

La contestation de la « réforme » en Égypte à la fin du XIX^e siècle : anarchistes et soufis

Costantino Paonessa¹

[Résumé] : Chercheur-euses et historien-nes du Moyen-Orient ont consacré de nombreuses études à la période de la *nahda* (renaissance, éveil) en Égypte. Néanmoins, la complexité des dynamiques et des enjeux – à la fois économiques, sociaux mais aussi culturels – ayant affecté le pays au moins jusqu'à la révolution de 1919 n'a pas encore fait l'objet d'une étude exhaustive. À travers le cas de certains célèbres oulémas/soufis et d'anarchistes italiens, notre recherche s'inscrit dans le sillage des travaux visant à démontrer comment en Égypte le processus rénovateur est en réalité plus complexe, plus articulé et moins linéaire qu'on ne le décrit habituellement. L'objectif de cet article est d'apporter un regard plus articulé sur un passé où parfois le mythe a supplanté la réalité.

Mots-clés : Réformisme, tradition, anarchisme, soufisme, Égypte, XIX^e siècle

[Abstract]: Researchers and historians of the Middle East have dedicated numerous studies to the *nahda* (renaissance, awakening) period in Egypt. However, the complexity of the dynamics and issues – both economic, social, and cultural – that affected the country at least until the 1919 revolution has not yet been exhaustively investigated. Through the case of some famous ulema/Sufi and Italian anarchists, our research is in line with previous studies that aim to demonstrate how the renovation process in Egypt is in fact more complex, more articulated, and less linear than it is usually described. The purpose of this article is to provide a more articulate look at a past where sometimes myth has supplanted reality.

Keywords: Reformism, tradition, anarchism, Sufism, Egypt, 19th century

Introduction

La querelle entre Roberto D'Angiò et Errico Malatesta, deux célèbres anarchistes italiens, aurait pour origine, selon une note des Archives du ministère de l'Intérieur italien, la publication d'un article de D'Angiò. Ce dernier faisait état d'un accord entre Malatesta, durant son séjour à Alexandrie en 1882, et un « rebelle » égyptien. À en croire la note rédigée par un agent infiltré, Malatesta « avait l'intention de soulever la population européenne, le rebelle devait l'aider avec de l'argent et en envoyant ses hordes dans la ville insurgée »². La véracité de ces affirmations n'est pas établie, elles sont cependant significatives de la force du

¹ Université catholique de Louvain, LaRHIS, Belgique.

² Note des services secrets, consulat d'Italie à Londres, 25 janvier 1905, Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale (CPC), b. 1612, Roberto D'Angiò.

mouvement de contestation au moment où les Anglais avaient décidé de bombarder Alexandrie et d'occuper l'Égypte en 1882.

Certes, du point de vue de l'historiographie, la description et la lecture de la révolte conduite par Urabi Pacha³ divergent, mais il est clair que celle-ci était l'aboutissement d'un mouvement fortement hétérogène (Reid, 1998 ; Hafez Diyab, 2011). Si l'on excepte des recherches plus récentes (Mestyan, 2017 ; Booth, Gorman 2014, Gonzales-Quijano, 2007), l'Égypte du XIX^e siècle, en tant que métaphore de la région moyen-orientale, a été pendant longtemps décrite par l'historiographie, aussi bien occidentale qu'égyptienne, à travers des critères d'analyse très étroits. Dès lors, en occultant toutes sortes de mouvements endogènes, la perspective téléologique de la modernisation au visage européen est devenue le fil conducteur du récit historiographique dominant (Bozarslan, 2011). Selon ce récit, seul le contact avec l'Europe et « l'occidentalisation » des élites locales – peu importe si c'est sous la forme du colonialisme – auraient été les moteurs de la « renaissance » dans un pays autrement fermé à tout type de rénovation. Il en résulte une attention presque exclusive portée aux individus, aux intellectuels et aux groupes politiques (libéraux, réformistes religieux, nationalistes, socialistes, etc.) qui s'inscrivaient dans cette période « émancipatrice » communément appelée *Nahda*, « renaissance ».

À partir de cette lecture du XIX^e siècle égyptien, cet article mettra en lumière, en privilégiant une perspective « micro », la façon dont les acteurs sociaux de l'époque ont négocié les transformations sociales, politiques et culturelles, qui résultent de l'intégration du pays à l'ère de la colonisation capitaliste et de la « modernisation ». Pour aborder cette question, nous proposons d'interroger la possibilité de mettre au jour la question des affinités et des divergences, des influences, mais aussi des stratégies et des conflits politiques. Les biographies personnelles et les trajectoires particulières constituent en effet un moyen efficace pour examiner le rapport entre individus et dynamiques historiques et sociales dans une période donnée (De Maria, 2016).

De ce fait, à travers le cas de certains célèbres oulémas/soufis et d'anarchistes italiens, notre étude s'inscrit dans le sillage des études visant à démontrer comment le processus rénovateur (*nahda*) est en réalité plus complexe, plus articulé et moins linéaire qu'on ne le décrit. Alors que le réformisme des intellectuels laïcs et des nouveaux courants de pensée azharites se montrait généralement intransigeant à l'égard des oulémas traditionnels et de leur hégémonie culturelle, sociale et politique dans l'ensemble du territoire égyptien (De Jong, 1999) ; il n'admettait en revanche aucun type d'émancipation des masses sous-prolétaires et paysannes en dehors du cadre nationaliste et/ou islamique. Dans l'un comme dans l'autre groupe, la fonction historico-sociale de classe intellectuelle traditionnelle, moderniste et réformiste, était d'utiliser les masses paysannes et le sous-prolétariat urbain pour perpétuer les intérêts des groupes sociaux dominants – donc de leurs propres intérêts – qu'ils soient liés à l'administration de l'ancienne cour khédiviale ou aux nouvelles élites nationalistes. En effet,

³ La révolte du colonel Ahmad Urabi (1879-1882), aussi connue comme révolution urabiste, était un soulèvement nationaliste contre le pouvoir des Khédives puis contre la domination européenne.

dans le sillage d'une histoire trop concentrée sur la culture et l'anthropologie (Chih, 2004 ; Chih, Mayeur-Jaouen, 2002), l'historiographie contemporaine européenne qui s'est occupée de personnages et organisations soi-disant « traditionnels » (al-Azhar, Conseil des confréries soufies, *al-Sâda al-Ashrâf*⁴) a parfois occulté – probablement en réaction aux lectures marxistes de l'histoire – les dynamiques des rapports de forces sociales et politiques qui constituent un élément essentiel sur lequel se greffent comportements, pratiques et idées. Il n'est nullement question ici que les auteurs omettent de décrire les différences sociales propres à l'Égypte du XIX^e siècle, mais qu'ils ne choisissent d'en faire un des critères et outils de leur argumentation.

