtemps attribué à P. Schlumberger se trouve au Musée National du Château de Pau.

³ Accompagné d'un assistant, G. Le Gray a parcouru les bords de la Loire durant l'été 1851. C'est probablement à cette époque qu'il est passé par le Château d'Amboise où il aurait effectué le premier portrait photographique de l'émir Abd el-Kader.

⁴ Rappelons que l'invention de la photographie remonte à 1839. Abd el-Kader en était donc l'exacte contemporain.

⁵ Citons entre autres : Maxime David et ses trois portraits de l'émir Abd el-Kader à Amboise, 1852 (Musée de Versailles, présentés au Salon de 1853) et J.-B. Ange Tissier, « *Louis Napoléon prince président annonçant à Abd-el-Kader sa libération au château d'Amboise, le 16 octobre 1852* » (Châteaux de Versailles et de Trianon).

Dés 1848, dans un échange avec le colonel Daumas, il précisait sa gêne à voir les vêtements des siens, et en particulier ceux des femmes, être l'objet de la moquerie¹. C'est ainsi que quelques semaines avant sa libération, Abd el-Kader avait été jusqu'à émettre la possibilité de revêtir un costume « *de forme européenne, tel que le portent les orientaux dans les pays chrétiens.* » Ici encore, il ne s'agit pas pour lui de renier sa culture d'origine, et encore moins de faire un excès de zèle pour se concilier ses « hôtes » français, mais bien de s'adapter à des réalités nouvelles. D'ailleurs les autorités militaires se sont interrogées sur la pertinence ou non d'accéder à la demande du prisonnier estimant que cela faciliterait une évasion éventuelle, puis s'avisant en ont accepté le principe estimant finalement que cela « *semble de nature à lui nuire dans l'esprit des partisans qu'il a pu avoir conservé en Algérie.* » !

Abd el-Kader n'a donc pas rompu avec sa tradition ou sa culture, contrairement à ce que laissent entendre certaines chroniques de l'époque. Il est resté fidèle à ses idées et à sa praxis. Après sa libération on le retrouve ainsi dans des situations qui n'ont pas manqué de susciter l'étonnement de ses hôtes. Ses prières obligatoires, il les faisait à l'heure et cela quelque soit le lieu où il s'est trouvé, ce qui n'a pas manqué de le mettre parfois dans des situations insolites. Se rendant à Paris, après sa libération, à peine arrivé à son hôtel parisien de la rue de Rivoli, Abd el-Kader fit demander, en français, le salon où, précise la chronique : « *il s'est empressé de demander de quel côté était l'orient ; aussitôt un Arabe de sa suite a étendu un tapis sous ses pieds, et Abd-el-Kader s'est prosterné la face contre terre et a fait ses prières à haute voix.*² ». Une autre scène, rapportée par A. Bellemare se déroule au sein même du Palais présidentiel de Saint-Cloud. Le Chef algérien s'y était rendu pour une entrevue avec le Prince-président pour le remercier de sa

¹ Cité in «Abd-el-Kader en exil, d'après des documents inédits », *op. cit.*, p.239.

² Cité dans *L'Ami de la Religion*, Tome 158, Paris, 1852, p. 281.

libération. Placé dans une salle d'attente et constatant à sa montre que c'était l'heure de la prière de l'Asr : « *Aussitôt, écrit A. Bellemare, Abd-el-Kader se fit indiquer la direction de la Kebla, se prosterna et pria¹* ». A peine la prière achevée, Louis Napoléon Bonaparte pénétrait dans le salon. Une scène qui faisait dire au biographe français que c'était « *probablement la seule fois que le palais de Saint-Cloud ait entendu la prière d'un musulman.* » !

En guise de conclusion

Alexandre Bellemare qui a rencontré Abd el-Kader quelques jours après sa libération souligna « *les ravages intérieurs causés par la captivité²* ». Cette expérience a sans nul doute été l'une des périodes les plus sombres de son existence. Mais ce fils de zaouïa initié dès son plus jeune âge au *tasawwuf* n'ignorait pas que l'obscurité ne se conjugue qu'avec la lumière. Et pour faire face à son sort, c'est au plus profond de lui-même qu'il a puisé la « lumière mohammadienne » (*al-nur al-muhammadi*) à laquelle il resta fidèle toute sa vie. Car seule la fidélité à son héritage spirituel peut expliquer la dignité avec laquelle Abd el-Kader a surmonté les nombreuses épreuves qui ont jalonné son existence. En dépit des pressions de tous ordres qui ont émané aussi bien des autorités françaises que de ses compagnons touchés par le désespoir, Abd el-Kader n'a ni renié ses engagements passés ni remis en question ses principes éthiques. Après sa libération, il est demeuré fidele à son engagement de se retirer de la vie politique. Il n'a de ce fait ni menacé les intérêts de la France ni nourri de ressentiments envers ses anciens geôliers, contredisant ainsi ceux qui ont douté de sa sincérité.

De la même manière que son projet d'Etat, autour duquel il a entrepris de fédérer toutes les tribus algériennes pour en faire une nation souveraine, est à l'origine de l'état-nation algérien moderne,

¹ A. Bellemare, *op. cit.*, p. 395.

² A. Bellemare, *op. cit.*, p. 379.

on peut se demander si la captivité d'Abd el-Kader et de sa petite *deïra* n'a pas, en quelque sorte, préfiguré l'immigration algérienne en France et de manière plus générale la présence musulmane dans le monde occidental ? La question peut surprendre mais elle mérite d'être posée. Ce qui en revanche ne fait aucun doute, c'est que pour de nombreux Européens issus de pays musulmans, Abd el-Kader représente un exemple emblématique d'un homme qui a su partir du local pour aller vers l'universel tout en demeurant fidèle à lui-même. Il a démontré ainsi que l'identité n'est pas une réalité figée mais qu'elle évolue aux grés des circonstances et des époques. En cela, et selon l'adage soufi, il a été pleinement le fils de son époque (*ibn waqtihî*). Et dans le contexte actuel de la mondialisation, et des inquiétudes identitaires qu'elle suscite ici et là, l'expérience d'Abd el-Kader al-Hassani mérite d'être méditée.

Partie III

Droit, Education et
Vivre Ensemble

Le rôle de la littérature dans l'Éducation aux Droits Humains et à la Culture de Paix

Fella BENABED

Maître de Conférences à l'Université d'Annaba

Au moment où les êtres humains se sont rapprochés à travers la mondialisation, les technologies et la migration, leurs cultures se sont éloignées, laissant place à la haine et aux conflits. Il est de plus en plus urgent de former des citoyens du monde plus ouverts sur les autres cultures et tolérants envers la différence. Ainsi, cet article réfléchira sur le rôle que pourra jouer la littérature pour former des citoyens du monde qui respectent les droits humains et qui s'opposent aux stéréotypes et à la xénophobie. Bien que reléguée au rang de parent pauvre du système éducatif considérée comme verbiage peu utile dans la pensée collective, la littérature, comme la philosophie, et l'une des disciplines qui sont capables de réaliser ces objectifs. Les histoires, racontées autour d'un feu, lues dans un livre, ou regardées sur un écran, ont toujours illustré les valeurs humaines qui façonnent la vie quotidienne. Elles véhiculent une sagesse universelle qui essaye de concilier des oppositions binaires telles que celles du bien et du mal, de la vie et de la mort, de la richesse et de la pauvreté, etc.

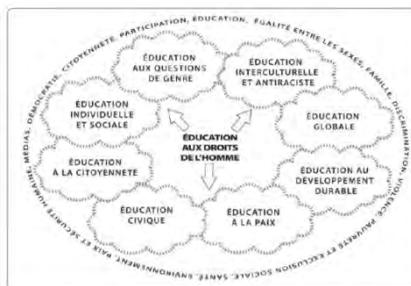
L'Éducation aux droits de l'homme

Depuis sa création, l'UNESCO a appelé au respect des droits de l'homme à travers l'éducation. En définissant la mission de l'organisation dans son livre *L'UNESCO, ses buts et sa philosophie*, son premier directeur général, Julian Huxley, a appelé à la création de programmes académiques et culturels qui favorisent l'appréciation mutuelle des valeurs culturelles entre l'Orient et l'Occident (1946, p.

70). Par la suite, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948) a été adoptée par les Nations Unies, instaurant un cadre juridique international pour ces droits. L'article 26 stipule que l'éducation « *doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix* » (1948). Plusieurs décennies plus tard, alors que les droits de l'homme sont toujours bafoués dans plusieurs régions du monde, l'UNESCO publie en 2001 un ouvrage intitulé *Héritage culturel, créativité et éducation pour tous en Afrique*, dans lequel elle énumère quelques objectifs majeurs de l'éducation, parmi lesquels la réalisation d'un « *enseignement multidisciplinaire qui place les arts sur un pied d'égalité avec les sciences* » (je souligne). Ainsi, l'éducation artistique contribue « *au développement et à la maturation pleine et complète, harmonieuse et équilibrée, des êtres humains ainsi qu'à la pleine réalisation de leur capacité et de leur potentiel* » (2001, p. 17). Cet objectif de l'UNESCO se heurte à la réalité de hiérarchisation des disciplines, voire la glorification des sciences, dites « dures », et la dévalorisation des humanités, parfois dans des discours aux plus hauts niveaux de l'échelle sociale.

