



Ma découverte du Maghreb

Oissila SAAÏDIA

*Professeur d'histoire contemporaine
Université Lyon 2 / ISERL*

Cette contribution aurait pu s'intituler « Le Maghreb autrement, version Ferjani ». Il y aurait alors été question de la manière dont j'ai été familiarisée aux dialectes maghrébins à travers des blagues et des gros mots dont seul Chérif a le secret : j'ai, je tiens à le souligner, grâce à lui, un répertoire bien rempli d'histoires drôles et d'insultes de qualité. Mais plus sérieusement, c'est grâce à Chérif Ferjani que je dois ma rencontre avec le Maghreb des hommes car avant de le rencontrer, le Maghreb se limitait dans mon travail scientifique essentiellement aux archives.

En effet, ma thèse de doctorat ayant porté sur le Machrek, où j'ai longuement séjourné, je n'ai donc eu que peu de contact avec le Maghreb. C'est à l'occasion de mon habilitation à diriger des recherches que je me suis intéressée, pour ma recherche nouvelle, à l'Algérie coloniale au XIXe, le Maghreb devenait alors central dans mes préoccupations universitaires¹. Or, je ne disposais pas de réseaux scientifiques. Grâce à Chérif Ferjani, j'ai pu tisser des liens au Maroc et en Tunisie à travers plusieurs institutions, en particulier la fondation du roi Abdul-Aziz de Casablanca et l'IRMC (Institut de recherche pour le Maghreb contemporain) de Tunis. Mais, plus que des institutions, ceux sont des collègues que j'ai eu le bonheur de rencontrer par son intermédiaire.

Je voudrais rendre compte de deux rencontres, l'une à Casablanca, l'autre à Tunis. La première, en décembre 2010 se

déroulait à la fondation du roi Abdul-Aziz de Casablanca et avait pour thématique « Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen » ; j'avais alors traité « De la mosquée à la finance islamique : de nouveaux espaces pour l'islam en Europe ? »² La seconde, s'est déroulée à l'IRMC de Tunis, en mai 2013, autour des questions de mobilités religieuses dans les sociétés musulmanes, j'en étais la responsable scientifique³.

À partir des communications publiées de ces deux colloques, je souhaiterais revenir sur une thématique qui nous est chère à Chérif et à moi-même : celle de la « banalisation de l'islam ». Je suis arrivée à ce constat par une méthodologie faisant du comparatisme l'outil de mon analyse en choisissant de travailler simultanément sur le sunnisme et le catholicisme. Force à alors été de constater que l'islam s'inscrivait dans des dynamiques qu'il partageait avec d'autres religions, en d'autres termes que la religion musulmane obéissait à des mécanismes repérables dans d'autres religions.

En plus de cette approche banalisée de l'islam, je partage avec Chérif une autre préoccupation, celle d'aborder les sociétés musulmanes de part et d'autre de la Méditerranée car si d'aucun envisagent d'interdire aux individus de circuler, les idées, elles, ne peuvent être arrêtées par des frontières ou des murs.

Deux axes sont donc développés, d'une part, la banalisation de l'islam depuis l'Europe et le Maghreb à partir de nouveaux espaces



de l'islam et, d'autre part, la question de la mobilité religieuse dans les sociétés culturellement musulmanes.

Espaces musulmans, espaces religieux?

Banaliser la mort : l'islam comme les autres religions ? La gestion de la mort reste, même dans l'Europe sécularisée, l'un des derniers bastions de la religion qui transcende les identités individuelles. Sur le plan théologique, il n'existe pas de consensus sur la question de savoir si un musulman doit être enseveli dans un lieu distinct. Ainsi, le « Conseil européen de la fatwa », instance autoproclamée, a émis une *fatwa* en faveur d'un enterrement sur place⁴. Toutefois, bien avant l'existence de ce conseil et l'émission de cette *fatwa*, des musulmans ont été enterrés en Europe aux côtés de non-musulmans ou dans des carrés musulmans dans les cimetières. Il n'en demeure pas moins que la grande tendance privilégierait encore aujourd'hui le retour dans les pays dont sont originaires les personnes⁵.

