

Recensions

Yadh BEN ACHOUR, *La deuxième Fâtiha, L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2011, 194 p. Voici un livre qui vient à son heure dans un monde arabe qui s'interroge plus que jamais sur le respect des « droits de l'homme » en ses diverses sociétés nationales et sur leur possible harmonisation avec le patrimoine juridique des pays musulmans. Professeur en droit public et philosophie du droit, spécialiste des idées politiques de l'islam et membre de l'Institut de droit international, Yadh Ben Achour, s'efforce, en cet ouvrage, d'aider ses coreligionnaires à être de leur temps et d'en accueillir « la pensée des droits de l'homme » telle qu'elle est actuellement exprimée au plan des instances internationales. Expert en la matière, puisqu'il a publié *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite* en 2008 (Paris, PUF) et en 2009 (Tunis, CERES), il livre au grand public un texte préparé avant le « grand événement » du 14 janvier 2011, mais particulièrement adapté à la situation nouvelle que cet événement a créée en Tunisie et ailleurs, car « le droit, écrit-il, pour lequel je suis fait est celui de la justice et de la liberté ». Le titre qu'il donne à son livre risquerait d'être mal interprété par certains, aussi s'en explique-t-il en couverture : « Ces versets 23 à 37 de la sourate *Al-'Isrâ'* (sourate des *Fils d'Israël*) ont la force de ceux de la première sourate du Coran intitulée *Fâtiha*, ouverture obligatoire de toutes les prières musulmanes. En raison de leur importance, je me permets de les regrouper sous le nom de 'Deuxième Fâtiha' : par la majesté de son inspiration, cette section du Livre sacré a en effet le privilège de guider croyants et non-croyants vers une éthique universellement acceptable, potentiellement inspiratrice d'un droit moderne. Nos fatwas pakistanaises, saoudiennes, égyptiennes ou européennes ne font que susciter la moquerie du monde et le mépris des nations non musulmanes. Leur inspiration est trahison, parce qu'elles condamnent l'islam à n'être plus qu'une religion de parade et d'accoutrements, dans laquelle le signe tient lieu de foi. On ne peut aimer l'islam et accepter un tel abrutissement. Il faut relire les quatorze commandements de cette sourate entrante du Coran pour diriger la pensée musulmane vers un renouveau radical : vers la démocratie, la liberté et l'État de droit ». Qui ne voit que ces 14 versets de la sourate 17 reprennent, plus ou moins, les dix commandements du Sinaï, lesquels constituent la commune plate-forme des valeurs essentielles des trois monothéismes ? Dans son analyse de l'histoire récente des sociétés

RECENSIONS

musulmanes, Y. Ben Achour concède avec réalisme qu' « avant janvier 2011, le monde arabe a certes vécu des expériences de démocratie représentative... Mais ces expériences se heurtèrent à des échecs cycliques... (En un tel) climat, dans lequel dominent le ressentiment et la conscience malheureuse, la démocratie ne pouvait trouver sa place. En revanche, le discours fondamentaliste pouvait constituer une alternative attrayante... Le potentiel d'islamité de notre société explique l'implantation et le renforcement de l'islamisme, ainsi que l'échec de l'État modernisateur ». Il s'efforce d'aller plus loin dans son analyse en s'expliquant auprès du lecteur en sa longue *Introduction* (7-24), car, y dit-il, « l'islam se trouve au plus profond d'une phase de régression... Le décalage entre les temps modernes et l'islam est devenu criant et les véritables défis du progrès n'ont pu, pour l'instant, (y) être globalement relevés. Ce décalage de plus en plus visible est venu démentir ceux qui, vers les années 1980, avaient formulé l'espoir d'une conciliation entre islam et droits de l'homme fondée sur une 'conception réellement islamique des droits de l'homme, à la lumière du Coran, de la Tradition et des penseurs musulmans' (Si Hamza Boubakeur). La réponse apportée par les événements à cet espoir s'est concrétisée par la réislamisation du droit, notamment du droit pénal, le rétablissement de peines qu'on croyait oubliées comme la lapidation ou la flagellation, les jurisprudences islamisantes des tribunaux, les condamnations à mort pour apostasie, la montée des mouvements radicaux prônant la mise en œuvre de toutes les formes de violence au service de la loi divine délaissée et enfin l'élaboration de déclarations islamiques mitigées dont le socle commun est l'attachement à une inégalité magnifiée des genres et l'hostilité à la liberté de conscience ». Et Y. Ben Achour de préciser avec courage et non sans témérité le douloureux « constat » de ce qu'il appelle « une puérilité sans limite de la pensée religieuse » : « Les savants attirés de l'islam, leurs États et organisations internationales, leurs peuples surtout, demeurent désespérément accrochés à un certain nombre de valeurs et de normes appartenant à des horizons intellectuels qui bloquent leur accession à une pensée des droits de l'homme réellement créatrice, critique et dynamique. Les arcs fondamentaux de fermeture de cette pensée sont les suivants : tout d'abord, l'inaccessibilité au doute méthodique, motivée par la conviction de détenir pour l'éternité la vérité exclusive... Ensuite, l'attachement à la lettre du texte divin ou sacré transcendant l'espace et le temps. Enfin, la sacralisation du savoir et de la sagesse des anciens, dont la parole tient lieu d'argument ». Selon lui, le monde musulman n'arriverait pas à rompre avec ses « paradigmes

historiques anciens », tels que les décrit H. Küng en son livre récent sur *L'Islam*, car il serait obsédé par son « désir politique de l'origine ». « L'objet de cet ouvrage, dit-il alors, est d'examiner cette nouvelle *grande discorde (fitna)* au cœur de l'islam, sous l'angle des droits, les droits modernes. Par droits modernes, il faut entendre l'ensemble des droits et des conceptions de l'État inspirés par l'éthique d'une liberté individuelle refusant la souveraineté absolutiste. Cette éthique, quelles que soient ses variations nationales, repose sur la foi en l'homme, dans toute l'ampleur de son individualité particulière, sans négation de sa sociabilité ». Y. Ben Achour expose dans les six premiers chapitres de l'ouvrage ce que sont « les droits modernes ». Ces derniers révèlent « un développement sans précédent de l'esprit de justice », (ch. I, *Le cri de la justice et la logique de l'indignation* (25-37)) « Ces droits, dit l'Auteur, impliquant des devoirs, ne s'arrêtent pas aux frontières du seul humain » (ch. II, *L'homme, 'cet animal qui'...* (39-52)). « La philosophie des droits de l'homme, en valorisant la liberté de pensée et d'expression, en admettant 'la tolérance des intolérants', a au moins l'énorme avantage de permettre le débat permanent, y compris la contestation de ses propres valeurs, *a fortiori* de ses propres excès... La démocratie n'acquiert sa véritable substance que par les libertés fondamentales de l'État de droit » (ch. III, *De l'esprit de justice à l'État de droit* (53-66)). Et Y. Ben Achour de constater que « l'internationalisation historique des droits de l'homme s'est accompagnée (et a fini par) élaborer un concept universel de 'droit pour tous les hommes', en leur qualité d'homme » (ch. IV, *Les figures de l'homme* (67-84)). Il faut alors en conclure que le respect des droits de l'homme est « une conquête difficile, (car leur) principe a dû s'établir contre cette sorte de 'servitude volontaire' que les sociétés ont organisée à travers les âges pour justifier et protéger leur existence », (ch. V, *Libérer la liberté* (85-94)). Or, confie encore l'Auteur, « la modernité a précisément la prétention de mettre fin à cette 'servitude' et de relever ses trois défis majeurs », qui sont ceux de l'historicisme, du naturalisme et du culturalisme (ch. VI, *Les trois défis de la dépendance* (95-112)). Trois des quatre derniers chapitres envisagent les rapports entre « l'islam et la pensée des droits de l'homme ». Le concept même de l'homme, *insân*, sa nature, sa destinée, ses caractères fondamentaux, sa place dans le cosmos, ses relations avec les autres créatures... sont définis par le Coran et les hadith ». Tout en remarquant aussi que souvent « la plupart des analyses écrites par des musulmans relèvent d'une apologétique animée par la défense d'une foi, fermement tenue par des dogmes », il entend bien en évaluer l'importance relative (ch. VII, *L'arc référentiel*