Or, l'histoire du XX^e siècle a démontré que, selon les propos de François Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme », en témoigne le regret de l'un des plus illustres scientifiques de tous les temps, Albert Einstein. Lorsqu'il découvre que ses théories ($E=mc^2$ et la fission de l'atome) ont été détournées pour créer des bombes de destruction massive, il déplore « le monstre » qu'il a créé, et ne se remet jamais de ses remords jusqu'à sa mort. Au lendemain de la bombe atomique lancée sur Hiroshima, Albert Camus fut parmi les rares intellectuels à s'indigner en écrivant un éditorial dans lequel cette phrase reste toujours d'actualité : « *Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques* » (1945). Pour éviter un suicide collectif, il est à présent évident que la science

doit être maîtrisée par une conscience, et qui ne s'obtient que par une éducation de qualité, qui inculque les compétences du XXI^e siècle, pour instaurer la paix et le développement durable. Gabriela Ramos, représentante de l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques (OCDE) à la rencontre des Ministres de l'Éducation du G7 (Japon, mai 2016), insiste sur la nécessité d'inculquer « La compétence globale [...] façonnée par trois principes : l'équité, la cohésion et la durabilité » (Dolhein, 2016). Ainsi, les arts, et la littérature en particulier, doivent reprendre la place qui leur revient dans le système éducatif, et ce, afin d'instaurer une éducation aux droits de l'homme. Nancy Flowers, dans son article « L'éducation aux droits de l'homme, c'est quoi ? », énumère treize thèmes majeurs qui peuvent être traités dans ce contexte (2008, p.30):



Les œuvres littéraires de toutes les ères et les aires ont abondamment traité ces thèmes, particulièrement la citoyenneté, la discrimination, l'égalité entre les sexes, la pauvreté, etc. Michael Galchinsky (2012, p. 67), spécialiste des droits de l'homme et de la littérature, distingue entre les lois sur les droits de l'homme et la culture des droits de l'homme:

« La culture des droits de l'homme partage des fonctions civiques et éthiques avec les lois sur les droits de l'homme, mais tandis que l'orientation des lois est verticale, allant des organes gouvernementaux vers les individus, l'orientation de la culture des droits de l'homme est horizontale, quand l'artiste fait directement appel comme être humain à ses semblables » (2012, p. 67, traduction de l'auteur de l'article).

La culture des droits de l'homme, telle que rencontrée dans la littérature, est horizontale, puisqu'elle n'implique pas une relation d'imposition telle que les lois sur les droits de l'homme. Elle est communiquée par un homme ou une femme du peuple (l'écrivain) et destinée à ses semblables ; elle est donc non teintée de coercition, mais de persuasion. Alors que les lois sanctionnent les erreurs humaines, la littérature essaye de les prévenir. En outre, la réflexion sur les dilemmes juridiques dans la littérature pourrait aider les avocats dans leur travail. Certaines œuvres comme *Le marchand de Venise* de William Shakespeare, par exemple, illustre le recours à l'esprit de la loi, et non sa lettre, pour sauver une victime de son bourreau.

La littérature agit par un mécanisme d'identification avec les personnages et d'empathie envers leurs souffrances, c'est à dire, la capacité à se mettre à leur place pour ressentir ce qu'ils ressentent. Desmond Tutu, prix Nobel de la Paix en 1984, affirme :

« Si, en lisant ... nous sommes en mesure de marcher, pour un moment, dans les chaussures d'une autre personne, pour aller juste sous sa peau, alors c'est déjà une grande réussite. Par empathie, nous surmontons les préjugés, développons la tolérance et finissons par comprendre l'amour. Les histoires peuvent apporter la compréhension, la guérison, la réconciliation et l'unité » (Cité en langue anglaise par Amnesty International, 2013)

Tutu fait connaître la philosophie africaine des droits de l'homme, nommé *Ubuntu*, qui l'a inspiré ainsi que Nelson Mandela. C'est un idéal éthique inspiré d'un proverbe africain « *ubuntungumuntungabantu* », traduit comme « *une personne n'est une personne que par l'intermédiaire d'autres personnes* » (UNESCO, 2013, p. 21). *Ubuntu* signifie donc une prise de conscience de l'individu qu'il existe grâce à ses relations avec les autres : « *je suis parce que nous sommes* ». Ainsi, par un mécanisme d'empathie avec les personnages, les apprenants comprennent que tous les êtres humains méritent le respect. La littérature leur offre donc un bon départ dans la vie et permet de réaliser les objectifs de l'Education aux Droits Humains.

Les romans d'apprentissage et droits de l'homme

Les objectifs de l'éducation aux droits de l'homme peuvent être réalisés à travers la littérature, d'abord en encourageant la lecture dès le plus jeune âge, et ensuite à l'école, en consacrant des séances au conte, au théâtre et à l'écriture créative. Ce qui suit est un bref tour d'horizons de quelques œuvres littéraires qui méritent d'être lues et étudiées pour leur relation avec les droits de l'homme.

Pour commencer avec la littérature arabophone, nous pouvons citer des écrivains comme Naguib Mahfouz, Tawfiq al-Hakim et Yusuf Idris qui ont dressé le portrait de la société arabe, en identifiant le statut de l'enfant, de la femme, du pauvre, etc. Toutefois, une initiative récente en Egypte, moins connue mais qui mérite d'être mentionnée, concerne un projet mené par des avocats appartenant à l'Organisation Arabe de Réforme Pénale (APRO). Ils ont publié des livres illustrés pour enfants qu'ils ont intitulé *firqat al-nâshit 'Ali* (« L'équipe de l'activiste Ali »). A travers une série de 36 histoires, Ali, le jeune garçon curieux âgé de 10 ans, apprend chaque fois un nouveau concept des droits de l'homme. Dans le cadre du club créé avec des amis, ils rencontrent les problèmes de la société égyptienne et ils essayent d'aider les gens en difficulté : les enfants abandonnés, les enfants et les femmes battus, les animaux, les réfugiés, etc. À la fin de chaque livre, les auteurs insèrent une brève explication de la loi ou de la Convention internationale des droits de l'homme qui correspond à l'histoire. Ces explications sont utiles non seulement pour les enfants, mais également pour leurs parents et enseignants qui ne connaissent pas forcément ces lois. Cette série de livres a fait l'objet d'une importante couverture médiatique et en 2007, APRO a reçu un prix de la part des Nations Unies pour valoriser ce travail.

Le conte est également un outil de prédilection pour inculquer des telles valeurs. Le grand conteur égyptien Said El-Kafraoui affirme :

« Je pense que le plus important dans l'œuvre des grands écrivains comme Shakespeare, Tolstoï et Antoine Tchekhov et Borges est d'avoir conçu un système d'appartenance aux droits de l'homme, bien avant les lois et la création de la Société des Nations. La

littérature a été le berceau de la vérité qui posa sa grande interrogation puis en apporta la réponse. Le droit à la liberté et à la vie descende sous l'ombre de l'éducation et de la souveraineté de la loi, la protection de l'être et de son pays ; la littérature est l'idéal par lequel l'homme a vécu pour aller vers la connaissance de soi et par delà découvrir la vie ».

Quant à la littérature francophone, elle n'est pas moins riche en œuvres qui traitent le sujet des droits de l'homme. Honoré de Balzac, par exemple, a fait des études de droit, et cette discipline occupe une place importante dans ses nombreux chefs d'œuvres, à l'instar de *La comédie humaine*, au point où il est nommé le romancier du droit (Nicolas Dissaux, 2012). Néanmoins, Emile Zola demeure sans conteste le romancier des droits de l'homme car c'est suite à son emprisonnement pour l'Affaire Dreyfus que fut créée la Ligue des droits de l'homme en 1898. Alors au paroxysme de sa gloire, décoré de la Légion d'honneur et président de la Société des gens de lettres, il s'oppose à la « condamnation d'un innocent, acquittement d'un coupable » dans sa lettre « J'accuse... ! » adressée au Président de la République Française, et qui devint le symbole du pouvoir de la littérature dans la lutte pour les droits de l'homme. Pour résumer, l'affaire Dreyfus éclate en 1894 au sujet d'une lettre qui condamne des fuites en faveur de l'ambassade d'Allemagne en France. Alfred Dreyfus, est accusé d'espionnage et condamné à perpétuité en dépit de l'absence de preuves. Le vrai coupable est acquitté malgré les preuves et les témoignages contre lui. En réaction à cette injustice, Zola s'indigne à travers son écriture, et il est lui-même poursuivi en justice.

La littérature anglophone abonde également en exemples d'œuvres qui traitent le sujet des droits de l'homme. L'une des plus illustres est *To Kill a Mockingbird* (*Ne tirez pas sur l'oiseau moqueur*) de Harper Lee. Ce roman d'apprentissage, inspiré d'un fait divers réel survenu en Alabama, raconte le procès de Tom Robinson, un homme noir accusé injustement d'avoir violé une femme blanche. Atticus Finch, avocat honnête et consciencieux, est inspiré du père de Harper Lee, lui-même un avocat blanc qui a défendu un détenu

noir. Durant le procès de Tom Robinson, Atticus Finchmet doute de sa culpabilité et réfute les propos des accusateurs blancs en démontrant des contradictions dans leurs différentes versions. Il réussit à prouver que c'est la femme blanche accusatrice qui faisait des avances à l'homme noir accusé, et que les coups qu'elle a reçus provenaient de son père qui était choqué par son penchant pour un noir. Pourtant, ce brillant plaidoyer pour la justice n'a pas réussi à disculper Tom Robinson, qui en tentant de s'échapper de prison, a été tué par un gardien. N'ayant pas réussi à sauver la victime, Atticus Finch, donne une leçon de morale à ses enfants qui peut être utile dans toutes les relations interpersonnelles : « Vous ne comprendrez jamais vraiment une personne jusqu'à ce que vous considériez les choses de son point de vue... jusqu'à ce que vous vous mettiez dans sa peau » (1960, p. 36).

Cette capacité à se mettre dans la peau d'un autre est l'essence même de la lecture littéraire ; l'identification au personnage procure un sentiment semblable au sien et édifie le lecteur qui en apprend également des leçons de morale.

Beaucoup plus récente mais aussi populaire et importante pour sa relation aux droits de l'homme, la série *Harry Potter* de J.K. Rowling mérite d'être citée. L'auteur a même travaillé pour Amnesty International avant de devenir célèbre. Dans un discours à Harvard, elle évoque également le pouvoir de l'empathie :

« L'imagination n'est pas seulement l'unique capacité humaine de voir ce qui ne l'est pas et donc la source de toute invention et de toute innovation. Dans sa capacité sans doute la plus transformatrice et la plus révélatrice, c'est le pouvoir qui nous permet de faire preuve d'empathie envers des êtres humains dont nous n'avons jamais partagé les expériences » (2008)

Sa série de sept romans est donc basée sur ce concept d'empathie, à travers les aventures d'un jeune sorcier bienveillant nommé Harry Potter et ses combats contre Lord Voldemort, le sorcier malveillant qui a tué ses parents. A travers ces combats entre le bien et le mal, l'auteure dénonce le racisme, l'exploitation, l'aristocratie les paparazzis, la peine de mort, etc.