Bien évidemment, comme toute pensée politique, la pensée modernisatrice et réformiste, dans toutes ses variantes et ses formes, est le résultat de conjonctures, d'évènements, de rencontres et de confrontations, de données sociales. Dès lors, il nous paraît nécessaire de nous interroger sur le sens ou la signification que les acteurs ont donnés à l'idée de renouvellement et de réforme dans des contextes sociaux différents. À cette fin, les parcours de vie, les biographies et les trajectoires individuelles offriront le cadre nécessaire pour approcher la complexité et les transformations du contexte historique.

1. De la « tradition » au « modernisme réformiste » : analyse des rapports de force

Dans l'ouvrage pionnier *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Gilbert Delanoue a démontré comment, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la culture des élites réformistes intellectuelles et politiques égyptiennes n'avait rien de monolithique (Delanoue, 1992 ; Hafez Diyab, 2011). Sans rien ôter à l'importance des transformations qui se produisent tout au long du XIX^e siècle, différentes études ont élargi le regard vers la « tradition », pour retrouver au-delà des changements et des ruptures manifestes, les continuités, les interactions dynamiques et les évolutions (Gonzales-Quijano, 2007). Il a été ainsi possible de vérifier que la plupart des intellectuels formés à l'ombre des vice-rois, ainsi que la presque totalité des masses, étaient en effet imprégnés de culture traditionnelle (dans le sens plutôt d'ordinaire). À cette époque, les différents courants de pensée qui traversaient les élites et les intellectuels égyptiens n'étaient pas porteurs de clivages ou de ruptures sociales « radicales ». Les dichotomies d'origine bachtiniennes entre tradition et modernité, culture basse/haute, centre/périphérie, traditionalisme/progrès, correspondent ainsi davantage à des interprétations historiographiques – souvent anachroniques – à des simplifications plutôt qu'à des réalités historiques (Zeghal, 2006). Dans ce cadre et plus récemment, les études sur les familles d'oulémas et les cheikhs des confréries soufies ont déplacé aux premières décennies du XX^e siècle le cadre chronologique fourni par Delanoue. Ils ont mis l'accent sur le rôle hégémonique des classes et groupes intellectuels de type traditionnel, surtout en ce qui

⁴ Descendants du prophète.

concerne leur influence sur la population et les classes « subalternes »⁵ (Chih, 2000 ; Paonessa, 2020 ; Soler, 2015).

Antonio Gramsci, à propos du *Risorgimento* et de l'Unité italienne, soulignait que ces deux événements historiques avaient obéi à plusieurs nécessités et urgences du moment, ainsi qu'aux préoccupations contingentes des élites et des gouvernements (Gramsci, 2012). Ces considérations sont aussi applicables à l'Égypte où les réponses des élites aux problématiques concrètes semblent avoir précédé l'élaboration d'une théorie politique organique « de la modernisation ». Cette dernière ainsi que l'œuvre de réforme entreprise par Mehmet Ali (1805-1848) répondaient à deux éléments spécifiques : d'une part la volonté de s'affranchir de la sujétion de l'État ottoman et d'étendre ses possessions, et d'autre part à s'arroger le monopole des fonctions politiques internes. La réforme se présente alors comme le résultat de l'action d'un pouvoir central et d'une partie des élites qui, au fur et à mesure de la pression des groupes capitalistes européens et des menaces des puissances coloniales, n'avait eu de cesse de s'approprier le pouvoir moyennant quelques concessions aux différentes forces sociales (Hibou, 2009).

Cependant, l'accroissement du contrôle de la famille du khédive⁶, de son entourage et de ses agents sur la société fut souvent un processus coercitif. La centralisation politique et bureaucratique favorisa ainsi le développement de l'autoritarisme khédival. En outre, il faut noter que beaucoup de défenseurs ou partisans de la modernisation, au moins jusqu'en 1880, ne contestaient pas le régime politique et social dans lequel ils étaient appelés à travailler et à vivre. Malgré l'enthousiasme en faveur des idées de progrès (*taqaddum*), pour la science (*'ilm*) et la civilisation (*tamaddun*) d'empreinte européenne, le modèle politique soutenu par plusieurs des premiers réformateurs était celui de la centralité de l'État, de l'étatisation des rapports sociaux et d'un dirigisme confinant à l'absolutisme (Delanoue, 1992 ; Branca, 2007 ; Sabaseviciute, 2011).

Néanmoins, la politique réformatrice des vice-rois d'Égypte (*khédive*) à partir de Muhammad Ali (vice-roi d'Égypte de 1804 à 1849) avait suscité plusieurs actions et réactions de la part de différents acteurs et couches sociales, dont beaucoup avaient affiché leur hostilité. L'émergence d'un État centralisé, l'apparition et la transformation des élites (Laurens, 1995), l'intégration de l'Égypte dans l'économie globale et son corollaire, la pénétration européenne avec l'arrivée de milliers de migrants, avaient créé, au fil du temps, les bases pour une remise en cause des conditions d'accès au pouvoir des individus et des groupes sociaux. Le soulèvement nationaliste mené par le colonel Ahmad Urabi en 1879-1882 contre le gouvernement, l'Empire ottoman et l'ingérence colonialiste des puissances européennes, illustre parfaitement la profondeur et l'ampleur de ce mouvement de contestation (Hafez Diyaab, 2011).