(113-132)). « Ce malaise de l'islam face aux droits de l'homme, observe-t-il, apparaît clairement à travers les formules hésitantes ou contradictoires des Déclarations islamiques ou de la Charte arabe des droits de l'homme. Ces textes affirment leur égal attachement au système internationalisé des droits et à la conception charaïque. Cependant, sur les trois points fondamentaux d'achoppement : droits de la femme, liberté de conscience et peines pénales cruelles et inhumaines, ces textes restent noyés dans l'ambiguïté ou l'amnésie ». Nombreux sont alors, selon lui, les musulmans qui tentent « de réaliser un mariage difficile, sinon impossible, entre la pensée moderne des droits de l'homme et la philosophie du droit en islam », (*ch. VIII, Du concordisme et de ses limites* (133-148)). Qui plus est, il y a aussi ceux qui nient « par principe la valeur de cette philosophie de l'homme et de la législation qui en découle », (*ch. X, La loi de Dieu et la purification de la société impie* (165-175)). C'est donc dans le *ch. IX, La lettre et l'esprit* (149-163) que Y. Ben Achour entend exprimer le meilleur de sa pensée, car, toujours selon lui, « comme toutes les autres religions, l'islam doit prendre conscience d'un fait capital : pour survivre dignement dans le monde moderne, il doit se justifier d'un point de vue universel... Il faut accepter cette idée difficile qu'il n'incombe plus, dans le monde moderne, à la religion seule de jauger et de juger l'humain, mais à l'humanité de valider telle ou telle valeur, norme ou plus simplement croyance de la religion. Reprenant une formule évangélique à l'intention des musulmans, Josef Van Ess a écrit : 'Les commandements de Dieu sont faits pour l'homme et non les hommes pour les commandements de Dieu'. Nous le rejoignons entièrement dans cette idée que 'le service de l'homme a la priorité sur l'accomplissement de la loi' [...]. Un langage commun implique un patrimoine commun, et ce patrimoine exige, sinon un silence total, du moins une mise en sourdine des ambitions religieuses particulières ». En *Conclusion* (177-183), Y. Ben Achour confesse être « conscient de cette contradiction » actuelle du monde musulman, car « ce monde veut rester lui-même, mais ne sait pas ce que 'lui-même' signifie ». Or « au plus profond de la querelle, se situe le débat sur les laïcités. Peut-on 'penser l'islam dans la laïcité' ? Certainement, mais à condition de revoir l'un et l'autre », dit-il encore. Mais que penser du « profond malentendu » qui semble séparer « les salafistes et 'les autres' » ? Pour lui, il faut bien « constater que la version intégriste représente une interprétation possible du texte fondateur lui-même ainsi que de son expression dans l'histoire. Ce point de vue serait même le plus proche de la vérité du texte », et d'ajouter que « le plus important est de garder à l'esprit que les divergences entre les salafistes et les autres sont plus

RECENSIONS

apparentes que réelles. C'est précisément de là que provient le malentendu le plus grave. Il convient, par conséquent, de rappeler l'existence d'accords fondamentaux, avec des divergences sur la seule action politique entre cet islam intégriste et l'islam de 'tout le monde' (car) 'les autres' acceptent le décalage entre la norme et la vie, comme l'expression du mal inhérent à toute existence humaine. L'intégriste est celui qui refuse la dissociation entre elles ». On aurait aimé ici une analyse plus détaillée des positions différenciées des uns et des autres, car la « crise » dont l'Auteur a longuement parlé en son livre attend analyses et solutions. Il souhaite que « les sociétés islamiques d'aujourd'hui (gènèrent) elles-mêmes leur propre dépassement », en menant « quatre batailles prioritaires pour défendre le droit des hommes d'être homme » : « Première bataille : expliquer pourquoi, au niveau de l'humain, la philosophie des droits de l'homme est supérieure à toutes celles qui fondent leur conception du droit sur une volonté extérieure tenue pour souveraine des hommes et de leurs lois... ; deuxième bataille : expliquer que le socle fondamental de l'asservissement provient de cette confusion entre le religieux et le politique... ; troisième bataille : dénoncer sans crainte certaines prétentions de la science néo-islamologique des anthropologues, sociologues et autres *social scientists* qui nous invitent à décrire, calculer et comprendre, sans juger, au nom de la 'science' et de l'objectivité... ; quatrième bataille : expliquer que l'émergence de la liberté n'est pas un problème de mots, encore moins de mensonges. Elle ne peut se réaliser que dans un système institutionnel dit 'démocratique' dans lequel pourtant la loi du nombre n'est pas le principe ». Tels sont les engagements que Y. Ben Achour propose non seulement aux musulmans de toutes sensibilités, mais à tous ceux qui œuvrent pour un dialogue des cultures en leurs dimensions juridiques et religieuses. Ceux et celles qui ont participé, depuis près de cinquante ans, à maintes rencontres de dialogue islamo-chrétien ont toujours pensé qu'en matière de « droits de l'homme », il était possible de se rejoindre « en amont », là où la philosophie du droit naturel des uns et les finalités de la *shari'a* des autres convergent beaucoup plus qu'elles ne divergent : il s'agit bien alors de ces valeurs communes que la « deuxième *Fâtiha* » ici célébrée par l'Auteur évoque à sa manière coranique et que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 considère comme acquises par tous. C'est bien pourquoi il faut le remercier d'avoir tenté, en son livre, de débrouiller l'écheveau combien compliqué du « dialogue métaphysique et juridique des droits de l'homme » d'abord entre les musulmans eux mêmes puis entre ceux-ci et « les autres ».