Enfin, la littérature russe, représentée par le grand écrivain Fiodor Dostoïevski mérite aussi le détour. Ce romancier, confronté aux questions de justice et d'injustice dès son plus jeune âge, décide de créer sa propre théorie de la justice sur des bases éthiques et psychologiques. Ses romans, tels que l'illustre *Crime et châtiment* ainsi que *Les frères Karamazov*, reflètent sa passion envers les procès criminels fin de dénoncer les dérives de la justice russe de la seconde moitié du XIX^e siècle. Cette passion lui vient de sa jeunesse, quand il apprit que son père a été assassiné par ses serviteurs. Le jeune homme ne comprend pas qui est la victime et qui est le bourreau, entre le père et les serviteurs, car après tout, son père alcoolique exploitait ces paysans, et leur acte n'est qu'une réaction à ses provocations. Plus tard, l'écrivain fut emprisonné en Sibérie pendant dix ans, et en sort avec une triste mais riche expérience qui fera sa gloire. Sa vie parmi les détenus, criminels et innocents, lui a permis d'écrire quelques-uns des plus grands chefs d'œuvre de la littérature mondiale.

* * *

Pour conclure, au vu de ce que ces écrivains ont pu réaliser par leur rhétorique, pouvons-nous toujours croire que la littérature n'est pas utile pour une société ? Combien d'auteurs ont été emprisonnés ou exécutés pour une cause défendue, l'un des plus célèbres est Ken Saro-Wiwa, écrivain Nigérian exécuté pour avoir défendu son peuple Ogoni de l'exploitation pétrolière de Shell. Enfin et surtout, qu'aurait été la révolution algérienne sans le poème *Kassaman*, écrit par Moufdi Zakaria avec son propre sang derrière les barreaux de Barberousse ? Puisque la littérature élargit le cadre de référence des apprenants ainsi que leur tolérance interculturelle, pourquoi l'orientation scolaire continue-t-elle à négliger le choix de certains élèves doués qui veulent étudier les lettres sous prétexte qu'ils sont seulement destinés pour être médecins ou ingénieurs ? N'est-ce pas aussi un droit de l'homme de choisir ce qu'il aime pour sa carrière ?

Politiques linguistiques, pluri-linguisme et interculturalité : Quelle transposition didactique ?

Dr. Amina MEZIANI - Dr. Samira BOUBAKOUR
Maîtres de Conférences à l'Université de Batna 2

En didactique des langues, la dimension interculturelle prend de plus en plus d'ampleur dans les recherches scientifiques ainsi que dans les documents destinés à l'enseignement vu son implication dans le processus d'enseignement/apprentissage de toute langue étrangère. Ce processus, impose une prise en compte particulière des interactions des langues et des cultures et des paramètres représentationnels et comportementaux en classe de langue. Ceci invite à réfléchir sur la transposition didactique de la compétence et conscience interculturelle dans les textes officiels et manuels scolaires de langues dans le contexte algérien qui durant des décennies, a été officiellement monolingue et qui à partir des années 2000 a connu des formes d'ouverture notamment avec la promulgation, en 2002, de la langue amazighe en tant que langue nationale et la réforme scolaire de 2003 qui marque une volonté claire pour une ouverture sur les langues étrangères, surtout sur la langue française qui devient première langue étrangère en Algérie.

Notre article met l'accent sur la problématique du rapport aux langues en Algérie à travers les politiques linguistiques mises en place et leurs réalisations didactiques sous forme de manuels scolaires. Nous présenterons une analyse comparative de trois manuels de langues arabe, française et anglaise sous l'angle de l'interculturel en vue de mieux appréhender la place qui lui est accordée par rapport à chacune de ces langues.

Le plurilinguisme en Algérie

La situation algérienne connaît la présence de plusieurs langues réparties, par l'intervention étatique, en langues nationales, officielles, ou en dialectes. Après l'indépendance, les statuts des langues en présence ont fait l'objet des préoccupations de la politique algérienne dans le but d'instaurer les langues de communication, et celles, vecteurs de la science et de la technologie. Cheriguen présente une synthèse précise de la situation linguistique en Algérie.

« Si l'arabe littéral, dit aussi arabe moderne, tire sa force du soutien de l'Etat qui lui octroie des budgets et moyens permettant d'organiser un enseignement dans cette langue étendu à l'ensemble d'un Etat national, il n'en est pas moins parasité par un arabe dialectal, plus enraciné, plus populaire, et, depuis plusieurs siècles, généralisé et familier. Cet arabe dialectal est, sans aucun doute, la langue qui, de toutes, dispose du plus grand nombre de locuteurs, ce qui constitue son atout majeur. Le français, quant à lui, apparaît comme la langue d'une incontournable modernité et s'avère un outil encore privilégié dans l'acquisition des sciences et des technologies. Quant au berbère, l'importante prise de conscience politique qui caractérise ses défenseurs n'a d'égal que l'adhésion des masses populaires berbérophones qui prennent en charge la revendication d'une reconnaissance de cette langue en tant que langue nationale et officielle. » (Cheriguen 1997 : 62)

La réalité du terrain de l'enseignement des langues, en Algérie, est sujette aux aléas de l'actualité sociopolitique, en effet, les études traitant de la situation sociolinguistique au Maghreb généralement, et en Algérie de manière plus particulière, (Fitouri, 1983, Grandguillaume 1983, Taleb Ibrahim 1995, Benrabah 1999, Thaalbi 2000, Sebaa 2002 et Dourari 2003), la présente comme duelle catégorisant les locuteurs, représentants des élites antagonistes, en tant que monolingues/monoculturel (arabisants) ou bilingues/biculturel (francisants et ou berbésants).

Historique des politiques linguistiques en Algérie

D'un point de vue historique, l'aménagement linguistique en Algérie, a connu deux étapes notables :

1. La francisation durant la colonisation, entreprise à partir de 1833, visant l'introduction du français dans le système scolaire, au détriment de l'arabe. Dans les premières années de l'indépendance, l'enseignement était assuré en langue française (1963 à 1976). Durant les années 1980-1990, le français est enseigné à partir de la 4^{ème} année fondamentale
2. L'arabisation au lendemain de l'indépendance, qui avait pour objectif la restauration de la langue arabe, à partir de 1964, elle se renforcera durant les années 1970-1980, qui ont connu l'algérienisation et l'arabisation des contenus et des programmes existants ainsi que la valorisation de l'arabe littéraire (Morsly, Aménagement et politique linguistiques, p 286, Asselah-Rahal et Blanchet, 2007).

Pour certains spécialistes tels que Miliani, ces politiques linguistiques ont eu des répercussions sur la diversité linguistique en Algérie, où les langues maternelles ont été sciemment omises des sphères officielles et éducatives. L'arabisation, à travers ses différentes phases, a opéré l'exclusion et la négation de la complexité linguistique de l'Algérien. (Miliani, 2004).

A l'indépendance, le système politique algérien, hérité de l'époque coloniale, était de type centralisateur favorisant le monolinguisme en arabe littéraire qui « renforcera l'exclusion de la sphère étatique des langues authentiquement nationales : l'arabe dialectal (ou algérien) et le berbère. » (Asselah-Rahal et Blanchet 2007 : 13). L'arabe littéraire a été valorisé, au nom de la religion (Langue sacrée du Coran), et vis-à-vis de l'institution en devenant langue officielle et nationale.

L'enseignement du berbère

Avant qu'il soit considéré comme langue nationale, le berbère a traversé plusieurs étapes que nous résumons comme suit :

- Institutionnalisation à partir de 1880 à la Faculté des lettres d'Alger
- 1885-1887, création du brevet de langue kabyle et un diplôme de « dialectes berbères ».
- Création de la chaire de berbère à la Faculté des lettres d'Alger, supprimée à l'indépendance.
- Les cours de langue de Mouloud Mammeri à la Faculté des Lettres d'Alger (1965-1972)
- La grève du cartable instiguée par le Mouvement culturel berbère (MCB) à la rentrée scolaire de 1994
- En 1995, instauration de l'enseignement de la langue tamazight dans les écoles algériennes.
- En 1997, le premier manuel « Lmed tamazight = apprend tamazight », du Ministère de l'Education Nationale est présenté aux enseignants de tamazight. Ce programme est axé sur l'unité didactique en tant que cadre méthodologique.
- En 2003, un nouveau programme, visant l'apprentissage / l'enseignement de tamazight, voit le jour. Ce programme s'inspire de l'approche par compétences, ainsi que la pédagogie du projet. (Berdous, 2007)

L'introduction précipitée du tamazight dans le système éducatif causa un certain nombre de problèmes comme l'absence de norme qui a fragilisé l'aménagement de cette langue, et a rendu sa standardisation une nécessité formationnelle. Notons aussi l'enseignement facultatif et le manque des matériaux didactiques (manuels peu pratiques, graphies différentes : latine, arabe et tifinagh) handicapent l'enseignant et l'apprenant.

il faut tout de même signaler que l'enseignement de tamazight, tel qu'il est conçu maintenant, présente la langue amazighe comme une langue standardisée, ayant une norme écrite, à l'instar de l'arabe, du français...Mais le terrain offre une autre réalité, parfois difficile à gérer pour les enseignants, qui affrontent quotidiennement les problèmes de la variation linguistique au sein même d'un même parler ; le problème de l'orthographe, le problème la norme écrite à enseigner...Nadia Bedrous, 2007)

La réforme de 2003

Dans son discours du 13 mai 2000, à propos de l'installation officielle de la commission chargée de la réforme du système éducatif algérien, le Président A. Bouteflika¹ donne les lignes directives de la réforme de l'enseignement des langues étrangères en Algérie. Le recours aux langues étrangères doit offrir aux élèves

« des atouts indispensables pour réussir dans le monde de demain. Cette action passe, comme chacun peut le comprendre, aisément, par l'intégration de l'enseignement des langues étrangères dans les différents cycles du système éducatif pour, d'une part, permettre l'accès direct aux connaissances universelles et favoriser l'ouverture sur d'autres cultures et, d'autre part, assurer les articulations nécessaires entre les différents paliers et filières du secondaire, de la formation professionnelle et du supérieur. »

Ainsi, les maîtres-mots de cette réforme sont l'accès au savoir, l'ouverture sur les autres cultures et la bonne articulation entre les différents paliers de l'enseignement, ce qui est assez proche, grosso modo, des orientations de 1976. Toutefois, il est à signaler que dans la nouvelle réforme, en plus de l'introduction du volet amazigh, propre à l'identité algérienne, hormis l'islamité et l'arabité, il subsiste une volonté nette vers l'ouverture et l'universalité d'où la nécessité de voir dans quelle mesure cette volonté d'ouverture est-elle présente à l'école dans les manuels et textes d'accompagnement ?