Plusieurs raisons sont invoquées. La première réside dans l'appréhension de voir les os mis dans les fosses communes, or l'intégrité du corps est un préalable à l'accès à l'au-delà dans la religion musulmane. Cette crainte témoigne d'une méconnaissance des législations. En France, par exemple, il est possible d'acheter une concession pour éviter la fosse commune. En outre, cet achat peut se révéler moins onéreux que l'envoie du corps.

La seconde raison est à rechercher dans l'attachement profond que tout un chacun peut éprouver envers sa terre natale. C'est ainsi que Roger Hanin, citoyen français de confession juive né en Algérie, a choisi de reposer dans sa terre natale.

Les explications du choix d'être enterrés dans les pays d'origine de la famille sont donc à la fois religieuses et socio-culturelles.

Il est probable que la question se posera en d'autres termes avec l'installation durable, en Europe, sur plusieurs générations. Le processus de « l'intégration » pourra-t-il être considéré comme clôt une fois le choix de la dernière demeure fixé en terre européenne ?

En attendant, quelques grandes orientations semblent émerger dans les pratiques thanatologiques musulmanes en Europe. Tout d'abord, l'obligation de mettre les morts dans des cercueils est parfaitement respectée par les musulmans européens alors que sur le plan religieux – comme dans les prescriptions du judaïsme – le corps du mort se doit d'être déposé directement en terre et enveloppé dans un linceul. Or, pour des raisons sanitaires, l'impératif du cercueil ne peut pas être supprimé. Par ailleurs, des établissements funéraires musulmans se développent dans les grandes villes européennes où sont présents des musulmans. Leur présence atteste, là aussi, d'une évolution des sensibilités et des pratiques dans la mesure où le lavage du corps était traditionnellement effectué au domicile des familles. La mort est progressivement sortie des habitations pour s'installer dans des espaces non familiaux. Les musulmans européens intègrent progressivement un nouveau rapport à la mort propre aux sociétés sécularisées, sans en avoir clairement conscience. Il s'agit d'une illustration, parmi d'autres, de l'adhésion aux normes du groupe majoritaire par le groupe minoritaire. Ces indications d'une acceptation de certaines normes se font en parallèle avec l'accès à la citoyenneté et participent de la « banalisation » de l'islam dans les sociétés européennes.

Sans céder à la pression de l'actualité, mais sans la nier car elle reflète aussi parfois des évolutions sociétales profondes, je rappellerai que Ahmed Merabet, le policier abattu par l'un des terroristes de l'attentat



contre *Charlie Hebdo* le 7 janvier 2015, a été enterré en France et non pas en Algérie d'où la famille était originaire. Par ailleurs, à la différence de certaines traditions maghrébines qui interdisent aux femmes de suivre le cercueil au cimetière, des femmes étaient présentes dans le cortège, autant d'éléments qui incitent à penser que la thanatologie islamique semble ne plus se distinguer en Europe de la thanatologie des autres religions.

La banalisation de la mort islamique est donc en court, qu'en est-il du sentiment amoureux ?

De l'amour hallal ? L'intrusion d'internet dans nos quotidiens ne connaît pas de limite comme l'atteste l'existence de sites de rencontres qui proposent, en quelques clics, de trouver sa moitié. Ce marché, en pleine expansion, connaît une variante religieuse avec des sites confessionnels, musulmans y compris. Ils ne présentent aucune originalité structurelle avec les autres sites de rencontre ou de partage : les affinités électives constituent aujourd'hui la base des nouvelles solidarités. Selon cette grille d'analyse, les musulmans qui ont recours à ce type de sites de rencontres participent d'une certaine modernité dans la construction du lien social. En optant pour internet, ils font d'une part le choix de recourir au média plébiscité par toute une frange de la population et, d'autre part, adoptent la stratégie des affinités électives.