Maurice BORRMANS

RECENSIONS

Raphaëlle BRANCHE, *L'embuscade de Palestro. Algérie 1956*, Paris, Armand Colin, 2010. Ce livre se concentre sur une page à la fois très médiatisée et obscure de la guerre d'indépendance algérienne, l'embuscade dans laquelle sont tombés en mai 1956 les rappelés d'une section du 9^e régiment d'infanterie coloniale. Il y eut un seul survivant, et les cadavres des soldats tués furent effroyablement mutilés par les habitants du douar voisin. À partir de cette journée tragique, Raphaëlle Branche fait le pari d'ouvrir à une compréhension plus profonde de la guerre en l'envisageant dans une perspective historique élargie, qui intègre les violences de la conquête coloniale au XIX^e siècle et fait place à celles de la guerre civile des années 1990-2000. L'ouvrage part d'une interrogation sur les raisons qui ont permis à cet épisode de faire événement et de rester inscrit dans les mémoires. Au-delà de son impact circonstanciel, dû à la conjoncture politique, au lendemain du rappel des réservistes et du recours massif au contingent, a joué la force imaginaire d'un nom, Palestro, le centre de colonisation le plus proche de l'embuscade, associé aux gorges qui permettent le passage de la route de Constantine vers la Mitidja et Alger. Une partie de sa population a en effet été massacrée en avril 1871 à la suite de l'insurrection des tribus voisines. Le livre est organisé en cinq chapitres. Le premier, « Coup d'éclat d'une guérilla conquérante », rappelle qui sont les maquisards et l'enjeu que représente pour eux le succès de l'embuscade : elle confirme les qualités militaires d'un groupe dont une partie a reçu une première formation dans l'armée française, et les soutiens qu'il peut trouver dans la population de la région. « Le vrai visage de la guerre? » (chap. 2), nous fait passer du côté des forces militaires françaises : si les rappelés qui arrivent à Palestro sont sans expérience du terrain, et si la foi en sa mission qui meut le sous-lieutenant commandant la section le pousse à l'imprudence, l'embuscade du 18 mai 1956 n'a rien en soi d'exceptionnel. La médiatisation de l'affaire – qu'on pourrait peut-être expliquer par l'attente que suscite le devenir des soldats faits prisonniers – inquiète dans un premier temps les autorités politiques par ses possibles répercussions sur le moral des troupes. Mais le « Massacre de Palestro », pour reprendre le nom qui s'impose alors dans la presse, légitime bientôt le tournant répressif de la politique française après l'échec des négociations Begarra-Khider, tournant que symbolisent en juin les premières exécutions de militants FLN condamnés à mort. C'est à déconstruire la représentation de l'embuscade comme un « massacre » que se consacre le 3^e chapitre (« L'Algérie sauvage »). L'auteur relie le choix de ce terme, – issu, il aurait pu être utile de le rappeler, du

RECENSIONS

vocabulaire de la chasse –, à un discours colonial soulignant la sauvagerie atavique des Nord-Africains (ce qui a par ailleurs permis de cautionner dans l'armée et la police française l'usage de la torture à leur rencontre). Le « massacre » de 1956 rappelle celui d'avril 1871, avec pour effet d'assimiler les soldats tombés dans l'embuscade à des civils sans défense, victimes d'une violence dont ils étaient pourtant aussi porteurs. L'efficacité du terme se confirmerait par l'hypothèse qui sous-tend le chapitre 4 (« Dans la voie de la violence »): la mémoire de la répression du mouvement de 1871 et des confiscations foncières qui l'ont accompagnée, restée vive dans la région, pourrait expliquer la violence « libératrice » des habitants d'Ouled-Djerrah sur les corps des soldats. Le 5^e et dernier chapitre, « Empreintes et échos » analyse les effets et la mémoire de l'événement, après des représailles immédiates marquées par la destruction totale du village des Ouled-Djerrah dont les « fuyards » sont abattus sans ménagement: la violence reste endémique dans une région où les rares civils européens sont concentrés dans les deux bourgs de Palestro et Beni Amran, tandis que les populations des montagnes doivent quitter des zones peu à peu déclarées interdites (à partir de l'été 1957), et trouver abri dans des centres de regroupement (organisés à partir de 1959). Après l'indépendance, Palestro est devenue Lakhdaria, du nom d'un des chefs du maquis de la wilaya IV. Mais l'embuscade du 18 mai 1956 ne fait l'objet d'aucune commémoration particulière en Algérie, tandis qu'en France la mémoire de l'événement reste inscrite dans le cadre particulier de la guerre d'Algérie. Dans un développement qui aurait mérité d'être approfondi, Raphaëlle Branche rappelle par ailleurs que la région a abrité l'un des premiers maquis islamistes en 1991, et qu'elle a encore été récemment le théâtre d'attentats spectaculaires. Ses caractéristiques géographiques (reliefs dont la végétation et les grottes permettent de se cacher, situation de frontière entre la plaine et la montagne) suffisent-elles à l'expliquer ? Ou s'agit-il d'une résurgence du passé, qui pourrait être lié entre autres à des antagonismes locaux hérités de la guerre d'indépendance ? Sans apporter de réponse à cette question, l'auteur note la permanence d'un vocabulaire de la violence chez les agents de l'État aussi bien que chez les maquisards. En écho au préambule (« Histoires d'une embuscade »), la conclusion de l'ouvrage (« Un récit ? ») interroge le récit historique. En passant du pluriel au singulier, elle pose implicitement une question fondamentale : comment l'historien peut-il contribuer par la qualité de sa narration à l'élaboration d'une mémoire qui permette de surmonter les traumatismes et les antagonismes du passé franco-algérien ? Loin de tout discours

RECENSIONS

moralisateur, l'auteur y répond par un souci de vérité et une qualité d'écriture qui devrait permettre à ce travail fondé sur des archives et des témoignages variés, nourri de larges lectures, de toucher un large public. Accompagné de cartes et de photographies bien choisies, d'un index et d'un lexique (écrit sans doute trop rapidement avec des transcriptions approximatives), ce livre qui se concentre sur un épisode de violence opposant l'armée française à un maquis FLN ne prétend pas donner une vision globale de la guerre ou de la situation coloniale en Algérie. Mais il décloisonne les perspectives disciplinaires et les périodisations habituelles et, en abordant sans fard un sujet difficile, sans être arrêté par les difficultés d'une documentation inégalement accessible, engage une réflexion ambitieuse sur l'anthropologie, l'historicité et la mémoire de la violence de guerre en France et en Algérie.