¹ <http://www.amb-algerie.fr/culturel/Discours%20r%C3%A9forme%20Syst%C3%A8me%20Educatif.htm>

Les changements apportés par cette réforme résident dans l'introduction du français, 1^{ère} langue étrangère, dès la deuxième année primaire, mais cette introduction sera repoussée à la troisième année, le gain apporté à l'enseignement du français, n'est pas vraiment d'ordre quantitatif, car l'introduction en troisième année primaire, ne concerne pas les heures d'enseignement, par contre l'adoption de la pédagogie de projet, marque un saut plus ou moins qualitatif. La dimension communicative est mise à l'honneur à travers les pratiques langagières et les interactions verbales. La notion de compétence apparaît en tant que développement personnel et social, surtout par rapport à la compétence de communication. La 2^{ème} langue étrangère (l'anglais), sera introduite à la première année du cycle moyen, qui comptera dorénavant quatre années.

Analyse des textes d'accompagnement

L'enseignement du français

Le guide du professeur de français de première année secondaire, filières Sciences et Technologie (Amir, *et al.*), stipule que les objectifs de l'enseignement du français à ce niveau est de développer chez l'élève des stratégies de lecture, de travail sur un groupement de texte afin de dégager les thématiques et problématiques et d'interpréter les messages non verbalisés. Les compétences visées sont les compétences : de lecture, d'expression, d'autoévaluation, d'autocorrection mobilisables dans des situations ayant un sens pour l'élève, par le biais de la mise en place de projet pédagogique.

Dans le domaine littéraire, le guide des professeurs de français, première année secondaire (Djilali), s'inspire de la linguistique de l'énonciation, l'approche communicative et l'approche par compétences

« son objectif est d'amener l'apprenant à une utilisation du français par la connaissance des règles qui régissent le code de la langue, de lui donner des possibilités de développement de ses capacités de compréhension et d'expression dans diverses situations de communication, ainsi que des savoir-faire transférables dans la vie quotidienne ou dans d'autres disciplines. » (p.2)

Ce guide, par rapport à celui des scientifiques, propose une forme d'ouverture sur l'autre, notamment dans la pratique de l'oral où les élèves sont « amenés à expliciter leur pensée, à prendre en compte les représentations, la personnalité des interlocuteurs, à se décentrer, à se projeter hors de leur vécu pour se mettre à la place de l'autre. » (p.5) Même si cet autre n'est pas clairement déterminé, il peut être une personne faisant partie de la même communauté ou appartenant à une culture autre, ce positionnement témoigne de l'introduction d'une forme de relativisme. Pour les concepteurs,

« communiquer c'est avoir une représentation claire de l'autre, de ses besoins, de ses croyances, de son niveau intellectuel en général et de sa connaissance du référent extra-situationnel (connaissance de l'univers dont on parle) qui est l'objet de la communication. Cette représentation de l'autre amène le locuteur à choisir des stratégies qui peuvent évoluer tout au long du discours. » (p.29)

L'enseignement de l'anglais

Contrairement aux programmes d'enseignement du français, où les notions culturelles et civilisationnelles sont soigneusement évitées, les programmes d'anglais, font d'elles des axes principaux des objectifs d'enseignement. Le programme d'anglais, deuxième langue étrangère de troisième année secondaire 3eAS du Ministère de l'éducation nationale, commission nationale des programmes (Mars 2006)¹, vise, à travers l'enseignement de la langue anglaise, l'intégration dans la modernité, le partage et l'échange « d'idées et d'expériences scientifiques, culturelles et civilisationnelles » pour favoriser « la meilleure connaissance de soi et de l'autre. » (p.3)

L'enseignement de l'anglais partage avec celui du français l'importance accordée à l'acquisition des compétences linguistique et de communication, cependant, pour l'enseignement de l'anglais d'autres compétences apparaissent, telles que « les compétences transversales d'ordre méthodologique/technologique, culturel, social chez l'élève » (p.3), visant « le développement d'un esprit critique et

¹ <http://www.onefd.edu.dz/programmes/SECONDAIRE/3AS/English.pdf>

d'analyse, l'attachement à nos valeurs nationales, le respect des valeurs universelles basées sur le respect de soi et d'autrui, la tolérance et l'ouverture sur le monde. » (p.3). L'enseignement de l'anglais vise à stimuler la curiosité

« de l'apprenant et contribuer à son ouverture d'esprit en l'exposant à divers contextes de civilisation et en l'intéressant plus particulièrement à la culture anglophone (anglaise, américaine, africaine, indienne, australienne, canadienne, néo-zélandaise, etc.) » (p.5)

Analyse des manuels de langues

Nous présenterons les résultats d'une analyse effectuée sur trois manuels de langues de 2^{ème} année secondaire, il s'agit du manuel du français, d'anglais et d'arabe.

Le manuel de français¹

« Ce manuel sera une aide efficace à l'installation des compétences disciplinaires et des compétences transversales au programme dont l'articulation favorise le décloisonnement des matières et l'intégration des activités. Il comporte :

1. **Des activités de compréhension** : qui ont pour objectif de préparer les apprenants à donner du sens aux messages qu'ils perçoivent
2. **Des activités de langue** : sous forme d'exercices d'acquisition et de consolidation
3. **Des activités d'expression** : qui favorisent le réemploi des savoirs et des savoir-faire acquis à travers des situations réelles ou fictives
4. **Des activités de recherche** (pour en savoir plus !)
5. **Des activités complémentaires** pour le renforcement des acquis et l'initiation à la lecture des textes longs
6. **Des activités créatrices**

¹ Zegrar, B., Boumous, A., Betaouaf, R., 2010, *Français, Deuxième Année secondaire*, Ministère de l'éducation nationale, Office national des publications scolaires.

Cet ensemble d'activités se déroule dans des séquences d'apprentissage intégrées dans des projets didactiques dont la thématique vise les savoirs civilisationnels.

Elle se justifie par le fait que l'apprenant est invité à une réflexion sur les problèmes de citoyenneté et des mutations que nous réserve le monde de demain. »¹

Références à la culture d'origine :

- Présentation des villes algériennes sous forme poétique, narrative ou au sein des textes journalistiques
- Protection du patrimoine algérien (bains turcs et hôpital colonial)
- La séquence s'intéressant au tourisme cite en premier lieu les villes algériennes (Djelfa, Laghouat, Cherchel, Biskra, Ghardaia, Azeffoun, Ighil-Nezman, Batna, Oran, Constantine, Tlemcen, Alger, etc.). Un texte a été consacré à un récit de voyage d'un algérien au Mali, un autre pour l'artiste français Fromentin en Algérie. La ville italienne Venise est mise à l'honneur dans un exercice de découverte et de rédaction écrite et de comparaison avec la ville algérienne d'Oran
- Présentation du programme d'Omra (forme de pèlerinage à la Mecque) avec la carte de l'Arabie Saoudite
- Eloge de la vie bédouine et du Sahara
- La section florilège présente l'époque coloniale et de libération à travers des poèmes d'auteurs algériens et français sympathisant de la cause algérienne (*Alger la rouge, le combat algérien, le héros national, prison de mes frères, soleil de novembre, l'Algérie belle et rebelle*, etc.)

Section Florilège			
Auteurs		Sujets	
Français	Algériens	Période coloniale et révolution	Autres
04	13	15	02

¹ Manuel Français 2 – Deuxième année secondaire, P. 04

Références à la culture étrangère

Des textes présentant certaines régions françaises :

- Les deux premiers, de Jules Michelet et du cours de Géographie, citent la Seine avec d'autres régions (Bourgogne, Garonne, Rhône, Troyes, la Champagne, la Marne, la Picardie, l'Oise, Rouen, Paris, le Havre, la Normandie, l'Yonne, l'Eure...) (P. 7)
- Un texte de Francis Ponge où le pain est rapproché à la dimension géographique, et des régions françaises sont citées (les Alpes et le Taurus)
- Un texte évoque les Halles de Rungis

Pratiques des Français

Il n'y a que deux références directes aux Français et à leurs pratiques.

- Un texte de Francis Vanoye, de 1982, qui traite de la marque Mousline, et où il est précisé que « sept français sur dix préfèrent Mousline, la mousse de pomme de terre » (P. 10)
- Un texte tiré de *Lettres Vives*, intitulé « Pourquoi certains Français ont peur de l'anglais », traite des emprunts linguistiques et du « franglais » (P.32)
- Une bande dessinée présente des personnages connus (Lucky Luke, Obélix et Averell Dalton)
- Organisations internationales : ONU, UNESCO, UNICEF
- Une illustration présentant des touristes avec un appareil photo et un plan de ville, est la seule référence iconique directe aux les étrangers touristes.

Textes (inclus les citations et extraits des exercices)					Florilège	Contenus grammaticaux	Illustrations
Textes littéraires		Textes scientifiques		Autres			
Auteur français	Auteur non français	Auteur français	Auteur non français				
20	28	21	03	06	17	26	38

Nous notons 04 articles d'Albert Jacquard, 06 textes sont tirés de manuels de biologie et d'encyclopédie.

Le manuel d'anglais¹

Présentation du manuel

- Utilisation de l'appellation Portfolio
- Recours aux documents authentiques
- Présentation des objectifs sous forme de mails envoyés à l'étudiant et à l'enseignant

Les objectifs :

- Construire des projets
- Rôle alloué à l'enseignant (être un accompagnateur et guide de l'étudiant, centration sur l'apprenant)
- Développement des compétences : linguistique (écouter, parler, lire, écrire) et une compétence méthodologique (collecte des données, travail avec les pairs, désigner le projet et le présenter en classe) PP. IV-VI

Références à la culture d'origine :

- Villes algériennes : Biskra, Djelfa, HassiRmel, Yakouren...
- Monuments d'Alger : P.28 (Jumelage avec la ville de Sofia en Bulgarie)
- Représentations de l'Algérie : Carte d'Algérie (P. 119), Photos (Inondations de 2001 et tremblement de terre de Boumerdès)
- Peinture : Mohammed Racim (Ramadan Nights), secteurs économiques
- Habitudes alimentaires des Algériens : P.18, P.25
- Roman colonial : P.19 (Salah Chaïb)
- Timbres algériens : P.59

¹ *Getting through* Riche, B, Arab, S.A., Bensemmane, .M., Ameziane, H. & Hami, H.(2007-2008), ONPS, Office national des publications scolaires.