Si la dimension religieuse est mise en avant, elle n'est pas pour autant déterminante car la grille de sélection proposée reprend aussi les grandes lignes des autres sites de rencontres : critères physiques, pécuniaires, loisirs, etc. *A contrario*, les sites de rencontres non-confessionnels n'ignorent pas la question religieuse qui est présente parmi les critères, sans être mise en exergue. Chaque site opte

pour un marquage spécifique où le religieux occupe une part de marché, parmi d'autres. A titre d'anecdote, rappelons que le site web du premier sexe shop qui se revendique *hallal*, *El-Azira*, a ouvert le 30 mars 2010 et se localise aux Pays-Bas.

Quelles lectures proposer de ces espaces de rencontre « islamique » en Europe ? Un premier niveau d'analyse laisse percevoir des attitudes qui revendiquent une position « islamiquement » licite sur les questions sentimentales tout en ayant recours aux nouvelles modalités de rencontre. Qu'est-ce qui prime dans ce choix : la modernité, par le recours à un site de rencontre, ou l'attachement à la tradition, par le choix d'un site musulman ? Dans le même temps, les solutions préconisées répondent aussi, pour les concepteurs, à la logique mercantile du marché et en définitive ne sont que les prolongements de ce que l'on pourrait nommer, en s'inspirant de Weber, « l'éthique islamique du capitalisme ». Néanmoins, ces nouveaux espaces de l'islam peuvent aussi être appréhendés comme une variante qui se présente comme islamique de phénomènes sociologiques plus vastes. Dans tous les cas, ces nouveaux espaces s'inscrivent dans le marché du *hallal* – à entendre dans le sens de licite – en pleine expansion, même dans les pays musulmans, comme j'ai pu le constater en Indonésie avec des eaux minérales estampillées *hallal*...

Une certaine banalisation de l'islam est en marche dans les sociétés européennes, qu'en est-il de la mobilité religieuse ?

La mobilité religieuse et l'islam

L'islam : une religion comme les autres ? Face aux bouleversements qui traversaient en 2011 une partie du monde arabe, il avait semblé urgent de sortir des discours qui insistaient sur une exception musulmane





faîte d'immobilisme des croyants et de résistances des sociétés aux influences extérieures. De cette réflexion était issu un projet de numéro de revue initialement intitulé « Sortir d'une religion : le cas de l'islam ». Le projet était bien avancé quand a germé l'idée de le transformer en rencontre scientifique. Chérif Ferjani, alors chercheur à l'IRMC a transmis mon argumentaire qui a été approuvé en l'état. Je tiens à renouveler tous mes remerciements à l'IRMC et notamment à son directeur de l'époque, Jean-Noël Denieul, ainsi qu'à l'ISERL et son directeur, Philippe Martin, pour avoir soutenu, sans réserve, ce projet dans un contexte politique alors difficile car le colloque s'est tenu à Tunis en mai 2013. Il est donc possible d'aborder des questions aussi délicates dans un pays sociologiquement musulman dans la situation qui était alors la sienne où les pressions islamo-conservatrices comme les mouvements djihadistes étaient actifs.

Si le titre initial était accrocheur, il m'est alors apparu réducteur car ne rendant pas suffisamment compte d'expériences où les intéressés continuent à se sentir et à se vouloir solidaires de leur communauté croyante d'origine. La focalisation exclusive sur les cas de conversion hors de l'islam, en général au profit du protestantisme évangélique,

risquait par ailleurs de faire passer au second plan la circulation des croyants au sein même de l'islam, notamment entre sunnisme et chiisme.

Sans être au centre des préoccupations des sociétés musulmanes, ces déplacements, pas forcément nouveaux, contrairement à une idée reçue, sont désormais portés sur la place publique. Les médias s'en font l'écho



dans les pays du Maghreb, notamment la presse, souvent pour s'en inquiéter. Et la télévision ne les ignore plus comme l'a montré l'émission *Fi samim* de la chaîne *al-Tunssiyya* qui a programmé en 2012 un reportage sur les chrétiens tunisiens (6 avril) et un autre sur les chiites tunisiens (27 février). Regarder ces réalités en face est à notre sens la meilleure manière de dépasser les craintes des uns face au prosélytisme



prêté aux autres et de mettre à l'épreuve les représentations simplificatrices des uns et des autres.