Alain MESSAOUDI

Florence DEPREST, *Géographes en Algérie (1880-1950). Savoirs universitaires en situation coloniale*, Paris, Belin, 2009. L'étude de trajectoires des géographes en poste à l'université d'Alger et l'analyse de leurs œuvres, auxquelles a procédé Florence Deprest, professeur de géographie à l'université Bordeaux 3, permet de réviser une histoire de la géographie en France qui identifiait la « géographie coloniale » à Marcel Dubois, et concluait à sa marginalisation totale après 1900 face au paradigme dominant représenté par Paul Vidal de la Blache ; elle apporte aussi, avec une grande clarté d'exposition, une contribution importante à l'histoire des savoirs au Maghreb et sur le Maghreb, illustrant le renouvellement en cours de l'histoire culturelle coloniale. L'introduction de l'ouvrage rappelle d'ailleurs d'une façon synthétique et utile le contexte historiographique dans lequel elle a pu construire sa recherche. Après les premiers bilans critiques des savoirs coloniaux sur le Maghreb publiés au milieu des années 1970 (*L'Algérie des anthropologues* ; *Le Mal de voir*) et les analyses plus distanciées publiées sous la direction de Daniel Nordman et Jean-Pierre Raison (1979) ou de Jean-Claude Vatin (1984), la reprise des recherches actuelles, un demi-siècle après les décolonisations politiques, fait écho à la critique radicale des *post-colonial studies* développée dans le monde anglo-saxon, avec cependant le souci d'éviter que l'interprétation du passé ne se fasse hors de toute contextualisation historique. Dans ce sens, ce travail se rapproche des *colonial studies* interrogeant la « situation coloniale » – une situation « relative, complexe, mouvante », qui s'inscrit dans l'histoire avec des formes et des intensités variées. La position de l'auteur lui permet de

RECENSIONS

porter un regard critique distancié : c'est une production géographique périmée qu'elle étudie, élaborée dans le cadre de paradigmes irrecevables aujourd'hui, le paradigme constructiviste dans le cadre duquel Florence Deprest travaille s'étant imposé depuis les années 1980. La lecture de son livre, dont il faut saluer non seulement la belle présentation et l'insertion dans le texte d'intéressants documents (on signalera cependant que la carte figure 5 n'est pas la bonne), mais aussi la plume vive et les titres percutants, permet de répondre à des questions générales que le lecteur candide est en droit de se poser. Producteurs de savoirs sur l'espace, les géographes ont-ils contribué à asseoir la domination coloniale et à la légitimer ? Certainement. Leurs œuvres sont-elles définitivement dépassées ? Oui, mais ni plus ni moins que celles de leurs contemporains ayant travaillé sur des espaces non coloniaux. Les savoirs élaborés en contexte colonial sont-ils tous « coloniaux », et le sont-ils intégralement ? Pas vraiment. Les dix chapitres de ce travail, au carrefour de l'histoire coloniale et de l'histoire des sciences, sont regroupés en deux parties chronologiques : « Fronts pionniers », qui analyse le processus d'institutionnalisation de la discipline entre 1880 et 1900, et « Stratégies dans le champs », centrée sur les deux figures majeures – et antagonistes – de l'Université d'Alger, Augustin Bernard (1865-1947) et Émile Félix Gautier (1864-1940). Après avoir rappelé qu'on dispose déjà en 1880 de nombreux savoirs géographiques, accumulés dans le cadre de l'armée ou des nouvelles sociétés savantes locales, Florence Deprest reconstitue la mise en place d'un enseignement universitaire de la géographie à Alger à partir de sources d'archives variées (programmes d'enseignement, dossiers du personnel), un fonds propre à l'Université d'Alger n'ayant pas été conservé ou restant inaccessible. Cette mise en place dans le cadre des nouvelles écoles supérieures de lettres et de sciences fondées à la fin de 1879 est contemporaine du processus d'institutionnalisation de la discipline en métropole (chap. 1). Les Écoles supérieures d'Alger ne parviennent pas à s'imposer comme le centre d'excellence des études africaines sur le modèle des Écoles d'Athènes ou de Rome : elles sont plutôt considérées comme des établissements provinciaux de seconde zone (elles n'auront qu'à partir de 1909 un statut ordinaire de facultés qui les autorise à délivrer la licence et les contraint à ne nommer aux chaires que des docteurs). L'École des lettres, dirigée par un agrégé d'histoire indigénophile, Émile Masqueray, est longtemps incapable de dispenser la formation moderne attendue : avant 1896, on n'y trouve aucun cours fondé sur des observations de terrain, mais de l'ethnographie ou de la géographie historique (chap. 2). L'École des

RECENSIONS

sciences, dont le directeur, Auguste Pomel, sénateur d'Oran et géologue autodidacte, a des conceptions politiques opposées à celle de Masqueray (il juge les « races indigènes » inaptes à l'agriculture), répond à des objectifs plus pratiques (chap. 3). Science et colonisation y sont très clairement liées. L'élaboration d'une carte géologique de l'Algérie utile pour l'exploitation minière de la colonie engage à recruter de jeunes savants comme Flamand. Une enquête sur l'élevage ovin dans les hauts plateaux et dans le sud, et la publication qui s'ensuit (*Le pays du mouton*, 1893) indiquent comment les pouvoirs politiques entendent utiliser les compétences des universitaires : on attend de leur expertise qu'elle cautionne le choix du nouveau gouverneur général Jules Cambon, opposé à la volonté de certains colons de développer un grand élevage moderne sur le modèle américain ou australien, et conscient de la nécessité de protéger les structures traditionnelles indigènes. C'est sous le couvert d'une mission scientifique géologique qu'a lieu en 1900 la prise d'In Salah. Florence Deprest analyse ensuite la réception métropolitaine de la production scientifique élaborée dans les deux Écoles d'Alger (chap. 4). L'Algérie occupe une place relativement importante dans les *Annales de géographie*, revue qui s'impose comme la référence scientifique majeure de la discipline. Cet intérêt fluctue en fonction des avancées de la conquête coloniale : c'est avant tout le Sahara qui retient l'attention dans les années 1890 avant que l'intérêt ne se déplace vers le Maroc. Les *Annales* ne font longtemps de place qu'aux travaux des géographes de l'École des sciences – il faut attendre 1902 et la collaboration du géologue Émile Ficheur pour qu'Augustin Bernard, titulaire de la chaire de l'École des lettres, signe un article dans la prestigieuse revue : il avait le défaut d'avoir été l'élève de Dubois. Elles ignorent l'œuvre de Masqueray, dont Florence Deprest souligne pourtant la valeur géographique (chap. 5). Masqueray, abandonnant la distinction Berbères/Arabes et le racialisme qu'elle véhicule, préfère considérer les Africains dans leur ensemble. Comme l'ont fait les anciens Romains et les Européens, les Africains ont modelé leur organisation sociale selon les milieux naturels, d'où l'infinie gradation entre le nomadisme dans les steppes et la sédentarité dans les montagnes. L'auteur montre que chez des vidaliens « périphériques » (Jean Brunhes, Augustin Bernard), pour qui le milieu naturel n'était pas nécessairement le facteur premier de l'organisation sociale, l'œuvre de Masqueray a pu trouver un certain écho. Elle le rapproche de façon convaincante du libertaire Élisée Reclus, dont le volume de la *Nouvelle géographie universelle* consacré à l'Afrique nord-occidentale parait la même année que *La formation des*