- Sciences à l'époque de la civilisation arabo-musulmane (P.79, P.96) (Al Kwarizmi, Al Battani, Jaber...)
- Sécurité routière : P.109
- Moufdi Zakaria : P.112

Références à la culture étrangère

- Régions et villes : Los Angeles, Idaho, Washington, Kentucky...
- Cartes : USA (P.157), Amérique Latine (P.60)
- Pratiques culturelles et vie quotidienne
 - Evolution des pratiques (Italie P.32, Angleterre P.33)
 - Style de vie (P.34)
 - Stress et vie à Los Angeles (P.69)
 - Illustration d'un chèque de banque anglaise (P.159)
 - Modèles de lettres (PP. 160-161)
 - Journée Portes Ouvertes dans une Université (P.86)
 - Rêves (Prédictions) d'un étudiant anglais (P.92)
 - OVNI (P.156)
- Histoire
 - Femmes américaines et travail (P.170)
 - Lutte des Noirs d'Amérique (PP. 48, 49)
 - Conflit Amérique vs Vietnam (P.57)
- Prix Nobel de paix (P.51)
- Organisations : ONU (PP. 37-39), UNICEF (P.56)
- Théorie d'Archimède (P.97, P.149)
- Littérature et art
 - Reproductions des couvertures d'œuvres littéraires : H.G. Wells, James Joyce, Jonathan Swift, Charles and Mary Lamb, Les frères Grimm

- Les Journaux : The Guardian, The Sunday Times, The Times, Independent
- Chanson : Paul McCartney
- Cinéma et TV: Mars Attacks, Star Trek (Mr. Spock), X Files (Patrick Duchovny)
- Bande dessinée : Garfield, Wassermann
- Personnages célèbres : George Washington, Abraham Lincoln, Martin Luther King.

Textes (inclus les citations et extraits des exercices)					Autres	Contenus grammaticaux	Illustrations
Textes littéraires		Textes scientifiques					
Auteur anglo-saxons	Auteur non anglo-saxons	Auteur anglo-saxons	Textes anonymes				
10	02	15	12	08	36	64	

Le manuel d'arabe¹

Les objectifs

Ce manuel vise à approfondir les connaissances de l'apprenant sur les textes descriptifs, narratifs et argumentatifs qui participe à la construction de la personnalité intellectuelle de l'apprenant [...] ce manuel compte les activités suivantes : le texte littéraire, le texte communicatif, les règles de grammaire et la lecture dirigée ainsi que les situations d'intégration et les projets.

Eléments

- Cartes : Les Abbasides (P.06), Maghreb et Andalousie
- Villes : Tlemcen
- Histoire : Les Abbasides (PP. 07-08, 77-78), Andalousie et Maghreb (PP. 105-106), Les Rostomides

¹ Houari, M. , Saadallah, B. (2011-2012), El Jadid Fi el Adab wa noussoos wa el moutalaa el mouwajaha, ONPS, Office national des publications scolaires.

Textes du manuel				Illustrations	Contenus grammaticaux	Unités	Situations d'intégration	Projet
Poésie	Roman	Essai scientifique	Autres					
11	10	12	04	05	24	12	06	04

Les textes des contemporains tournent autour des essais analytiques de la poésie et la prose de l'époque abbasside et andalouse. Auteurs : Abi tamim, El Moutanabi, Taha Hussein, El Jaheed, El Hamadhani, El Ghazali, Ibn Batouta... La seule référence à l'autre et un texte d'Ibn Batouta portant sur les Femmes de l'Inde avec une illustration représentant un couple d'Indiens

Conclusion

Les analyses menées révèlent que l'ouverture vers la France et la francophonie est encore absente des manuels et programmes de l'enseignement du français en Algérie car, même avec l'ouverture supposée via la Réforme de l'éducation, ce sujet serait encore tabou dans l'esprit des concepteurs. Sur ce point notre analyse rejoint celles d'Asselah-Rahal et Blanchet (2007) et celle de Bouguerra (2008) qui marquent l'absence du traitement culturel dans l'enseignement du français en Algérie.

Nous remarquons qu'en terme d'ouverture sur l'autre (Présentation des pratiques culturelles, éléments historiques, etc.) c'est le manuel de la langue anglaise qui tend le plus vers cette attitude. Autrement dit, le manuel de français, marque un enfermement sur soi, car la culture française ou francophone n'est pas valorisée par rapport à la culture d'origine, quant au manuel d'arabe, il offre une continuité historique de l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane.

Afin d'enseigner les langues avec leurs référents culturels, il est important de concilier les langues avec leurs locuteurs en procédant à un travail sur les représentations et sur la mémoire. La transposition didactique relative à la langue française est en contradiction avec les objectifs émis et cités dans les textes officiels d'où la nécessité d'examiner les rapports aux langues, à leurs statuts, aux cultures qu'elles véhiculent et à la richesse que procure leur enseignement.

Bibliographie

- Amir, A., Khoukhi, H. & Melizi, A., *Français, 1re année secondaire, (Sciences - Technologie), Guide du Professeur*. Office National des Publications Scolaires.
http://algeriefle.cfun.fr/Files/francais_1ere_as_sciences_.pdf
- Asselah-Rahal, S., Blanchet, Ph. (éds), (2007), *Plurilinguisme et enseignement des langues en Algérie, Rôles du français en contexte didactique*. Fernelmont : E.M.E. & InterCommunications.
- Benmesbah, A., (2003) « Algérie : un système éducatif en mouvement », in *Le Français dans le Monde* n° 330, Novembre/Décembre 2003.
- Bouguerra, T. 2008. « Approche écodidactique des représentations de l'interculturalité dans les manuels algériens de FLE Enjeux et perspectives ». *Cahiers de langue et de littérature, Manuels scolaires en classe de FLE et représentations culturelles*, Numéro 5, 17-40.
- Cheriguen F. 1997. « Politique linguistique en Algérie » *Mots, Les langages du politique*, n° 52, Septembre 1997. 62-74
- Djilali, K. *Français, 1re année secondaire, (Lettres), Guide du Professeur*. Office National des Publications Scolaires.
http://algeriefle.cfun.fr/Files/francais_1ere_as_lettres.pdf
- Dourari, A., 2003. *Les malaises de la société algérienne : Crise de langues et crise d'identité*, Alger : Casbah.

- Fitouri, Ch., 1983. *Biculturalisme, bilinguisme et éducation*. Paris : Delachaux et Niestlé.
- Mahboubi, F., Rekkab, M. & Allaoui, A., 2007. *Manuel de Français 3^{ème} année secondaire*. Office National des Publications Scolaires 2007-2008
- Miliani, M., 2004 : « Les politiques linguistiques en Algérie entre convergence et diversité », in Boyer, H. *Langue et contacts de langue dans l'aire méditerranéenne – pratiques, représentations, gestion*. Paris : l'Harmattan.
- Morsly D., *Aménagement et politique linguistique dans les pays arabophone*, Alger : Laboratoire de planification linguistique
- Sebaa, R. 1996, *L'arabisation dans les sciences sociales. Le cas algérien*. Paris : L'Harmattan
- Sebaa, R., 2002. *L'Algérie et la langue française, l'altérité partagée*, Oran : Editions Dar El Gharb.
- Taalbi, B. M., 2000. *L'identité au Maghreb, L'errance*, Alger : Casbah.
- Taleb Ibrahim, Kh., 1995. *Les Algériens et leurs(s) langue(s), éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, Alger : Les Editions El Hikma.
- Temim, D., 2006. « Politiques scolaire et linguistique : quelle(s) perspectives(s) pour l'Algérie ? », *Le Français aujourd'hui*, 3/2006 (N°154), 19-24

Les « incivilités » en Algérie, point de vue du criminologue

Farid OUABRI

*Maître de Conférences à l'Université d'Alger I
Docteur en Sciences criminelles de l'Université Paris 8*

Les « incivilités » ! Voilà un sujet qui doit secouer de leur léthargie profonde, les acteurs en charge de la lutte contre la délinquance. Mais, quel est leur lien avec cette dernière ? peuvent rétorquer en effet ceux qui n'arrivent encore à voir que la pointe de l'Iceberg ! À cette question crédule, nous répondons : très étroit qu'il n'y paraît à première vue. Mais, alors que le phénomène est en « proie » à un foisonnement de travaux scientifiques et de publications académiques ces dernières années dans les pays occidentaux, on ne trouve guère d'études en Algérie pour le décrire, le comprendre, l'analyser et conséquemment essayer de lui trouver solutions.

Qu'est-ce que les incivilités ? Comment elles se manifestent ? Quelles sont ses causes et quel est son rôle dans la délinquance ? Finalement, comment peut-on les prévenir ou les limiter ? Ainsi, par ces quelques questions, on voit bien tout l'intérêt pour la « recherche » et la « pratique » que représente la compréhension du phénomène d'« incivilités ». Mais, avant de l'examiner, tentons d'abord d'en faire la connaissance.

En effet, bien que sa naissance remonte au XV^{ème} siècle dans les écrits de Jean Juvénal des Ursins (*Histoire de Charles VI*, T. III, 1408-1413, Paleo Eds, Coll. Encyclopédie médiévale, 2012), le phénomène est depuis longtemps passé inaperçu jusqu'aux années 1960 aux États-Unis sous la plume des sociologues qui l'on mis en exergue, notamment Ervin GOFFMAN et Floyd HUNTER. Depuis lors, le concept n'a cessé de faire progressivement son chemin vers le

Vieux Continent en dépit du désintérêt qu'on lui affiche encore dans les pays où les études criminologiques sont encore à l'état d'allaitement !