⁵ Sur le concept d'hégémonie culturelle de la religion traditionnelle voir les écrits d'Ernesto De Martino et d'Antonio Gramsci.

⁶ Khédive (ou « vice-roi ») est un titre héréditaire accordé en 1867 par le gouvernement ottoman au gouverneur d'Égypte.

2. Les oppositions des oulémas traditionnels face à la réforme et au réformisme : l'importance des trajectoires individuelles

Un des traits les plus significatifs du processus de changement socio-culturel au XIX^e siècle en Égypte s'est produit à l'intérieur des groupes intellectuels ou *oulémas* au sens large. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ceux que l'on appelait les intellectuels de type traditionnel, c'est-à-dire les théologiens, les juristes et les soufis, détenaient, selon le concept formulé par A. Gramsci, l'hégémonie culturelle dans le pays. À travers le système d'enseignement traditionnel, de l'Université d'al-Azhar aux écoles coraniques (*kuttâb*) de village, leur influence était très grande dans le pays. De même, leurs liens avec les communautés rurales (presque 95 % de la population) étaient très étroits (Toledano, 1998). De plus, la quasi-totalité des oulémas était affiliée à une ou plusieurs confréries soufies. Ces dernières, imprégnées de piété populaire, ne se limitaient pas seulement à définir les conduites morales et religieuses qui devaient structurer la société, mais en raison de leur structure et de leur ancrage territorial, elles permettaient également d'encadrer et de mobiliser la population, surtout rurale, à des fins politiques et de contrôle social. Ceci explique l'attitude ambivalente du pouvoir politique à l'égard des confréries soufies et des familles qui les guident (De Jong, 1983). Il en est de même pour le système azharite qui, depuis l'expédition de Bonaparte et surtout après l'arrivée au pouvoir de Muhammad Ali, avait fait l'objet de multiples tentatives de contrôle et d'assujettissement (Zeghal, 2006).

Pour atteindre cet objectif, la tactique du gouverneur fut habile. Craignant de provoquer l'hostilité des oulémas d'al-Azhar qui le soutenaient, il évita toute confrontation directe en les laissant s'organiser librement. Mais, dans le même temps, il multiplia les décisions afin de limiter leur pouvoir. Il limita d'abord l'autorité des oulémas en s'abstenant de les consulter, contrairement à ce qui était le cas auparavant, et en pourchassant les plus récalcitrants d'entre eux (Crecelius, 1972). En 1835, par exemple, le cheikh Ahmad al-Tamimi, un Palestinien hanafite, fut désigné mufti d'Égypte par Muhammad Ali, qui avait l'intention d'adopter le hanafisme – l'école juridique des Ottomans –, comme école juridique de l'État. Parallèlement, il fut décidé que seul le mufti aurait la possibilité d'émettre des opinions juridiques sur la conduite du gouvernement. Ensuite, la création d'écoles techniques en vue de former la nouvelle élite intellectuelle, nécessaire à l'œuvre réformatrice, déstabilisa l'institution d'al-Azhar, déjà privée de nombreuses ressources économiques (Melčák, 2010). Enfin, les tentatives d'affaiblissement des oulémas passèrent par le contrôle des confréries soufies qui, à partir de 1812, furent soumises à une autorité centrale (le *chaykh machâyikh al-turuq al-sûfiyya*) nommée par le gouverneur. L'objectif des gouvernants était double : réglementer la piété populaire véhiculée principalement par les confréries soufies, source inépuisable de soutien politique, mais aussi de rébellion, comme nous le démontre bien la révolte soudanaise du Mahdi (1881-1899) ; contrôler l'islam savant (al-Azhar) en transformant les oulémas en fonctionnaires directement nommés et rétribués par l'État. En effet, la première et la plus importante de ces initiatives fut la division des ordres mystiques en entités

« officielles », c'est-à-dire faisant partie du Conseil des confréries soufies et ainsi placées sous la protection du khédive à travers le chef du conseil appartenant à la grande famille d'*oulémas* soufis des al-Bakri, et sans statut officiel (De Jong, 1978).

Ces décisions marquaient le début d'un processus, qui se poursuit tout au long du XIX^e siècle et qui continue encore aujourd'hui (Avon, 2020), ayant pour but de limiter l'autonomie des *oulémas* et l'indépendance des groupes sociaux (tels que les confréries soufies) par un contrôle accru de l'État sur les institutions académiques et religieuses. Dans une telle situation, l'histoire de certains *oulémas* de type traditionnel et de certaines confréries soufies dans l'Égypte du XIX^e siècle correspond souvent à une autre histoire : celle de la résistance au projet de centralisation et de modernisation mené de manière autoritaire par l'État. Cette résistance, menée par les intellectuels traditionnels, prit la forme d'une contestation à la fois culturelle et politique.

Les témoignages et les récits du côté réformiste et nationaliste s'accordent à décrire al-Azhar au XIX^e siècle comme l'expression d'un système sclérosé et d'une tradition intellectuelle obscurantiste (Luizard, 1995). La nouvelle élite égyptienne, dont faisaient partie Hasan al-Attar, Husayn al-Marsafi, Ali Mubarak, Rifa'i al-Tahtawi, était fermement convaincue que l'ouverture sur l'Occident était possible sans renier la religion et la culture musulmanes. Par conséquent, en se démarquant du milieu dont ils étaient issus (al-Azhar), ils avaient souvent attribué les difficultés rencontrées par les réformes à la pesanteur d'une mentalité traditionnelle – souvent en l'identifiant avec le soufisme – suspectée de rejeter les innovations. Cependant, le discours des élites modernistes et réformistes ne doit pas être le seul critère d'appréciation de la culture dite traditionnelle en Égypte et ailleurs. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, lorsque les intellectuels comme Muhammad Abduh, Husayn al-Marsafi, Abd al-Rahman al-Kawakibi, Abd Allah al-Nadim s'étaient offusqués du soufisme de « bas étage » des classes populaires et de leurs cheikhs (*maître*), ils maintenaient toujours une distance considérable avec la masse de la population. Le processus de modernisation interne, l'intégration du pays dans le système capitaliste mondial, mais aussi les réseaux de contacts avec les territoires limitrophes ou faisant encore partie de l'Empire ottoman permirent l'émergence d'une classe intellectuelle idéologiquement plus différenciée qu'auparavant.