RECENSIONS

cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (1886). Dès 1876, Reclus présentait la Méditerranée comme une « mer de jonction » ayant permis le métissage « entre les Aryens, les Sémites et les Berbères » et dans l'Algérie le lieu de la réalisation contemporaine de cette jonction. Pour Masqueray, l'association fondatrice des cités procède d'une volonté libre qui s'oppose à la religion ou la famille – ce qui n'est pas sans rappeler les conceptions anarchistes. Les deux savants ont enfin une conscience inquiète qui les pousse à la réflexivité : le géographe ne livre-t-il pas à l'ennemi des hommes qui lui ont donné leur confiance et offert l'hospitalité? Les portraits croisés de Bernard et de Gautier confirment la pertinence d'une approche qui distingue sans les séparer logiques sociales et enjeux épistémologiques, trajectoires personnelles et champ institutionnel (l'auteur reprend la terminologie de Bourdieu, qui est aussi celle de Christophe Charles, dont la sociologie des universitaires parisiens lui sert de point de comparaison). Ce sont les « défauts d'origine » des deux hommes qui expliquent une nomination à Alger, loin de Paris (chap. 6). Leurs profils sont très contrastés. Prudent, patient, conséquent, Bernard (chap. 7) impose lentement sa légitimité : c'est à lui que le directeur de la nouvelle *Géographie universelle* vidalienne fait appel pour le volume sur l'Algérie, mais aussi sur le Sahara, domaine que Gautier avait pourtant cherché à se réserver (2 vol., 1937 et 1939). Aventurier, individualiste, Gautier n'a pas les qualités d'un chef d'équipe (son projet d'Institut de géographie ne voit véritablement le jour qu'en 1937, après sa retraite, sous la forme de l'Institut de recherches sahariennes) et ne forme pas de disciples. Il n'obtient que tardivement un strapontin en Sorbonne (chap. 8). Florence Deprest corrige une représentation convenue qui faisait du premier un géographe de cabinet et du second un géographe de terrain. Ce n'est pas la méthode mais les conceptions politiques qui distinguent les deux savants. Bernard fait partie de ces élites républicaines qui considèrent qu'il ne faut pas laisser les Européens d'Algérie décider du sort de la colonie et des indigènes. Il met ses compétences de géographe au service du gouvernement : les enquêtes qu'il publie (sur l'évolution du nomadisme en 1906, *Les confins algéro-marocains* en 1911, l'habitation rurale des indigènes en 1921) doivent permettre de mieux définir la politique indigène (y compris comme moyen d'expansion au Maroc). Ses conclusions peuvent heurter des intérêts immédiats chez les Européens d'Alger : en 1912, alors qu'il a été choisi à Paris par le comité central de l'Alliance républicaine démocratique pour être son candidat à une élection partielle à la chambre des députés, la section locale lui oppose avec succès le populiste

RECENSIONS

directeur du *Cri d'Alger*. Dans *L'Algérie et la Métropole*, un essai publié en 1920, Gautier, à l'inverse, se fait le porte-parole du colonat algérien, « cadre social des indigènes » que la métropole a tort de vouloir brider. Florence Deprest démontre avec brio combien les engagements politiques des deux savants et leurs conceptions géographiques sont étroitement liés (chap. 9). Pour Bernard, qui pense à l'échelle de l'Afrique du Nord, la Berbérie fait partie d'un ensemble méditerranéen partagé avec la France ; il faut l'y d'intégrer, la frontière véritable passant au sud, avec le Sahara. Gautier en revanche, pense à l'échelle algérienne : l'Algérie est un pont entre la métropole et ses colonies d'Afrique noire ; elle est partagée par une frontière intérieure entre les Européens, représentants de la civilisation occidentale, et les indigènes, expression d'un Orient immobile. La métropole a pour mission d'y maintenir la prépondérance européenne, à même de « métamorphiser » des indigènes orientaux qui les jouxtent. Quels sont la réception et les héritages de ces deux représentations antagonistes de l'espace maghrébin dont l'auteur nous donne une synthétique représentation figurée (p. 239) ? Le dernier chapitre donne des éléments de réponse (chap. 10). Elle rappelle l'admiration sans faille manifestée par Lucien Febvre à l'égard de l'œuvre de Gautier dans lequel il trouve un anticonformisme et un enthousiasme qui manqueraient à Bernard, « trop sage, trop pondéré ». L'analyse des comptes rendus des travaux de Bernard par Febvre lui permet de mettre en évidence des erreurs de lecture loin d'être innocentes, puisqu'elles permettent de mettre en valeur par contraste l'œuvre de Gautier (p. 250-251). Pourquoi cet indéfectible soutien ? Des travaux récents sur la vie et l'œuvre de Febvre auraient peut-être permis d'en dire un peu plus¹. Florence Deprest propose cependant quelques pistes, en suggérant que Gautier a pu servir

¹ On pense en particulier au livre de Bertrand MULLER, *Lucien Febvre, lecteur et critique* (Paris, Albin Michel, 2003). L'édition de la correspondance entre Marc Bloch et Lucien Febvre donne quelques indications intéressantes. Face au mécontentement de Bloch qui veut pour les *Annales* des textes neufs, et non un « retapage, écrit à la diable », Febvre défend la publication de « L'or du Soudan dans l'histoire » de « Gautier-Chameau » dans les *Annales d'histoire économique et sociale* : on peut « donner à lire, sans fatigue, quelque chose de 'distayant' qui change un peu des savants mémoires (...). Je demande qu'aux *Annales* il y ait au moins autant de leçons-suggestions que de mémoires pour le concours des Antiquités nationales » (*Correspondance Marc Bloch/Lucien Febvre*, éd. établie, présentée et annotée par Bertrand Müller, Paris, Fayard, t. II *De Strasbourg à Paris 1934-1937*, 2003, Bloch à Febvre, 1^{er} mai 1935, p. 237 et Febvre à Bloch, 3 mai 1935, p. 239-240).