Toutefois, définir le concept d'« incivilités » n'est pas chose aisée du fait de son caractère flottant et insaisissable au premier abord. On peut dire trivialement que les incivilités se caractérisent par le manque ou l'absence de civilité. C'est aussi l'ensemble des comportements, attitudes ou usages qui contreviennent aux règles de bienséance, de respect et de politesse nécessaires au maintien de l'harmonie et la cohésion du groupe social. Ce qui est pris en compte ici, c'est donc le caractère « affectant », « froissant » ou « vexatoire » des comportements, actes ou relations qu'entretient l'« incivil » avec les individus, la société ou son milieu d'évolution. C'est en quelque sorte la violation du contrat civil qui unit les membres de la société, le désordre qui règne à un moment donné dans un espace déterminé. De là, on constate que les « incivilités » ne se confondent pas avec les « infractions », ni les « déviances ». L'infraction est en effet une notion juridico-pénale. Elle est une violation d'une loi pénale, que cette violation intervient suite à un acte ou une omission. Quant aux déviances, notion sociologique, elles désignent une transgression d'une norme sociale telle que reconnue et acceptée par les membres de la communauté. Le vol est une infraction, le vagabondage ou la prostitution sont une déviance. Mais, les cris de jeunes en plein milieu de nuit, le jet d'ordures dans des endroits inappropriés ne sont ni du vol ni de la prostitution. Il s'ensuit donc que les « incivilités », ne requièrent pas de qualification pénale en raison de leur peu de gravité « apparente » qui n'attire pas le législateur, ni les foudres du système de justice pénale.

Pourtant, en dépit de cette esquisse sémantique du vocable, les « incivilités » pose encore un problème en termes de reconnaissance de leurs manifestations. Plus particulièrement, comment les incivilités s'expriment en Algérie, dans les relations entre les

personnes ou dans l'espace public ? Qu'est-ce qui fait qu'un acte plutôt qu'un autre soit qualifié et perçu comme incivil ? Le subjectivisme est donc têtue et difficilement évacuable lorsqu'il s'agit de démêler ce qui est acceptable et ce qui est inacceptable parmi la foule interminable des actes humains. Mais, cela n'empêche guère le sens commun et l'évidence de considérer les crachats par terre qui est devenu pour certains jeunes un sport national notamment ceux s'adonnant à la consommation du tabac chique comme un geste non seulement polluant mais inconvenant. Typiquement algérienne, l'addiction à cette substance conduit ses consommateurs à crachouiller afin d'expulser le liquide toxique qu'elle contient et à jeter ou à « coller » les boules de chic sur les murs ou dans les plafonds. Le phénomène est très connu dans les écoles et lycées ou même les universités. Il suffit d'y jeter un coup d'œil ! Autre manifestation des incivilités en Algérie, le jet de sacs d'ordure par les fenêtres de certains immeubles de certains quartiers. Habitant dans les étages supérieurs des immeubles et ne voulant pas se déranger pour descendre les escaliers jusqu'à la décharge publique aménagée par les services de la commune, certains individus ne se soucient même pas de blesser les personnes passantes lorsqu'ils balancent par leur balcon leurs ordures ménagères. À tout cela, il faut ajouter le phénomène de jet de boissons par les vitres de véhicules en route, les insultes qui, si auparavant étaient seulement réservés aux garçons, on les retrouve aujourd'hui aussi chez certaines filles. N'oublions pas enfin, les réactions agressives et provocantes dans les services publics, les marchés et les trottoirs de rue. Voilà quelques exemples récurrents des incivilités en Algérie. Voilà ce qui empoisonne la vie des gens au contact de ces conduites qui suscitent l'indignation de l'honnête citoyen.

Maintenant, quelle est l'origine des incivilités ? À qui revient la faute ? Aux individus qui, à l'évidence, n'ont pas eu la chance ou le privilège d'intérioriser la norme « respect de l'autre et du milieu de vie » ? Ou à la société qui a trop fermé les yeux sur ce phénomène en

rester indifférente ? Quelle est la part de responsabilité des parents, de l'école et des pouvoirs publics dans tout cela ? Il nous semble, sans pointer du doigt quiconque, que la responsabilité est partagée. Mais, comme le dit le proverbe chinois, s'« *il faut cent soldats pour établir un campement, il suffit d'une femme pour fonder un foyer* » ! Or, si le foyer est désorganisé, si la mère est démissionnaire, si le père manque d'autorité à l'égard de ses enfants, comment espérer détourner ces derniers des mauvaises conduites ? D'autre part, si les agents de maintien de l'ordre public se désintéressent de ce qui se passe sous leurs yeux, lorsqu'un individu dégrade l'immobilier public, méconnaît les règles d'hygiène dans l'espace public, lorsqu'il « drague » agressivement une jeune fille passante, ou lorsqu'il s'amuse à taguer sur le mur de son voisin, comment le remettre dans le droit chemin de la civilité et par qui ? C'est pour toutes ces raisons, il convient de situer le point de départ où pourrait émerger, se développer et plus tard se routiniser les comportements incivils et irrespectueux : la famille d'abord et avant tout. Ensuite, l'école, le collège, le lycée ou l'université lorsque le maître de classe lui-même ne se respecte pas et ne respecte pas ceux et celles qu'il enseigne. C'est aussi, les contrôles formels, les agents de police, de gendarmerie, les acteurs du système pénal qui au contact des protagonistes, n'y prêtent pas oreille, restent indifférents à leurs problèmes ou appliquent de manière machinale les règles de procédures sans se soucier du traitement du cas par cas. On touche ici du doigt le rôle parfois contradictoire et stigmatisant du système pénal même si nous n'allons pas le rendre totalement responsable des conduites inciviles des personnes qu'il saisit par ses tentacules comme le fait souvent les partisans de la criminologie radicale. Ceci veut dire que finalement, les incivilités n'ont pas de visage et que toute personne peut en être concernée, même celles qui incarnent le glaive de la loi tenant en équilibre la balance dans le Palais de justice.

Mais, au-delà de cette anthologie causaliste des incivilités, quel est à présent leur rôle dans la délinquance ? Y a-t-il un lien de cause à

effet entre les désordres, l'apparition et le développement de la délinquance ? Quelle est leur part d'influence dans l'étiologie criminelle ? Les réponses à ces questions ont été apportées depuis plus de trente ans par deux auteurs américains, James Wilson et Georges Kelling dans un article qui a marqué les annales de la criminologie et publié dans la revue *Atlantic Monthly* : « Broken Windows. The police and the neighborhood safety » en 1982. En effet, par le bénéfice d'une métaphore, les auteurs nous expliquent que, si une vitre cassée n'est pas immédiatement remplacée par une autre, les autres vitres connaîtront le même sort. Autrement dit, si un lieu est laissé à l'abandon, sans prise en compte de sa détérioration progressive et si la propriété n'y est pas respectée, il donnera naissance non seulement à des actes de délinquance, mais surtout au développement du sentiment d'insécurité parmi les gens qui y habitent. Ainsi, lorsque les actes de vandalisme ne sont pas traités, l'occupation des espaces publics par des jeunes impolis ou agressifs n'attire l'attention de personne, ou si la mendicité, le vagabondage ou l'usage de drogue n'est suivi par aucune prise en charge sociale ou étatique, un sentiment d'impunité s'y développe donnant l'impression aux délinquants potentiels qu'ils ne risqueront rien pour leurs activités criminelles. Deux conséquences majeures peuvent dès lors être tirées de cette théorie de la « vitre cassée ». La première, est que les incivilités produisent un effet « boule de neige ». Si elles ne sont pas traitées dès leur apparition, elles donneront inévitablement lieu à des actes de délinquance. La seconde, se rapporte au rôle que doit jouer la police. Celle-ci, aura plus d'efficacité si elle se focalise davantage sur les missions de maintien de l'ordre, en veillant à garantir la jouissance paisible des lieux publics en étant plus présente et plus visible. C'est à ces conditions qu'il est possible de prévenir les incivilités, partant la délinquance, sans besoin d'appliquer la loi pénale.

En somme, cela nous conduit à dégager à partir de cette présentation succincte du phénomène d'« incivilités » quelques

solutions qui nous paraissent nécessaires pour une lutte efficace contre leur présence dans les lieux de vie de nos citoyens. Comment faire alors ? Plusieurs pistes se dégagent pour résoudre le problème.

Il faut d'abord revoir le rôle de la famille, des parents. Or, qu'il n'en déplaise à certains, les compétences éducatives de certains parents sont plus que douteuses. Indifférence à l'égard des comportements inconvenables de leurs enfants, absence d'intérêt pour leur apprendre la discipline, un dédain flagrant à l'égard de leurs paroles impolies et leurs gestes insolents, passivité presque malade face à leurs conduites violentes ou agressives, voilà autant d'attitudes parentales qui renforcent chez l'enfant le sentiment que tout est permis et qu'il n'y a aucune limite entre ce qui est interdit et ce qui est autorisé. Au Canada par exemple, depuis les années 1990, on a introduit des programmes de « prévention développementale » afin d'aider les parents qui trouvent des difficultés à éduquer leurs enfants. Sous la supervision des experts de l'enfance, plusieurs familles y avaient participé. Les évaluations scientifiques ont montré qu'après un certain nombre d'années, les enfants qui avaient bénéficié de tels programmes, n'évoluaient pas vers la délinquance et que leur sociabilité était grandement améliorée. La famille algérienne, dont l'orgueil méditerranéen est bien connu, est-elle prête à expérimenter ce type de programmes ? À en douter.

Il faut ensuite, réinvestir le « quartier » et redéfinir ses fonctions. Curieusement, le quartier au lieu d'être un espace de transit, se caractérise en Algérie, dans les pays maghrébins et arabes comme un lieu de rencontre, un prolongement de la maison, un territoire à occuper. La maison familiale, elle, c'est pour les femmes, le sexe féminin. Les frottements entre individus, la promiscuité, les altercations de voisinage, les cris d'enfants, le squattage de jeunes à l'entrée des immeubles, sont autant d'exemples qui deviennent sources de frustrations sociales, donc d'incivilités et bien évidemment de délinquance lorsqu'ils atteignent un certain degré de gravité. Le

quartier doit donc être un espace de convivialité, d'échanges de bonnes manières, de tremplin servant à seulement assurer le trait d'union entre la maison, le travail, l'école ou autres occupations de la vie quotidienne. Il doit en outre accueillir des associations, les services techniques de la commune (nettoyage des ordures ménagères, réparation des lampes cassées, etc.), des centres de loisirs, des bibliothèques municipales, des maisons de jeunes, des salles de sport afin de détourner les enfants du chemin de la délinquance. On appelle cela, la « prévention sociale » qui, combinée avec la « prévention situationnelle » (limitation des occasions de crime, protection des cibles victimales, aménagement de l'urbanisme) constitue un rempart solide contre les phénomènes criminels.