Pourtant, les *oulémas* dits traditionnels conservaient encore leur rôle social et politique dans le pays. Ils jouaient le rôle fondamental de médiateur entre la dynastie gouvernante, les hommes de la caste militaire et les notables (*pachas*, *beys* et *effendis*), le pouvoir ottoman et de l'autre les couches plus populaires et la masse illettrée. L'obstruction qu'ils opposaient aux tentatives de réforme du système scolaire est la preuve de leur force. Tous ceux qui s'attelèrent à cette tâche échouèrent. Chaque fois, il fallut l'intervention autoritaire du gouvernement et de son pouvoir de médiation pour rendre possible une réforme minimale (Luizard, 2006).

Comme nous l'avons déjà dit, il n'existait pas une vraie dichotomie entre les intellectuels traditionnels et les intellectuels modernes, car la quasi-totalité de ces derniers – jusqu'à la fin du XIX^e siècle au moins – avait été formée à l'intérieur du système d'al-Azhar. De plus, les

enseignants des nouvelles écoles étaient souvent des azharis. Cependant, il est inexact de penser que cette dernière catégorie était homogène. Au contraire, nous trouvons une très grande diversité idéologique, notamment concernant la question du soutien au pouvoir, déterminée par l'appartenance à une classe ou à un groupe social, la provenance géographique, l'héritage culturel-idéologique et bien d'autres éléments.

Le scénario est, en effet, beaucoup plus complexe que ce que l'historiographie suggère (Campanini, 2017 ; Corm, 2015 ; Dupont, 2009). Le mouvement nationaliste urabiste, en particulier, avait suscité un réel embarras parmi les oulémas dits traditionnels, car ils étaient tiraillés entre leur allégeance au khédive et le mouvement nationaliste dont la popularité était croissante. En outre, au niveau doctrinal, ils étaient confrontés aux oppositions des éléments modernistes et réformistes ainsi qu'au risque de perdre leurs positions de pouvoir et leurs privilèges sociaux et économiques. À cet égard, les événements de l'année 1881 sont éclairants.

En 1881, al-Azhar connut une des périodes les plus troublées de son histoire : les oulémas se trouvèrent étroitement impliqués dans la rébellion qui opposait les urabistes au khédive Tawfiq et à son entourage. Dans ce contexte, certains d'entre eux s'efforcèrent de tirer profit du chaos politique, soit pour contrecarrer les initiatives du pouvoir concernant al-Azhar, soit pour mener à bien leurs revendications. À l'époque, le cheikh hanafite Muhammad al-Abbasi el-Mahdi, recteur d'al-Azhar et grand mufti d'Égypte (Avon, 2020), resta loyal au khédive, contrairement à de nombreux oulémas qui par leur mobilisation avaient renforcé le soutien populaire à Urabi, était l'auteur d'une fatwa anti-constitutionnaliste. En réaction, les étudiants et les oulémas avaient exigé sa déposition (Cole, 1993 : 241). D'autres raisons expliquent également le mécontentement : le cheikh al-Abbasi était en effet le premier hanafite, un courant très minoritaire en Égypte, à occuper le poste de Grand Imam d'al-Azhar. Il était aussi l'inspirateur en 1872 d'une première loi destinée à moderniser al-Azhar et à réglementer le recrutement des maîtres par un examen (*'âlimiyya*) (Delanoue, 1992). Dix ans plus tard, les azharis exigeaient son départ et son remplacement par le cheikh Muhammad Ilish, un fervent défenseur d'Urabi (Reid, 1998 : 235). Juriste et soufi – appartenant à la confrérie al-Shadhiliyya –, d'idéologie très conservatrice, Ilish était un adversaire déterminé des innovations et des enseignements du réformiste musulman Jamal al-Din al-Afghani (Pakdaman, 1969). Devenu célèbre pour avoir ordonné l'enlèvement des statues des lions sur le pont Qasr al-Nil, considérées comme des symboles de l'immoralité européenne (Gensik, 2014 : 93), il était en 1872 à la tête de la contestation contre la réforme d'al-Azhar. À partir de 1881, il avait établi des liens avec le camp urabiste. Le pouvoir, désireux de rétablir la paix à al-Azhar, écarta le cheikh Ilish des fonctions de recteur au profit du cheikh chafite Muhammad al-Inbabi tandis que le cheikh al-Abbasi conservait ses fonctions de grand mufti (Reid, 1998).

Dans le camp urabiste, à côté du cheikh Ilish, nous retrouvons également un autre célèbre *'âlim* soufi appartenant à la Shadhiliyya, que l'historiographie qualifie de « traditionaliste », le cheikh Hasan al-Idwi. Malgré une très sérieuse dispute entre les deux (Reid, 1998), ils rédigèrent ensemble une fatwa ordonnant la déposition du khédive Tawfiq pour « apostasie » (Cole, 1993 : 247) à cause des relations qu'il entretenait avec les Européens. Cette fatwa fut

approuvée à l'été 1882 par les membres de l'assemblée générale du Caire, dont faisait aussi partie le célèbre cheikh « réformiste » Muhammad Abduh (Charif, 2006). Comme pour beaucoup d'autres oulémas, leur soutien à Urabi n'était pas dicté par son charisme ou par des motifs idéologiques, mais par le sentiment que la patrie et la religion étaient menacées. Cela démontre une fois de plus, que l'opposition entre le « réformisme » et le « traditionalisme » à cette époque doit nécessairement être nuancée.