RECENSIONS

d'intermédiaire entre le concept de permanence du genre de vie élaboré par Vidal de la Blache et celui d'histoire immobile élaboré par Braudel. La marque du célèbre essai historique de Gautier, *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les Siècles obscurs du Maghreb*, se retrouve en effet chez Braudel, et ce dans ses formulations orientalistes les plus essentialistes – «L'Orient et l'Occident, c'est chien et chat». Jean Despois et Robert Capot-Rey, à qui reviennent en 1935-1937 les deux chaires de géographie de l'université d'Alger, ne sont pas des héritiers directs de Bernard ou de Gautier : ils ont reçu leur première formation à Paris, et seules les thèses du premier portent sur l'Afrique du Nord (sa thèse régionale, sur le Nefousa, est visée par Bernard). Analysant la synthèse sur *L'Afrique du Nord* que publie en 1949 Jean Despois dans le cadre de la Géographie de l'Union française, nouvelle collection dirigée aux Presses universitaires de France par Jean Dresch et Charles-André Julien, Florence Deprest y retrouve à la fois des conceptions présentes chez Bernard (zonage longitudinal, mixité et évolution des genres de vie) et d'autre héritées de Gautier (opposition d'un Occident synonyme d'ordre et de progrès à un Orient inadapté). Plutôt qu'une géographie anticipant la décolonisation telle que l'attendaient peut-être les directeurs de la collection, J. Despois, à l'unisson des ajustements du paradigme vidalien que propose alors Maximilien Sorre, réalise «l'union sacrée de la métropole et de la colonie, alors même que se dessine, entre colonialistes et anticolonialistes, une nouvelle ligne de fracture du champ» (p. 272). Ce parcours rapide à travers l'ouvrage en aura fait comprendre la richesse et la nouveauté, à la fois en terme d'histoire institutionnelle, d'histoire sociale et d'histoire intellectuelle. Pour se limiter aux deux premiers aspects, et sans revenir sur les très grandes qualités de précision et de fiabilité dont fait preuve sa documentation¹, on appréciera les éléments neufs qu'elle apporte à une histoire de l'Université d'Alger qui reste à faire. Les conclusions qu'elle tire de son étude des géographes confirment des intuitions concernant d'autres disciplines. Ce qu'elle dit de la tension entre, d'une part un souci d'utilité pratique pour la colonie, d'autre part l'ambition d'être une jeune école d'excellence où puissent se développer les méthodes scientifiques nouvelles admirées chez les Allemands² se retrouve par exemple dans les études arabes. Les

¹ L'indication (p. 190) d'un Saint-Géraud comme directeur des affaires indigènes en 1906 nous semble cependant étrange : Dominique Luciani occupe alors cette fonction à Alger.

² Après son échec à l'agrégation d'histoire-géographie, É. F. Gautier a séjourné trois ans en Allemagne (1887-1890) à l'issue desquels il est devenu agrégé d'allemand ; Augustin Bernard semble également familier des travaux allemands.

RECENSIONS

orientalistes d'Alger cherchent aussi à lever la contradiction d'un double impératif : s'affirmer comme le centre français de référence internationale en matière d'études africaines/orientales et s'assurer un ancrage à Paris, qui reste le seul lieu véritable de légitimation scientifique. L'analyse de la façon dont A. Bernard conjugue le caractère scientifique de ses travaux et la demande politique exprimée par le gouvernement général appelle par ailleurs à la comparaison avec la pratique des savants dans d'autres disciplines – on pense en particulier à son contemporain et prédécesseur au secrétariat général de la Commission interministérielle des affaires musulmanes, l'ethnologue Edmond Doutté (1867-1927). Mais la situation coloniale spécifique à Alger ne suffit pas à fonder en géographie une « école d'Alger ». En soulignant en conclusion que, malgré leur diversité, « tous ces savoirs » ont contribué à exercer « le poids de la domination », Florence Deprest rappelle le caractère impérieux de la situation coloniale dans lequel ils ont été produit. Elle semble donc partager *in fine* le postulat des *post-colonial studies*, après s'être gardée dans son enquête de toute généralisation *a priori*. Une étude de la génération de la décolonisation (qu'elle a préféré ne pas aborder, considérant à juste titre qu'elle méritait une recherche en soi) permettrait sans doute d'apporter de nouveaux éléments au débat, en analysant les moyens alors mis en œuvre (ou non) pour sortir effectivement de cette situation coloniale, qu'il s'agisse d'organisation du travail scientifique – à travers de nouvelles structures de coopération – ou de déplacements épistémologiques. N'a-t-on jamais cherché à utiliser les ouvrages d'Augustin Bernard, d'Émile Masqueray ou d'Élisée Reclus dans une perspective d'émancipation, comme des outils permettant d'échapper aux contraintes de la « situation coloniale » ? Les enjeux de la géographie universitaire au Maghreb sont-ils aujourd'hui très loin de ceux auxquels a obéi la géographie française qui s'y est constituée pendant la période coloniale ? Il le semblerait. Mais seules des études ayant ce degré de précision et de réflexivité permettraient de donner une réponse solidement fondée.

A. M.

Le Mouvement social, n° 231, avril-juin 2010, *Des engagements féminins au Moyen-Orient (XX^e-XXI^e siècles)* [Paris, La Découverte, 18 €]. Leyla DAKHLI et Stéphanie LATTE ABDALLAH, qui ont coordonné ce dossier, ne prétendent pas offrir un tableau synthétique ou exhaustif du féminisme au Moyen Orient. En rassemblant des contributions toutes fondées sur un long travail de terrain et sur une solide documentation, elles ont préféré

RECENSIONS

mettre l'accent sur une pluralité d'expériences singulières, situées dans un espace géographique limité (Égypte, Syrie, Liban, Palestine, Israël, Yémen) et une période récente. Six des huit contributions se fondent ainsi sur des observations contemporaines, envisagées dans une perspective historique, mais aussi politiste (Élisabeth Marteu à propos des associations et partis politiques arabes palestiniens en Israël) – et anthropologique (Maggy Grabundzija à propos de l'honneur au Yémen). Deux autres, plus spécifiquement centrées sur des faits passés (Leyla Dakhli à propos de Nazira Zayn ad-Din, auteur en 1928 d'un traité théologique sur la question du voile, et Catherine Mayeur-Jaouen, à propos de Umm Irîni (1936-2006), actrice majeure du développement d'un nouveau monachisme féminin copte en Égypte depuis la fin des années 1950) interrogent elles aussi la situation actuelle des femmes au Moyen-Orient. La question de l'articulation de l'engagement religieux des femmes et de leur affirmation dans la société, sans être centrale dans toutes ces études (c'est sur l'impact de l'expérience de la prison chez les femmes palestiniennes que porte l'étude de Stéphanie Latte-Abdallah), reste cependant au cœur de la plupart d'entre elles, qu'il s'agisse des femmes orthodoxes juives en Israël (Valérie Pouzol), des bourgeoises musulmanes prédicatrices de salon au Caire (Sofia Nehaoua) ou de celles qui se sont engagées dans une voie soufie à Damas (Aurélia Ardito). Le dossier témoigne ainsi d'un mode d'affirmation féminine qui a acquis une visibilité nouvelle depuis les années 1980, alors que le féminisme laïque s'affaiblissait, critiqué pour ses liens avec des États déconsidérés ou pour s'être construit à partir d'un modèle occidental jugé étranger. Sans être prédéterminées par une grille d'explication globale qui aurait aplati la complexité des situations, les contributions traitent le plus souvent de figures exceptionnelles (Umm Irîni, qui impose sa vocation et qui meurt en odeur de sainteté ; Shaikha Saïda, à l'arbitrage de laquelle les hommes recourent dans une région d'organisation tribale du Yémen, du fait de son statut social et de son autorité personnelle) ou de groupes minoritaires (palestiniennes ayant connu l'expérience de la prison ; coptes qui ont choisi la vie monastique ; bourgeoises engagées dans des études religieuses au Caire ou à Damas). Mais ces figures et ces groupes ont une certaine représentativité (depuis la seconde Intifada en 2000, un tiers des Palestiniens des territoires ont connu l'expérience de la prison) ou sont révélateurs de phénomènes plus généraux. Umm Irîni témoigne du renouveau copte et de la place nouvelle qu'y ont prise les femmes. À travers les cercles des femmes bourgeoises du Caire, on peut percevoir le développement d'une conception rigoriste de l'islam, à l'ombre de