De même, il faut réformer le rôle de l'« école ». Un certain Victor Hugo écrivait que « *Quand on ouvre une école, on ferme une prison* ». Formule saisissante pour celui qui sait méditer la concision et la profondeur des citations réflexives. Mais, l'école apprend-elle vraiment à nos enfants les règles de politesse et de respect de l'autre, ou se contente-t-elle seulement à prodiguer à la lettre un enseignement de leçons basiques, « sans âme », tout tracé à l'avance ? Quelle priorité est donnée par le maître d'école à l'apprentissage des règles de vie en commun, de pacte civil et social ? L'apprentissage de la citoyenneté et des valeurs fondatrices de la vie sociale occupe-t-il la place qu'il mérite et l'attention nécessaire dans les programmes scolaires ? Or, on sait bien depuis plusieurs siècles, que la leçon soit attribuée à Aristophane, Rabelais ou Montaigne, qu'« *Éduquer, ce n'est pas remplir un vase, mais allumer un feu* » ! Il n'y a rien à ajouter.

Enfin, la « police » a un grand rôle à jouer dans la prévention des incivilités. À ce titre, il est peut être intéressant d'identifier la cause de l'inertie des agents de police à l'égard des incivilités. En effet, n'étant pas vues par ces agents comme un phénomène menaçant l'« ordre public » tel qu'ils le conçoivent légalement, les incivilités y sont dès lors perçues par eux comme appartenant à l'« ordre social »

dont le maintien incombe avant tout à la communauté et non aux agents de l'État. Pourtant, il suffit pour un policier de projeter sa vision un plus loin pour comprendre que l'acte incivil dont il vient de s'en détourner les yeux présentement, est un ferment puissant de développement d'autres actes plus graves de délinquance dans le futur. À petites causes, grands effets donc. Certes, la police a plusieurs « visages » puisqu'il peut aussi bien s'agir de la police de résolution de problèmes que l'on trouve dans les pays anglosaxons, de police communautaire, de police de proximité, de police municipale, ou de police nationale. Parmi tous ces modèles de police, quelle est la plus apte à remplir son devoir de prévention des incivilités ? Si la police nationale s'occupe des « affaires sérieuses » comme le grand banditisme, la répression du crime ou l'arrestation des malfaiteurs, et si la police de résolution de problèmes se concentre sur le traitement « sur mesure » des actes de délinquances répétitifs, il revient à la police communautaire, communale ou de proximité de gérer les problèmes d'incivilités dans les quartiers qu'elle doit bien connaître. Mais, cela nécessite au préalable l'instauration d'un climat de confiance entre elles et les citoyens, de démontrer leur capacité à résoudre les conflits de voisinage, de tranquillité publique et d'imposer le respect des règles de vie commune. La sanction pénale, l'application de la loi pénale et le recours aux tribunaux ne s'avèrent dès lors plus nécessaires pour traiter des inconduites qu'une meilleure prévention peut alors résoudre. Est-il encore nécessaire de le rappeler : les incivilités sont affaire d'éducation, non de répression. Mais, a-t-on en Algérie une police municipale ou de proximité ? La voit-on dans la rue ? Il faudra le démontrer...?!

La réforme constitutionnelle de 2016 en Algérie

Quelle avancée pour la liberté de religion?

Rabah SANA

*Docteur en Droit public de l'Université de Perpignan
Maître de Conférences au Centre Universitaire de Tiaret*

Considérée comme une avancée significative en matière des droits et des libertés, la réforme constitutionnelle de la République algérienne de 2016 s'inscrit dans le processus de respect de la démocratie et les droits de l'homme. En effet, cette réforme est venue pour promouvoir un certains nombres de droits et de libertés, telles que :

- La liberté de la presse, la suppression de la censure préalable ainsi que la suppression de la peine privative de liberté pour le délit de presse¹.
- Egalement, l'exercice du droit à la manifestation pacifique dans le cadre de la loi².
- La liberté académique et la liberté de la recherche; « *Les libertés académiques et la liberté de recherche scientifique sont garanties. Elles s'exercent dans le cadre de la loi.* »³
- La création de « l'exception d'inconstitutionnalité »; « *Le Conseil constitutionnel peut être saisi d'une exception d'inconstitutionnalité sur renvoi de la Cour suprême ou du Conseil d'Etat, lorsque l'une des parties au procès soutient devant une juridiction que la disposition législative dont dépend l'issue du litige porte atteinte aux droits et libertés garantis par la Constitution. Les*

¹ Art. 50 de la Constitution de 1996 réformée.

² Art. 49 de la Constitution de 1996 réformée.

³ Art. 44 § 3 de la Constitution de 1996 réformée.

*conditions et les modalités de mise en œuvre de l'alinéa ci-dessus sont fixées par une loi organique. »*¹

- La création d'un Conseil National des Droits de l'Homme².

On constate qu'il existe désormais plusieurs réformes concernant les libertés fondamentales en général.

Dans cette contribution, on s'interrogera sur la liberté de religion et la place que lui a réservée cette réforme. Pour cela, nous allons traiter les points suivants : premier point, nous allons définir la liberté de religion au regard du PIRDCP³ auquel l'Algérie a adhéré et qu'elle a ratifié en date du 16 mai 1989⁴. Dans un second point, nous allons examiner la réforme de 2016 et son impact sur la liberté de religion.

I. L'adhésion de l'Algérie au droit à la liberté de religion en référence à l'article 18 du PIRDCP.

Pourquoi est ce que je me réfère au PIRDCP ? Cela est dû à un certain nombre de raisons parmi lesquelles :

- Le fait que la constitution algérienne ne définisse pas expressément la liberté de religion et dispose dans son article 150 que « *Les traités ratifiés par le Président de la République, dans les conditions prévues par la Constitution, sont supérieurs à la loi* ».
- Le fait que l'Algérie à adhéré à ce pacte en 1989 sans réserve sur son article 18.
- Par ailleurs, les droits de l'homme ont pris une valeur internationalisée et une valeur juridique obligatoire, leur fondement est coutumier, je renvoie aux travaux du Professeur COHEN Jonathan George en la matière⁵.

¹ Art. 188.

² Art. 198.

³ Le Pacte International Relatif aux Droit Civils et Politiques de 1966.

⁴ JORADP n° 20 du 17 mai 1989.

⁵ COHEN Jonathan George, «Les droits de l'homme, une valeur internationalisée», *Revue droits fondamentaux*, n°1, juillet- décembre, 2001, p. 159.

La Cour internationale de justice de La Haye a affirmé que *«L'inexistence d'un engagement ne signifierait pas qu'un Etat puisse violer impunément les droits de l'homme»*¹. Selon le professeur Bousoltane dans son article intitulé *«Loi sur l'arabisation en Algérie et droit international»*, « la Constitution elle-même se soumet au droit international, Charte des Nations unies et traités internationaux ratifiés par l'Etat algérien ; dans le cas où il y a contradiction ou opposition avec le droit international, l'Etat algérien est obligé de réformer sa constitution pour qu'elle soit conforme au droit international. »². De plus, lorsque l'Etat algérien ratifie des traités en langue française, selon le professeur Bousoltane, c'est cette version qui prime sur celle de la version arabe³. En outre, le Conseil constitutionnel algérien a reconnu, dans une Décision, le droit à se prévaloir de la norme internationale devant le juge interne en déclarant que *«[...]Considérant qu'après sa ratification et dès sa publication, toute convention s'intègre dans le droit national et en application de l'article 123-26 de la Constitution, acquiert une autorité supérieure à celle des lois, autorisant tout citoyen algérien à s'en prévaloir devant la juridiction»*⁴.

Donc on revient à la définition de la liberté de religion selon le PIRDCP. Le PIDCP, entré en vigueur le 23 mars 1976, traite de la question de la liberté de religion, dans deux articles 18 et 26. L'article 18 dispose que *«Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun,*

¹ Dans son arrêt du 27 juin 1986 (Rec. 1986, paragraphe 267).

² BOUSOLTANE (M.), *«Loi sur l'arabisation en Algérie et droit international»*, RFMD, *Le Maghreb-L'occident Arabe, vol.1, les influences croisées en matière juridique*, éd., PUP et PUSST, n°18, 2011, p. 53.

³ BOUSOLTANE (M.), *«L'interprétation des textes juridiques plurilingues»*, in *Le Bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb*, communication au colloque international du 03 et 04 avril 2012, université de Perpignan.

⁴ Décision n°1 du 20 août 1989 –D.L.CC-89 relative au code électoral, JORADP, n°36 du 30 août 1989, p. 871.

tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement. 2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix. 3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui. 4. Les Etats parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions»

De cet article nous déduisons que la liberté de religion a une double composante ; il s'agit de la liberté de conscience et de la liberté de culte ; quand à la liberté de conscience, on constate que cet article omet de mentionner un point litigieux, qui avait provoqué une polémique entre pays musulmans et pays occidentaux, et qui figurait dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948¹. En effet, l'article 18 n'évoque pas le droit de changer de religion qui posait problème aux adeptes de l'islam. Le pacte dispose que «[...]ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix [...]», cela signifie que l'on a le droit de choisir une religion, la question qui se pose est celle de savoir si on a le droit d'en changer.

Le Comité des droits de l'homme, chargé de mettre en œuvre le PIDCP de 1966, fournit l'interprétation de l'article 18 du Pacte par l'observation générale n° 22 de 1993 et a réinséré la possibilité de changer de religion. Quand la liberté de culte, il s'agit du droit de manifester sa religion et de la pratiquer collectivement et individuellement, mais avec des restrictions citées dans l'article 18.

Les restrictions citées par l'article 18 du pacte sur la liberté de culte doivent répondre à deux conditions (alinéa 3 de l'article 18) :

¹ Art. 18.

en premier lieu, elles doivent être prévues par une loi interne, c'est à dire reconnues par la loi. En second lieu, elles doivent être nécessaires, soit au respect des libertés et droits fondamentaux d'autrui, soit à la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publique. Vu ces restrictions, on laisse ainsi aux Etats une marge de manœuvre quasi discrétionnaire, qui peut amener certains régimes autoritaires à restreindre impunément la liberté de religion des citoyens, sans nécessité.