En effet, si la plupart des oulémas traditionnels défendaient leurs propres positions et traditions culturelles face à l'ingérence de l'État et à la menace de l'occupation européenne, plusieurs d'entre eux demeuraient loyaux à l'égard du khédivé. Il n'est pas étonnant de trouver, parmi eux, le cheikh d'al-Azhar Muhammad al-Inbabi, le mufti Muhammad al-Abbasi el-Mahdi et le chef du Conseil des confréries soufies, le cheikh Abd al-Baqi al-Bakri. Le 15 septembre 1882, ce dernier offrit même un banquet en l'honneur du général sir Garnet Wolseley, le commandant des forces britanniques qui venait de débarquer sur le sol égyptien (De Jong, 1984 : 131). Du reste, aucune confrérie officiellement reconnue par l'État ne soutint la tentative d'insurrection urabiste. Le cheikh Ilish, le cheikh al-Idwi, mais aussi le cheikh d'une branche de la Khalwatiyya, Muhammad Abd al-Jawwad al-Qayati, étaient tous affiliés à des confréries non reconnues (De Jong, 1984). Le rapport que les oulémas azhariens entretenaient vis-à-vis des Britanniques consiste une fois de plus dans une stratégie équivoque et contradictoire plutôt que d'une véritable politique d'opposition.

Comme Abd al-Baqi al-Bakri, son prédécesseur, le cheikh Ali al-Bakri, avait rencontré les autorités britanniques (De Jong, 1984). En 1879, il était à la tête d'une coalition de notables et d'oulémas – dans laquelle se trouvait également le cheikh Hasan al-Idwi – qui œuvra à la chute du « gouvernement européen » de Nubar Pacha⁷. Face à la menace d'une intervention militaire européenne – la France avait occupé la Tunisie en 1881 –, mais aussi contre le pouvoir des élites turco-circassiennes proches du khédivé, cette coalition hétérogène, appelée *Jam'iyya Wataniyya* (Union Nationale), avait fini par embrasser l'idée d'un réformisme modéré ou plutôt sa rhétorique, qui appelait à la mise en place d'un système constitutionnel et parlementaire. Cependant, la montée en puissance du mouvement contestataire avait divisé la coalition et plusieurs de ses membres s'étaient engagés derrière Ahmad Urabi.

3. Le radicalisme anarchiste contre le réformisme des élites nationalistes

Lorsque, en 1889, le cheikh Muhammad Abduh est devenu *mufti* d'Égypte après son retour d'exil, dix-huit anarchistes italiens ont été arrêtés à Alexandrie, accusés de conspiration en vue d'assassiner l'empereur allemand Guillaume II durant son voyage dans la région (Carminati, 2017). Comme nous venons de le dire, la construction et la diffusion d'un discours

⁷ Le gouvernement prévoyait la présence de deux ministres européens imposés par l'étranger : Charles Rivers Wilson comme ministre des Finances et de Blighnières comme ministre des Travaux publics.

historique moderniste ont été constamment caractérisées par l'attention accordée au rôle des élites « occidentalisées » en tant que protagonistes uniques de la modernisation. Quant à l'historiographie nationaliste, elle est marquée par la volonté de montrer l'existence d'une nation, l'apparition d'une opinion publique cultivée et « civile », la présence d'une classe dirigeante nationaliste et moderne, selon les catégories européennes, qui serait capable de diriger les affaires de la nation. Ces perspectives ont marginalisé les populations rurales et ouvrières et toutes les couches sociales subalternes, aussi bien que leurs mouvements et leurs luttes pour les droits sociaux, économiques et politiques (Chalcraft, 2008). En revanche, les lectures marxistes et du courant qualifié de « socialiste national » ont visé d'abord à légitimer le patriotisme des luttes du mouvement ouvrier et paysan ; ensuite, à écrire l'histoire apologétique des formations marxistes et communistes par rapport aux autres mouvements radicaux de gauche. Aussi, cinquante ans d'activisme anarchiste en Égypte ont été presque totalement négligés (Sa'id, s.d.).

Dans la deuxième partie du XIX^e siècle, les principales villes des pays arabes et de l'Empire ottoman connurent des changements importants. Elles furent intégrées dans les réseaux de communication globaux (poste, télégraphe). Le développement d'un réseau de transport moderne, grâce surtout à la construction de grandes infrastructures portuaires, liait les villes au reste de la Méditerranée et du monde en modifiant profondément la physionomie et les dynamiques sociales (Ilbert, 1996). Le mouvement anarchiste fut inextricablement lié au processus d'expansion mondiale du capitalisme qu'on appelle « mondialisation » de la fin du XIX^e siècle (Khuri-Makdisi, 2013). Militant-es, exilé-es, journaux, textes littéraires et philosophiques, poèmes, mais aussi armes et explosifs circulaient d'un continent à l'autre. Ainsi, comme pour des autres lieux du monde, la diffusion de l'anarchisme en Égypte, aussi bien qu'en Tunisie, Constantinople et dans quelques villes côtières de l'Empire ottoman, avait suivi les flux de l'émigration italienne d'un point de vue social et géographique (Acciai, Di Paola, 2016).

Il s'agit pour la plupart d'immigrés « économiques », mais parmi les Italiens immigrés dans les deux pays se trouve également, depuis le début du XIX^e siècle, un nombre considérable d'exilés politiques qui avaient dû quitter l'Italie à cause de la répression de l'État post-unitaire. Même si, surtout au début du XX^e siècle, des membres d'autres communautés, particulièrement des Grecs et des Russes, étaient présents dans les mouvements, d'une façon générale, les Italiens restaient beaucoup plus nombreux et actifs. Entre 1898 et 1909, les Italiens constituèrent en Égypte le plus important centre anarchiste dans le Sud et l'Est de la Méditerranée, parfaitement intégré dans le réseau mondial des mouvements radicaux de l'époque (Khuri-Makdisi, 2008). Malgré leur hétérogénéité, les militants anarchistes – à travers différentes formes d'activisme politique et syndical, les activités contre-culturelles et éducatives, la presse – furent les véritables pionniers de la diffusion des idées et des pratiques politiques radicales de gauche, aussi bien parmi la classe ouvrière, principalement étrangère, mais aussi autochtone, que dans les milieux intellectuels et sur la scène politique égyptienne. « Leur impressionnant travail de propagande, d'activité politique et culturelle, d'agitation

publique et syndicale », nous rappelle Gorman, « réussit à avoir un impact plus large sur la société égyptienne » (Gorman, 2008 : § 2).