RECENSIONS

l'« islam de marché » ouvert au compromis qui s'est répandu dans les classes moyennes égyptiennes. En centrant leur observation sur la question du pouvoir d'action des femmes, certaines contributions mettent en question les conclusions de travaux préexistants. L'observation récente des réseaux de prédication féminins du Caire permet ainsi de nuancer les perspectives de Patrick Haenni sur la prépondérance de l'islam de compromis en Égypte: l'islam de salon promouvrait l'austère *jelbâb* ou le *niqâb* plutôt que le léger et coloré *Spanish hijâb*. De son côté, É. Marteu remet en question l'idée selon laquelle le développement des organisations non gouvernementales et le financement de structures féministes ayant fait la preuve de leur capacité d'action sociale et de leur « apolitisme » se seraient accompagnés en Israël d'une dépolitisation du mouvement palestinien. Le dossier ne présente pas seulement des travaux portant sur des groupes restés relativement peu étudiés (femmes soufies en Syrie, femmes arabes d'Israël, féministes juives orthodoxes). Il invite aussi à repenser les catégories employées jusqu'à présent. M. Grabundzija considère ainsi que, pour mieux dégager le rôle des femmes, il faudrait repenser le code des valeurs arabes en termes de conciliation et de respectabilité plutôt que de jugement et d'honneur (sans cependant nous convaincre absolument, faute d'indiquer le terme original qu'elle traduit par respectabilité et ce qui le distinguerait du *hurm*). De façon plus générale, grâce à la richesse de ses références, ce numéro permet de porter à la connaissance du public francophone les travaux les plus récents sur l'histoire des femmes au Moyen-Orient, le plus souvent publiés en anglais (mais aussi parfois en arabe). La mise en regard d'engagements de femmes chrétiennes, juives et musulmanes permet de dégager des points communs dans la façon dont les femmes s'affirment dans des espaces de la sphère religieuse traditionnellement monopolisée par les hommes. En mettant en avant leur orthodoxie ou leur rigorisme fondamentaliste, ces femmes évitent d'être accusées de déployer un féminisme « étranger », impie, ou immoral, puisque c'est dans les traditions religieuses qu'elles puisent leurs arguments – des traditions dont le poids symbolique s'est renforcé au XX^e siècle du fait de la dimension nationale qui leur a été donnée, que ce soit en Israël (pour ce qui est du judaïsme), en Syrie ou en Égypte (pour ce qui est de l'islam). Ces formes nouvelles d'engagements religieux, liées à une plus large instruction des femmes, s'accompagnent de revendications (accès à des fonctions d'avocats ou de juges en matière de droit personnel en Israël ou en Syrie ; accès à des espaces permettant aux femmes de prier publiquement ; droit de prêcher), non sans rencontrer des résistances

RECENSIONS

fortes de la part des autorités religieuses masculines (l'œuvre de Nazîra Zayn al-Dîn, dont la lecture du texte coranique conclut sur la liberté des femmes de porter ou non le voile, est éclipsée avec la reprise en main des oulémas conservateurs à la faveur de la crise des années 1930 ; la revendication des femmes juives orthodoxes de pouvoir prier collectivement devant le Mur des lamentations échoue en 2002). Le dossier permet aussi de mettre en évidence l'importance des circulations transnationales : modèles féministes importés des États-Unis pour les juives orthodoxes en Israël ; caractère sous-jacent du modèle catholique chez les moniales coptes ; références occidentales des intellectuelles féministes des années 1920, avant qu'elles ne deviennent suspectes d'un point de vue patriotique. Le plaisir de lecture qu'apporte ce dossier tient peut-être à l'engagement discret de certains de ses auteurs – toutes des femmes –, sans que la sympathie pour l'objet d'étude ne signifie jamais chez elles relâchement des exigences de l'analyse ou de la rigueur savante. Les articles savent rendre sensibles le courage, la force ou le charisme des figures dont ils analysent l'action – prisonnières qui résistent à la torture et s'instruisent ; féministes orthodoxes juives qui militent pour la paix ; femmes qui se consacrent à l'étude, à l'enseignement et aux œuvres sociales – sans pourtant jamais quitter le registre de l'observation critique et distanciée. Qu'il s'agisse de corriger des idées préconçues sur la spécificité de l'islam pour ce qui est de la condition qu'il réserve à la femme, de rappeler l'historicité de la cristallisation des débats sur la question du voile, ou de contribuer au mouvement de promotion des femmes au Moyen Orient, c'est comme historiennes qu'ont œuvré, sans jargon, les contributrices de ce numéro. Les notes de lecture de cette livraison comprennent par ailleurs un ensemble d'intéressantes recensions critiques d'ouvrages portant sur le Moyen-Orient : à propos de l'ouvrage collectif dirigé par Yves Gonzalez-Quijano et Touriya Guaaybess, *La révolution de l'information dans le monde arabe*, Camille Aubret regrette qu'il n'ait pas été charpenté par une réflexion préalable sur les rapports du pouvoir à l'information ; Candide Raymond analyse un essai du sociologue Ahmad Beydoun, *La dégénérescence du Liban ou la réforme orpheline*, qui appelle à une déconfessionnalisation du système politique sur la base du Document d'entente nationale adopté en 1989 ; Philippe Bourmaud souligne les problèmes que pose l'usage de la mémoire à propos de la thèse de Jihane Sfeir, *L'exil palestinien au Liban. Le temps des origines (1947-1952)*.