Les croyants bougent, en islam comme dans les autres religions. Il est temps de dépasser le procès d'un islam virtuel qui serait irréconciliable avec la liberté religieuse et d'observer comment les choses se passent sur le terrain, au sein de sociétés en majorité musulmane.

Comme ailleurs, la conversion y relève à la fois d'une démarche individuelle, généralement revendiquée et d'un parcours collectif qui interroge à la fois l'intime et la société. A toutes les époques et encore aujourd'hui les convertis obéissent à une nécessité intérieure qui déconcerte et interpellent une société prompte à faire une lecture politique de la conversion.

Dans le contexte des révolutions arabes, la question de la mobilité religieuse, même si elle concerne des minorités, est donc révélatrice de changements profonds et revêt des dimensions nouvelles. Elle suscite déjà des débats passionnés et ne manquera pas d'interroger les pays qui font l'expérience du pluralisme religieux. Cela ne signifie pas pour autant que le chemin suivi sera une simple réplique de ceux empruntés ailleurs sous l'appellation de sécularisme ou de laïcisation.

La mobilité religieuse au cœur du religieux contemporain : À l'instar d'autres religions, l'islam est donc confronté à l'individualisation du religieux et à la pluralité de l'offre religieuse. Face à l'évolution du rapport au religieux, des musulmans, où qu'ils se trouvent, optent pour un changement de religion. Cette option va à l'encontre des représentations les plus courantes où l'islam apparaît comme une religion conquérante qui gagne des fidèles et dont personne ne sort. Ce discours est partagé à la fois par

ceux qui insistent sur la dangerosité de l'islam que par bien des musulmans : qu'en est-il vraiment ?

Rappelons que la religion qui fait le plus de convertis dans le monde est aujourd'hui le christianisme dans ses variantes évangéliques⁶. L'augmentation du nombre de musulmans à l'échelle planétaire serait davantage liée à l'accroissement démographique qu'aux conversions même si ces dernières existent et font l'objet de grandes publicités⁷. En revanche, les convertis depuis l'islam en direction d'autres religions ou de l'athéisme restent relativement discrets à l'exception de quelques cas médiatisés comme celui de Magdi Allam qui a été baptisé en 2008 par Benoît XVI.

À la question de connaître le nombre de musulmans sortis de leur religion de naissance, il est difficile de répondre, tout comme il reste difficile de définir qui est musulman ou encore catholique. Les définitions sont fluctuantes même s'il est d'usage de distinguer entre pratiquant et non pratiquant. L'objectif du colloque n'a pas été de fournir un bilan chiffré, mais a été d'essayer de déceler les mécanismes de changement de religion et d'envisager les questions posées par ces conversions à entendre dans le sens de sortie de la religion de naissance pour une autre branche de la même religion, pour une autre religion, pour l'agnosticisme ou l'athéisme.

Avec l'autonomie de l'individu, le changement est donc possible. Le mécanisme est le même que dans d'autres religions car il s'agit de sortir d'un héritage religieux transmis par la famille ou par la société à sa naissance. La mobilité religieuse que l'on constate dans toutes les religions présente-t-elle des spécificités quand elle se déroule dans les sociétés islamiques ? En d'autres termes, la religion de départ et les religions





ou croyances d'arrivée induisent-elles des modalités de changement spécifiques ?

Cette question renvoie aux problématiques soulevées par l'appréhension que chaque religion a de la notion de liberté de conscience et sur les négociations entre théologie et société. Faut-il chercher dans les corpus religieux la possibilité de quitter une religion ? Je ne le crois pas, même si leur analyse renseigne sur les évolutions

minoritaires ou majoritaires, selon qu'ils vivent dans l'Espagne du XVI^e siècle ou dans l'Arabie Saoudite du XXI^e siècle.