La participation des anarchistes italiens à la révolte d'Ahmad Urabi explique bien cette vision. En septembre 1882, un groupe d'anarchistes italiens dont faisaient partie Enrico Malatesta, Cesare Ceccarelli, Guglielmo Sbigoli, Ugo Icilio Parrini, Galileo Palla et d'autres, fut à l'initiative d'une tentative de soulèvement insurrectionnel. Mettant à profit le conflit entre les urabistes et les légalistes soutenus par l'armée britannique, mais aussi la vague de protestations spontanées et des occupations des terres par les paysans (Hafez Diyab, 2011), ce groupe voulait profiter du mouvement insurrectionnel pour proclamer une révolution sociale. Cependant, l'échec des insurgés anarchistes, mal organisés, marqua le début de la répression engagée par le consulat italien et les autorités égyptiennes, contraignant ainsi les militants à l'exil dans d'autres régions de la Méditerranée (Paonessa, 2017, 2020).

Sans être systématiques, les anarchistes italiens de la fin du XIX^e siècle multipliaient les attaques contre l'État égyptien, dont ils condamnaient la politique répressive et le système de surveillance, en même temps que son autoritarisme et ses abus de pouvoir. Bien que socialement très hétérogènes, les militants anarchistes faisaient partie des couches les moins aisées et les plus exploitées des communautés étrangères présentes en Égypte. Dans leur grande majorité, ils étaient ouvriers qualifiés d'usine, employés, artisans et commerçants ; un très petit nombre faisait partie des professions intellectuelles et de la petite bourgeoisie commerçante. Beaucoup d'entre eux étaient des exilés politiques sans occupation stable. Leurs discours, à la tonalité de plus en plus radicale, appelaient à la justice et à l'égalité sociale ou prônaient le changement, voire la destruction de l'ordre social et politique, que ce soit au niveau communautaire, local ou international. Notables urbains, couches moyennes urbaines et grands propriétaires fonciers, qui constituaient l'assise sociale du mouvement nationaliste du début du XX^e siècle, étaient la cible des attaques – aux tons également orientalistes et méprisants – des anarchistes. De même, ils considéraient la religion comme une des forces responsables de l'ignorance et de l'injustice subie par le peuple. À travers la création de groupes et cercles, l'organisation de manifestations publiques, ils incitèrent la classe laborieuse et les classes populaires à s'émanciper des églises mais aussi « des synagogues, des temples et des mosquées » (Paonessa, 2017). Pour ces raisons, les anarchistes et les groupes anticléricaux dont ils faisaient partie étaient constamment et étroitement surveillés par les autorités italiennes, égyptiennes et britanniques.

L'introduction dans le discours anarchiste de concepts révolutionnaires comme la lutte de classes, l'exploitation et le capitalisme, et la dénonciation des conditions sociales des classes ouvrières et populaires avaient bien évidemment inquiété les notables égyptiens et européens, les propriétaires fonciers ainsi que le capital financier étranger (Hernandez, Paonessa 2018). Dans le programme élaboré en 1909 *Pourquoi sommes-nous anarchistes : ce que nous voulons*, ils affirmaient :

l'engagement des anarchistes en faveur de l'abolition de la propriété privée et de l'État, de la propagation de l'idéal anarchiste de la promotion d'une instruction

rationnelle pour les deux sexes, [en faveur] de l'implication, individuelle et collective, dans toute agitation autour des questions morales, économiques et sociales, et l'active participation à toutes les luttes entre le capital et le travail⁸.

Il ne fait aucun doute que des facteurs tels que les privilèges systémiques que les Capitulations⁹, une culture anarchiste fortement eurocentrée, la langue et le lexique, un climat de méfiance réciproque lié à la situation coloniale, aussi bien que des préjugés racistes partagés avec la culture orientaliste de l'époque, empêcheront une réelle et radicale convergence des luttes à l'intérieur de la classe ouvrière d'Égypte. Cependant, même l'historiographie socialiste égyptienne a reconnu l'importance du mouvement anarchiste en Égypte (Sa'id, s.d. ; Abbas, 2016) dans la formation des premières organisations syndicales et dans la diffusion de certains types d'action militante (grèves, meetings, blocages).

Khuri-Makdisi a démontré que le mot *anarchisme* – *fawdawiyya* en arabe – apparaît dans le discours des journaux modernistes, notamment *al-Muqtataf* et *al-Hilal*, à la fin du XIX^e siècle (Khuri-Makdisi, 2013). Tout en développant d'autres thèmes comme le darwinisme, l'idée de progrès scientifique ou social, ces journaux avaient pour objectif de présenter aux lecteurs une synthèse des idéaux du socialisme et ses différents courants en tant que mouvement européen ou occidental, sans toutefois préciser leurs revendications et leurs activités politiques. Même si ces périodiques manifestaient une certaine sympathie pour les idées socialistes, ils présentaient le socialisme dans une perspective réformiste plutôt que révolutionnaire. « Le type de socialisme promu au début du XX^e siècle, écrit Khuri-Makdisi, était devenu familier et souhaitable, exprimant une vision de la société et du monde partagée par les contributeurs et les lecteurs de ces deux revues ». En ce sens, « l'engagement pour les idées socialistes était un aspect intrinsèque de la Nahda » (Khuri-Makdisi, 2013). Beaucoup d'auteurs ont remarqué que l'ouverture au socialisme correspondait à un intérêt croissant des nationalistes égyptiens pour les paysans et les ouvriers pour en faire des citoyens de la nation. Joel Beinin précise toutefois que, dans le vocabulaire et la pensée des historiens nationalistes des premières décennies du XX^e siècle, « paysans et ouvriers étaient considérés comme les prolongements loyaux des élites nationalistes libérales » (Beinin, 2008 : 170). Le but principal des nationalistes était en effet d'atteindre l'indépendance et de s'emparer du pouvoir tout en subordonnant les couches populaires à ces objectifs. Ainsi, à partir des premières décennies du XX^e siècle, les nationalistes se sont approprié certaines revendications sociales des anarchistes, des socialistes et ensuite des communistes, en les vidant de leur radicalité. Au lendemain de la révolution de 1919, un de ses premiers actes fut d'écraser la grève générale d'Alexandrie, organisée par la Confédération Générale du Travail en février-mars 1924 (Beinin, 2008). Simultanément, le premier mouvement communiste fut violemment réprimé par le

⁸ « Perché siamo anarchici - che cosa vogliamo », Cairo, 15 août 1909.