A. M.

RECENSIONS

Brigitte MARÉCHAL et Felice DASSETTO (dir.), *Adam et l'évolution*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2009, 287 p. Quelle est l'attitude de l'islam et du christianisme face aux sciences ? C'est la question à laquelle répond cet ouvrage collectif rédigé par quinze auteurs. En autant de chapitres, il reprend le problème à la base, dans son développement historique, à partir de la confrontation entre modernité et religion, jusqu'aux interprétations actuelles. Il l'envisage sous l'angle des théories de l'évolution des espèces. Il est le fruit de deux journées d'études tenues en 2007. La théorie de l'évolution, associée à Darwin, a acquis un statut de vérité scientifique. Le vivant, comme toute la réalité, a une histoire qui se déroule dans les temps longs. Elle pose cependant la question du sens à donner à l'idée d'humanité : y a-t-il là une finalité ? Le comment sous-tend le pourquoi (Bosch de Aguilar). Les grandes étapes de l'homínisation ont été accompagnées de théories explicatives, d'où apparaît une portée humaniste à la science. Les religions s'y opposent encore parfois aujourd'hui. Les puritains protestants américains sont les alliés de fait des puritains saoudiens : les intégrismes sont convergents (Charles Susanne). Les avancées de la recherche scientifique ont défini le terrain du débat avec les discours croyants. Conscients des limites des discours religieux et scientifique, des chrétiens séparent ces deux ordres pour circonscrire leurs terrains respectifs : la parole de Dieu n'est pas liée à une cosmologie déterminée. Les créationnistes reviennent à une conception moniste pré-moderne de la vérité (Benôit Bourguine). L'interprétation du récit coranique de la création suppose d'en préciser le genre littéraire et le langage métaphorique ambivalent. Le texte est porteur de révélations dont l'intention est de dire que l'univers vient de Dieu. Il apporte un éclairage sur le sens du monde et de la vie humaine. Il invite aussi à une recherche extérieure selon le principe du non empiètement des magistères (Tareq Oubrou). Selon le concordisme, le Coran ne peut être lu que dans son sens littéral : lorsqu'il parle du monde physique et de la création de l'homme, il le fait de manière réelle. En outre, c'est un texte dont les prétentions couvrent tous les domaines, y compris celui de la description du monde et de l'homme : les sciences lui sont subordonnées (Zakaria Seddiki). La sociologie de la connaissance apporte un éclairage descriptif sur les discours contemporains. Il existe de multiples manières de penser : mythe, discours rationnel, religieux, des sciences de la nature pour expliquer, des sciences humaines pour comprendre, de la quête du sens. Chacun de ces discours véhicule une vision du monde et a la prétention de signifier toute la vérité, d'où des luttes pour l'hégémonie. Mais ces discours ne seraient-ils pas différents

RECENSIONS

et complémentaires ? (Felice Dassetto). Le concept de connaissance critique définit les périmètres des sciences et de la foi. Science, philosophie et théologie visent la vérité et tiennent des discours différents, parce que partiels tout en étant pertinents. Le registre des significations est à distinguer du registre du savoir (Bernard Feltz). Le récit de l'Origine est un genre littéraire universel et de portée existentielle : il dit moins ce qui s'est passé autrefois que la conscience de l'identité fondamentale du groupe. Le contexte mésopotamien témoigne de la tradition de ces récits. Les sources essentielles concernant la création ont laissé leur trace dans les textes biblique : mise en ordre et don de vie (Jacques Vermeylen) et coranique : expression de la toute-puissance divine, sa finalité dans l'humanité (Khashayar Azmoudeh). Les études historiques récentes changent notre regard sur l'affaire Galilée : il aurait été condamné pour son atomisme mettant en cause la transsubstantiation. Le transformisme remet en cause la lecture des textes sacrés et aboutit à la synthèse de Teilhard de Chardin. La solution de la séparation radicale science-foi est une position frileuse qui nie l'unité de l'homme (Chantal Tilman-Cabiaux). Les rapports entre foi et science en islam ont un enracinement historique. L'englobement dans la modernité montre ses limites (Turquie). Une lecture de l'islam porte en elle la nostalgie passéiste (Arabie saoudite). Pour les réformistes égyptiens, la modernité prouve la vérité du Coran, en particulier ses miracles scientifiques. Cette interprétation rencontre les réserves de ceux qui ne trouvent dans le Coran que les fondements généraux : il faut séparer les deux domaines. En Belgique, l'enseignement des origines de l'humain suscite un débat sensible, discordant et imprécis. Une analyse des livres vendus en librairie sur le sujet est éclairante (Farid El Asri). Les relations entre science, religion et politique expliquent le succès des théories créationnistes dans le christianisme américain (60% des citoyens interrogés y sont favorables) et en Turquie où le taux atteint 75%. Ces théories sont devenues l'*Intelligent Design* qui ne fait plus allusion à Dieu (Jean-Marc Balhan). En 2007, Adnan Oktar, sous le pseudonyme de Harun Yahya, publie *Atlas de la création* (Istanbul, Global, 772 pages de format 38 x 28 x 5,3 cm pour un poids de 5,400 kg !) et le diffuse gratuitement de façon massive dans les écoles. La première partie, 581 pages, est une série de belles photographies montrant côte à côte des spécimens d'animaux fossiles et contemporains. Le reste du livre est un pamphlet violent contre l'évolution : l'identité des structures d'une espèce maintenue pendant des millions d'années montre qu'elles ont été créées directement par Dieu. La thèse est justifiée par une lecture littérale

du Coran (Philippe van den Bosch de Aguilar). La société européenne n'a pas réussi à clore le débat selon des règles de discussion, d'où la nécessité d'une régulation juridique, la résolution du Conseil de l'Europe, le 4 octobre 2007, pour s'opposer à ce que le créationnisme ait le statut de science et soit enseigné à l'école. On passe du contrôle marginal des savoirs à un contrôle marginal des intentions. L'enjeu est de promouvoir une culture scientifique sans menacer la liberté de croyance (Louis-Léon Christians). La situation actuelle comporte le risque de voir les discours extrémistes s'engouffrer dans le creux de la pensée, pour échafauder des discours dans une seule narration. L'enjeu est sérieux. Est-il possible de penser l'être humain dans une visée universaliste qui dépasse l'appartenance à une conviction religieuse ou philosophique? (Philippe Muraille).

Jean FONTAINE.

Compte rendu de thèse

Maaïke VOORHOEVE, *Judges in a Web of Normative Orders. Judicial Practices in the Field of Divorce at the Court of First Instance Tunis*, Université d'Amsterdam, 2011¹.

La thèse intitulée *Judges in a Web of Normative Orders* examine les pratiques des juges femmes au tribunal de première instance de Tunis en matière de divorce. Elle entend en déduire les normes énoncées par ces juges, ainsi que les sources de droit qu'elles appliquent.

Dans presque tous les pays musulmans, le droit de la famille, qui organise le mariage, le divorce, la filiation et l'héritage, est inspiré par la *shari`a*.² La Tunisie est une exception: tout juste après l'indépendance (en 1956), le président tunisien Habib Bourguiba introduit un code³ qui, entre autres, interdit la polygamie et les mariages forcés et abolit la « répudiation » (le divorce unilatéral par le mari). C'est pour cela que la Tunisie est considérée, dans le monde musulman et en dehors, soit comme un pays « moderne » (de façon positive), soit comme « un État apostat » (de façon négative).

¹ La thèse sera éditée par I. B. Tauris sous le titre: *Gender and Divorce in North Africa. Sharia, Custom and Personal Status Law in Tunisia*.

² Dans le concept *shari`a*, j'inclus l'intégralité de toutes les notions sur les contenus du droit musulman.

³ Décret de 13 août 1956, promulguant le Code du Statut Personnel.