Pour rappel, à l'occasion de cette ratification, l'Algérie a fait une «déclaration interprétative» commune aux deux pactes, dans laquelle notamment, elle vise l'article 23 alinéa 4 du pacte relatif aux droits civils et politiques en mentionnant que « *Le Gouvernement algérien interprète les dispositions de l'alinéa 4 de l'article 23 du Pacte sur les droits civils et politiques relatives aux droits et responsabilités des époux, comme ne portant en aucun cas atteinte aux fondements essentiels du système juridique algérien.* » Sur ce point, il faut revenir au code de la famille algérien, en matière de mariage : une musulmane ne peut se marier avec un non musulman et un musulman peut se marier avec une non croyante. En matière d'éducation religieuse, « *l'enfant sera éduqué dans la religion de son père* », là, il faut revenir au code de la famille algérien pour obtenir plus de précisions.

De ce qui précède, on déduit que la liberté de religion a un statut international qui contient deux composantes : la liberté de conscience et la liberté de culte.

II- La liberté religieuse dans la réforme constitutionnelle:

Cette partie est divisée en deux points, le premiers concerne la période antérieure à 2016, la seconde concerne la réforme elle-même:

A –Avant la réforme de 2016 :

L'Algérie a connu une constitution qui reconnaissait la liberté de religion dans sa double composante, il s'agissait de la constitution de 1963 adoptée juste après l'indépendance. Dans son article 4 qui

dispose que «*L'islam est la religion de l'Etat. La République garantit à chacun le respect de ses opinions et de ses croyances, et le libre exercice des cultes*». L'article 11 de la Constitution de 1963 affirme clairement et sans réserve l'adhésion de la République à la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Dans l'ensemble, la Constitution de 1963 a donc pris une position favorable à la liberté de religion, aussi bien pour les musulmans que pour les non musulmans et pour les croyants que pour les non croyants, à la fois pour la liberté de conscience et pour la liberté de culte. Pour rappel, cette constitution n'a fonctionné que 13 jours d'après certains auteurs¹.

La deuxième constitution de l'Algérie est celle de 1976, est là, la référence à la liberté de culte est abrogée.

En effet, l'article 53 dispose que «*La liberté de conscience et d'opinion sont inviolables* » Il s'agit d'« un vide juridique » concernant la garantie constitutionnelle de la liberté de culte. Ce vide juridique a persisté dans les constitutions suivantes : la constitution de 1989 et 1996 jusqu'à la venue de la réforme constitutionnelle de 2016, cependant il existait une organisation législative des pratiques religieuses qui s'est intensifiée après la décennie noire, au cours des années 1990, tout un arsenal juridique particulièrement pour les musulmans et en suit en 2006 pour les non musulmans.

B– La réforme constitutionnelle de 2016 :

La réforme de 2016 prend en compte le libre exercice de culte, met fin au vide juridique et nous renvoie à la loi par l'article 42 qui dispose : « *La liberté de conscience et la liberté d'opinion sont inviolables. La liberté d'exercice du culte est garantie dans le respect de la loi. »*

¹ BEDJAOUI (M.), «L'évolution institutionnelle de l'Algérie depuis l'indépendance», *Corpus constitutionnel – Recueil des constitutions en vigueur*, éd., Leiden, BRILL (E.-J), t. 1, fasc. 1, 1968, pp.161- 202, et supplément n°1, 1976, pp. 325- 354.

Alors, sur ce point, nous allons examiner quelques dispositions constitutionnelles en rapport avec la liberté de culte et ensuite nous allons examiner la façon dont la loi, actuelle, traite la liberté de culte.

Pour rappel, l'Algérie est un Etat confessionnel : l'islam fut considéré comme religion d'Etat dès la promulgation de la première constitution algérienne de 1963, et ce statut fut maintenu dans les réformes constitutionnelles ultérieures. De plus, la réforme constitutionnelle de 2008 (article 178) le pose comme principe permanent ne pouvant faire l'objet d'aucune réforme constitutionnelle ultérieurs, cela est maintenue dans la réforme de 2016 (article 212§3) qui proclame le principe de permanence du confessionnalisme politique de l'Etat algérien au même titre que « *les libertés fondamentales, les droits de l'Homme et du Citoyen* » (art.2012 §5). Après, il faut voir comment concilier les deux dispositions en matière législative.

Il est prévu par une disposition constitutionnelle que le parlement est compétent pour fixer les modalités d'exercice des libertés fondamentales (140 § 1) « *Le Parlement légifère dans les domaines que lui attribue la Constitution, ainsi que dans les domaines suivants: 1– les droits et devoirs fondamentaux des personnes, notamment le régime des libertés publiques, la sauvegarde des libertés individuelles et les obligations des citoyens.* »

En sachant que la loi peut être soumise au Conseil constitutionnel ce conseil qui d'ailleurs bénéficie grâce à cette réforme d'une autonomie administrative et financière et d'autres éléments de réformes:

- 1- *la saisine* qui intervient sous deux formes : soit par une saisine émanant selon les dispositions de l' Art. 187 « *Le Conseil constitutionnel est saisi soit par : le Président de la République, le Président du Conseil de la Nation, le Président de l'Assemblée Populaire Nationale ou le Premier ministre. Il peut être saisi également par -cinquante (50) députés ou trente (30) membres du Conseil de la Nation.* »

2- Soit il peut être saisi dans le cadre « d'une exception d'inconstitutionnalité », ce qu'on appelle « l'exception d'inconstitutionnalité » selon les dispositions de l'article Art. 188. Cela peut jouer en faveur des libertés fondamentales dont la liberté de religion.

Revenons à l'article 42 de la constitution qui traite de la liberté de culte. Ce qu'on peut reprocher à cette disposition c'est qu'elle renvoie à une loi simple et non pas à une loi organique, c'est-à-dire que la loi sur les pratiques religieuses n'est pas automatiquement examinée par le conseil constitutionnel. De ce fait, il ne reste qu'une seule voie pour contester la loi devant le conseil constitutionnel, c'est dans le cadre de « l'exception d'inconstitutionnalité » (art. 188).

Pour ce qui est de la loi actuelle en matière de liberté de culte: l'Algérie a construit, au cours des dernières années, avant la réforme constitutionnelle de 2016, une organisation législative des pratiques religieuses collectives. Cette organisation législative sépare les pratiques musulmanes des pratiques non musulmanes. L'État intervient d'une manière plus visible dans les pratiques de la religion musulmane que dans celles des autres religions, sur ce point je renvoie à nos travaux antérieurs¹.

* * *

Il résulte de ce qui précède que la réforme constitutionnelle de 2016 apporte modestement une pierre à l'édifice de la liberté de religion et ce, en garantissant constitutionnellement la seconde composante de la liberté de religion qui est la liberté de culte, car cela dépend de la loi qui va nous éclairer sur les modalités et les conditions d'exercice de cette liberté.

¹ SANA R., « liberté de conscience et prosélytisme religieux en droit algérien », *A l'épreuve de la diversité culturelle*, sous la direction de Issam Toulbi Thaalibi, éd. Casbah, Alger, 2017, pp. 81- 98.

Les raisons pour lesquelles cette avancée est modeste sont nombreuses, elles sont, principalement, d'ordre politiques et sociales; il existe la pression des islamistes (l'islam politique), mais également la nature de la société algérienne qui est essentiellement croyante et pratiquante, majoritairement musulmane.

En outre, la République Algérienne a mis en place des institutions consultatives (comme le Haut Conseil Islamique) afin d'ouvrir les portes de *l'Ijtihade* et œuvrer vers un islam compatible avec les valeurs de la modernité de la démocratie et les droits de l'homme.

Enfin et malgré les raisons que nous venons d'évoquer, la réforme constitutionnelle marque un pas en avant en matière juridique quant à la garantie et la reconnaissance du droit à la liberté de culte d'une part et d'autres part la garantie et la reconnaissance d'autres droits et libertés du citoyen.

Ouvrage collectif sous la direction de
ISSAM TOUALBI-THAÂLIBÎ

AUX FONDEMENTS DE LA CULTURE DE PAIX
ÉGALITÉ DES GENRES ET CITOYENNETÉ MONDIALE

Le vendredi 8 décembre 2017, l'Assemblée générale des Nations Unies adoptait, à l'initiative de l'ONG internationale AISA et de l'État algérien, une résolution proclamant le 16 mai *Journée internationale du Vivre Ensemble en Paix*. Une journée visant, selon les termes de l'Organisation mondiale, à « *mobiliser régulièrement les efforts de la communauté internationale pour la paix, la tolérance [et] la compréhension.* »

En admettant de définir le *Vivre Ensemble* comme le fait d'« *accepter les différences, d'être à l'écoute, de faire preuve d'estime, de respect et de reconnaissance envers autrui et vivre dans un esprit de paix et d'harmonie* », nul doute que les deux notions d'*égalité des genres* et de *citoyenneté mondiale* en constituent la pierre angulaire ; le respect de « l'autre » ne commence-t-il pas dans les rapports entre les genres pour s'étendre, petit à petit, aux différentes sphères sociales pour faire de l'individu un *citoyen du monde* ?

C'est à l'analyse des ces deux notions d'*égalité des genres* et de *citoyenneté mondiale* que sont consacrées les contributions rassemblées dans cet ouvrage collectif édité à l'occasion de la proclamation de la *Journée internationale du Vivre Ensemble en Paix* ; une initiative par laquelle l'Algérie et la voie soufie *'Alawiyya* ont montré au monde que la culture musulmane a, elle aussi, sa pierre à apporter à l'édifice d'une humanité réconciliée.

Ont contribué à cet ouvrage collectif: Issam Toualbi-Thaâlibî, Abderrazzak Guessoum, Houria Abdelouahed, Sonia Herzbrun, Fabien Jakob, Alioune Bah, Ahmed Bouyerdene, Fella Benabed, Amina Méziani, Samira Boubakour, Farid Ouabri, Rabah Sana. Avec la participation du Cheikh Khaled Bentounes.



9 789931 946908