⁹ Au sens large, sous ce terme, on désigne l'ensemble des dispositions juridiques réglant le séjour des citoyens des États européens dans l'Empire ottoman. En pratique, les citoyens « capitulaires » dépendaient de la juridiction de leur consulat qui les soustrayait à la souveraineté locale en leur accordant le droit d'exterritorialité. Ils étaient notamment exemptés de l'impôt ottoman, de la conscription, des poursuites et des fouilles.

nouveau gouvernement libéral : beaucoup de militants ont été déférés devant les tribunaux et condamnés ; le Parti communiste fut interdit en 1925 ; le mouvement ouvrier fut épuré des influences de gauche (Botman, 1988).

Conclusion

Depuis toujours, les spécialistes du Moyen-Orient ont consacré de nombreux travaux à la période de la « renaissance » en Égypte et ailleurs. Pourtant, de notre point de vue, la portée de « changement » propre aux notions de réforme et de modernisme n’a toujours pas fait l’objet d’une attention particulière. À partir des cas exemplaires d’oulémas/soufis, des élites « modernes » et des anarchistes évoqués ici, nous nous sommes interrogés sur la compréhension de la « réforme » dans des contextes différents – souvent rivaux – à travers la mise en perspective de la variété des positions individuelles et collectives rassemblées sous l’étiquette de « tradition(s) » et « réformiste(s) » et de proposer un regard plus objectif sur un passé où parfois le mythe historiographique a supplanté la réalité. Dans le sillage du travail de G. Delanoue, nous avons démontré à quel point il est indispensable, notamment pour l’Égypte du XIX^e et du début du XX^e siècle, de donner une définition la plus exhaustive et la plus multi-dimensionnelle possible de la dialectique entre « continuités » et « ruptures » qui constitue, comme le dit Alain Roussillon, « la matière même et la principale grille de déchiffrement de toute visée historique possible » (Roussillon, 1995). Cependant, en nous démarquant d’une approche à notre avis basée sur l’étude des mentalités, qui a connu son essor ces dernières années parmi les scientifiques européens s’occupant de l’histoire du monde arabe, du soufisme et plus généralement d’Islam, nous avons soutenu la thèse selon laquelle l’existence des courants réformistes et modernistes ne saurait être expliquée en termes exclusivement théoriques ou purement sociaux/ politiques et économiques. Au contraire, un cadre analytique plus exhaustif doit nécessairement tenir compte de tous ces éléments concomitants et surtout penser les sujets et les groupes sociaux (intellectuels, élites, subalternes) en tant que catégories historiquement déterminées, existant dans des contextes historiques, économiques, politiques, sociaux et culturels particuliers.

Bibliographie

- ABBAS R. (2016), *Al-haraka al-ummaliya fi masr*, Le Caire, Al-majlis al-a’la li’l-thaqafa.
- ACCIAI E., DI PAOLA P. (2016), « Premessa. Emigrazione e anarchismo, dalla memoria alla storiografia », in G. BERTI, C. DE MARIA (dir.), *L’anarchismo italiano. Storia e storiografia*, Milano, Biblion, p. 293-300.
- AVON D. (2020), « Al-Azhar (XIX^e – XX^e siècles) : itinéraires de rijâl al-dîn (“hommes de religion”) », *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE)*, n° 127. En ligne, consulté le 25 décembre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/asr/3486>
- BEININ J. (2008), « Essor et déclin du paradigme marxiste/nationaliste de gauche dans le Moyen-Orient arabe », *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, n° 104, p. 169-188.

- BOOTH M., GORMAN A. (2014), *The Long 1890s in Egypt Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, Edinburg, Edinburg University Press.
- BOTMAN S. (1988), *The Rise of Egyptian Communism: 1939-1970*, Syracuse NY, Syracuse University Press.
- BOZARSLAN H. (2011), *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, p. 23-27.
- BRANCA P. (2007), « La Risâla delle otto parole dello shaykh al-Marsafî », in P. BRANCA (dir.), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, Milano, FrancoAngeli, p. 72-80.
- CAMPANINI M. (2017), *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.
- CARMINATI L. (2017), « Alexandria, 1898: Nodes, Networks, and Scales in Nineteenth-Century Egypt and the Mediterranean », *Comparative Studies in Society and History*, n° 59, vol. 1, p. 127-153.
- CHALCRAFT J. (2008), « Popular Protest, the Market and the State in Nineteenth and Early Twentieth Century Egypt », in S. CRONIN (dir.), *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa*, London, Routledge, p. 69-90.
- CHARIF M. (2006), « Réformisme musulman et islam politique : continuité ou rupture ? », in P.-J. LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, p. 517-532.
- CHIH R. (2000), *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Sindbad.
- CHIH R. (2004), « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives des Sciences des Religions*, vol. 125, p. 79-98.
- CHIH R., MAYEUR-JAOUEN C. (2002), « Le cheikh Sha'râwî et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran », in C. MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saint et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 189-209.
- COLE J. (1993), *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*, New Jersey, Princeton University Press.
- CORM G. (2015), *Pensée et politique dans le monde arabe*, Paris, La Découverte.
- CRECELIOUS D. (1972), « Nonideological Responses of Egyptian Ulama to Modernization », in N. R. KEDDIE (dir.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, p. 167-210.
- DE JONG F. (1978), *Turuq and turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden, Brill.
- DE JONG F. (1983), « Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970) », in G. WARBURG, U. M. KUPFERSCHMIDT (dir.), *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and the Sudan in 20th Century*, New York, Praeger, p. 183-212.
- DE JONG F. (1984), « The Sufi Orders in Egypt During the 'Urâbî Insurrection and the British Occupation (1882-1914): Some Societal Factors Generating Aloofness, Support, and Opposition », *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. XXI, p. 131-139.
- DE JONG F. (1999), « Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970): A Preliminary Survey », in F. DE JONG, B. RADTKE, *Islamic Mysticism Contested*, Leiden, Brill, p. 310-324.
- DELANOUE G. (1992), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, Le Caire, IFAO.