De manière connexe une autre interrogation apparaît : partir mais pour aller où ? Se pose la question de la religion vers laquelle on se convertit : christianisme, judaïsme, bouddhisme, bahaïsme ou encore non pas une religion mais l'athéisme ou l'agnosticisme. Le choix vers une religion



internes à chaque société. La mobilité religieuse ne trouve pas sa source dans les textes fondateurs : ceux sont les mutations sociétales qui permettent de changer ou de renoncer à une religion, les théologiens ne font que proposer des lectures. Ces dernières ne sont pas valables en tout temps et en tout lieu, mais s'inscrivent dans une société donnée à un moment donné. C'est pourquoi, les musulmans ne réagissent pas de la même façon au départ de l'islam selon qu'ils sont

renvoie aux modalités de réception comme, par exemple, les difficultés à se convertir au judaïsme ou encore les possibilités offertes par le bouddhisme qui n'exige pas le renoncement à la religion initiale.

C'est ainsi que dans le numéro 28 de la revue *HMC* différentes contributions ont été rassemblées pour tenter d'avoir une première approche de la mobilité religieuse au sein de sociétés à majorité musulmane.



Ce numéro ne prétend pas répondre à toutes les problématiques posées par la mobilité religieuse depuis l'islam, mais entend apporter sa contribution à partir de trois axes.

Le premier interroge des parcours individuels qui commencent au XX^e avec Jean-Mohamed Abd el-Jalil et Mahmoud Marcel qui font le choix du catholicisme, alors que Jamel Eddine Bencheikh se définit comme un « musulman athée ».

Le deuxième axe s'inscrit dans une perspective plus large car il déplace la focale de l'individu au groupe. Les analyses portent sur les conversions aux mouvements évangéliques en Tunisie, au chiisme et au Mahikari (religion japonaise) en Afrique de l'ouest (Bénin, Côte d'Ivoire et Sénégal) et au judaïsme.

Le troisième axe propose d'envisager la question à travers ses implications juridiques au Maghreb, politiques en Égypte.

Conclusion

Ramener à la banalisation de l'islam et à la préoccupation de travailler sur les deux rives de la Méditerranée mes convergences scientifiques avec Chérif Ferjani est réducteur car nous partageons bien d'autres approches du fait religieux et de la laïcité. Au-delà de la dimension scientifique, je partage aussi avec Chérif une certaine conception de l'enseignant-chercheur pour qui la fonction sociale de l'universitaire est fondamentale : le savoir ne se cantonne pas aux murs de l'université et il est de notre mission de le diffuser hors les murs. C'est l'une des missions de l'ISERL dont il a été l'un des pères fondateurs.

Je souhaite terminer en précisant que le rayonnement de Chérif Ferjani dépasse l'Europe et le monde arabe. En effet, lors d'un colloque organisé par l'ISERL et

l'université Gaston Bergé de Saint-Louis, en novembre 2014, j'ai rencontré des membres d'une nouvelle *tarîqa*, la *ferjaniyya*, et découvert l'existence d'une nouvelle discipline universitaire la *kufrologie* dont les disciples affirment avoir reçus les cours à l'université Lyon 2 par un certain professeur Ferjani. Oui, Chérif est aussi un enseignant hors normes à plus d'un titre, mais c'est une autre histoire... ■

1. O. SAADIA, *Algérie coloniale, musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, CNRS, Paris, 2015.
2. O. SAADIA, « De la mosquée à la finance islamique : de nouveaux espaces pour l'islam en Europe ? », dans *Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen, hommage à Jaques Levrat, membre-fondateur du Groupe de recherche islamochrétien de Rabat, fondation du roi Abdul-Aziz al-Saoud pour les études islamiques et les sciences humaines/ fondation Konrad Adenauer*, 2012, p. 71-88.
3. O. Saaidia (dir.), « D'une foi à l'autre : le cas de l'islam », HMC no28, Paris, Karthala, 180p.
4. The European Council for Fatwa and Research, fondé en 1997, a son siège au Royaume-Uni. Il se subdivise en deux comités pour la *fatwa* dont l'un se situe en Grande-Bretagne et l'autre en France. Le sous-comité français est dirigé par l'UOIF, l'union des organisations islamiques de France.
5. A. AGOUN, *Les musulmans face à la mort en France*, Vuibert, Paris, 2006 ; Y. CHAÏB, *L'émigré et la mort*, Edisud, Aix-en-Provence, 2000.
6. Olivier Roy, *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2009, p. 18, fait référence aux pentecôtistes.
7. *Ibid.*