- DE MARIA C. (2016), « Premessa. Metodo biografico e scansioni generazionali nello studio del socialismo anarchico italiano », in G. BERTI, C. DE MARIA, *L'anarchismo italiano. Storia e storiografia*, Milano, Biblion, p. 91-108.
- DUPONT A.-L. (2009), « Nahda, la renaissance arabe », *Manière de voir. Le Monde diplomatique*. En ligne, consulté le 02 octobre 2020. URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/106/DUPONT/17685>
- GENSIK I. F. (2014), *Islamic Reform and Conservatism*, London, I.B. Tauris.
- GONZALES-QUIJANO Y. (2007), « La Renaissance arabe au XIX^e siècle : médiums, médiations, médiateurs », in B. HALLAQ, H. TOELLE (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome 1 : 1800-1945*, Paris, Sindbad-Actes Sud, p. 71-113.
- GORMAN A. (2008), « Socialisme en Égypte avant la Première Guerre mondiale : la contribution des anarchistes », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. En ligne, consulté le 02 octobre 2018. URL : <https://journals.openedition.org/chrhc/1241>
- GRAMSCI A. (2012), *Quaderni dal carcere. Vol. 5. Il Risorgimento*, Roma, Editori Riuniti.
- HAFEZ DIYAB M. (2011), *lintifadat umm thawrat fi tarikh masr al-hadith*, Le Caire, Dar al-Shuruq.
- HERNANDEZ G., PAONESSA C. (2018), « Caught between Internationalism, Transnationalism and Immigration: A Brief Account of the History of Anarchism in Egypt until 1945 », *Anarchist Studies*, vol. 26, n° 1, p. 29-54.
- HIBOU B. (2009), « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*. En ligne, consulté le 02 octobre 2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2009-5-page-14.htm>
- ILBERT R. (1996), *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, Le Caire, IFAO.
- KHURI-MAKDISI I. (2008), « Intellectuels, militants et travailleurs : la construction de la gauche en Égypte, 1870-1914 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. En ligne, consulté le 02 octobre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/chrhc/504>
- KHURI-MAKDISI I. (2013), *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley, University of California Press, p. 35-60.
- LAURENS H. (1995), « Élités et réforme dans l'Égypte du XIX^e siècle », in A. ROUSSILLON (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, p. 91-102.
- LUIZARD P.-J. (1995), « Al-Azhar, Institution sunnite réformée », in A. ROUSSILLON (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, p. 520-529.
- LUIZARD P.-J. (2006), *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte.
- MELČÁK M. (2010), « The Development of Dīwān al-awqāf in Egypt in the 19th Century: Regulations of 1837 and 1851 », *Archiv orientální*, n° 78, p. 1-34.
- MESTYAN A. (2017), *The Ideology and Culture of Power in Late Ottoman Egypt*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- PAKDAMAN H. (1969), *Djamal-ed-Din Assad Abadi, dit Afghani*, Paris, Maisonneuve et Larose.

- PAONESSA C. (2017), « Anarchismo e colonialismo: breve storia degli anarchici italiani in Egitto (1860-1914) », *Studi Storici*, n° 2, p. 401-428.
- PAONESSA C. (2020), *La trasmissione della tradizione nell'«epoca della modernità»*. *Lo shaykh Muhammad Amin al-Kurdi e la Naqshbandiyya in Egitto a cavallo tra XIX e XX secolo*, Roma, Aracne.
- PAONESSA C. (2020), « Sicurezza di stato, "italianità" e politica coloniale. Le pratiche dei consolati pre e post-unitari nel controllo e repressione dei migranti e degli esuli in Egitto (1868-1925) », in M. AGLIETTI, M. GRENET, F. JESNÉ (dir.), *Consoli e consolati italiani dagli Stati preunitari al Fascismo (1802-1945)*, Roma, École Française de Rome, p. 268-275.
- REID D. M. (1998), « The Urabi Revolution and the British Conquest, 1879-1882 », in M. D. DAILY (dir.), *Modern Egypt, from 1517 to the End of Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 217-238.
- ROUSSILLON A. (1995), « Introduction. La modernité disputée : réforme sociale et politique en Égypte » in A. ROUSSILLON (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ. En ligne, consulté le 02 octobre 2018. URL : <https://books.openedition.org/cedej/1396?lang=fr>
- SABASEVICIUTE G. (2011), « Re-creating the Past: The Manipulation of the Notion of Rupture in Egyptian Revolutions », *La Révolution française*. En ligne, consulté le 02 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/348>
- SA'ID R. (s.d.), *Tārīkh al-haraka al-shuyū'iyya al-masriyya min 1900 ila 1940*, Le Caire, Sharaka al-amallī'l-tabā'at.
- SOLER R. (2015), « Transmission et pratique de l'adab soufi dans la Ḥāfīziyya Ḥalwātiyya, confrérie soufie de Moyenne-Égypte (XIX^e-XX^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 170, p. 209-227.
- TOLEDANO E. T. (1998), « Social and Economic Change in the "Long Nineteenth Century" », in M. D. DAILY (dir.), *Modern Egypt, from 1517 to the End of Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ZEGHAL M. (2006), « Les réformes de l'université d'al-Azhar en Égypte : une entreprise de sécularisation ? », in P.-L. LUIZARD, *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte.