

SE COMPRENDRE

ISSN 0243-2460

N° 13/03 - Mars 2013

Réflexions sur l'actualité

Religioscope, comme son nom l'indique est un site internet consacré à l'observation de l'actualité religieuse. Avec leur autorisation, nous présentons ici trois articles qui apportent des éclairages originaux sur des réalités que les médias ont tendance à trop simplifier. On peut très légitimement tenir des opinions différentes de celles qui s'expriment dans ces lignes. L'important est sans doute de prendre le temps d'y réfléchir et de découvrir un monde musulman plus complexe, plus foisonnant d'idées, de développements, de contradictions même que nous n'avons l'habitude de le voir. Les références au site Religioscope sont données à chaque fois.

Voir en fin de numéro le bulletin de commande du CD-ROM contenant tous les numéros de Se Comprendre parus de 1956 à 2012.

1

FRANCE:

CES MUSULMANES QUI ADOPTENT LE VOILE INTEGRAL UN LIVRE DE MARYAM BORGHEE SUR LE NIQAB

Jean-François Mayer - Institut Religioscope

24 Aug 2012 : En 2010, une loi interdisant le port du voile intégral dans l'espace public a été adoptée en France. Elle est entrée en vigueur en 2011. Depuis, plusieurs affaires ont été relatées par les médias et quelque 300 femmes auraient été verbalisées en un an. Un livre nouvellement paru permet de comprendre les démarches et motivations de celles qui font ce choix. La présentation de l'ouvrage est suivie d'un bref entretien avec son auteur. Maryam Borghée, *Voile intégral en France - sociologie d'un paradoxe*, Paris, Michalon, 2012, 254 p. (préface de Michel Wiewiorka). http://religion.info/french/articles/article_580.shtml

Chercheuse en sciences sociales, Maryam Borghée, qui prépare actuellement une thèse, ne porte pas de voile, mais ne cache pas non plus son désaccord avec la loi française. Son livre le dit, dans une sévère conclusion, qui ne se prive pas d'épingler les stéréotypes et présupposés derrière la démarche de la Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national (2009-2010).

Voile intégral en France: sociologie d'un paradoxe n'est pourtant pas un ouvrage de type engagé et militant, mais une étude sérieuse, attentive, documentée, avec la distance nécessaire par rapport à son objet, et surtout la volonté de comprendre sans poser des interprétations toutes faites. En bonne démarche de recherche, Maryam Borghée est d'abord allée à la rencontre du milieu qu'elle se

proposait d'étudier. Elle a écouté, observé, puis analysé, en ne se limitant pas à rapporter les récits de vie entendus, mais en les replaçant dans leur contexte. Outre une solide documentation sur le thème, cet ouvrage contient le fruit de rencontres avec 65 à 70 femmes "portant le niqâb occasionnellement ou quotidiennement", dont "33 ont contribué, de façon significative" à l'élaboration de l'étude à travers des entretiens semi-directifs (p. 34). Les ressources de forums Internet ont également été mises à contribution.

Maryam Borghée parle de voile intégral ou "voile total", "à la fois un vêtement religieux et identitaire, un mode de vie et un idéal personnel" (p. 29). En revanche, la plupart du temps, pas politique, car ses adeptes aspirent souvent à se tenir à l'écart.

L'auteur commence par rappeler les fondements religieux de l'adoption du voile intégral: alors que les autorités religieuses musulmanes prônent généralement le caractère obligatoire du foulard (hijâb), il n'existe aucun consensus sur le voile intégral masquant le visage. Nous découvrons les arguments religieux utilisés pour soutenir cette pratique (pp. 49-56); parmi ses partisans se trouvent, entre autres, des oulémas saoudiens à l'influence transnationale.

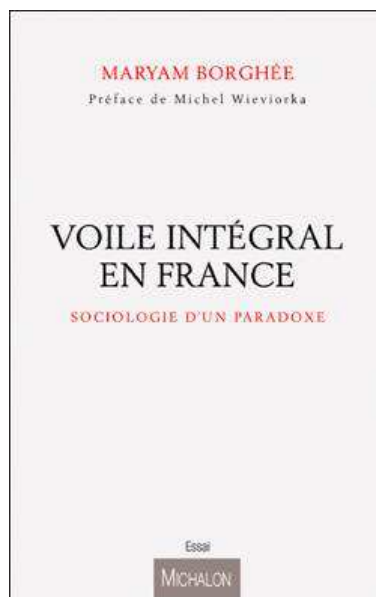
Notons au passage que le terme de burqa, bien que fréquemment utilisé par référence à des images de femmes afghanes, n'est pas adéquat pour le contexte français: les femmes portant le voile intégral adoptent soit le niqâb, soit le sitâr, ce qui renvoie aux modèles des pays du Golfe. Les femmes interrogées par Maryam Borghée les utilisent comme des synonymes, bien qu'ils soient légèrement différents:

"Le niqâb est un morceau de tissu de couleur sombre qui recouvre l'ensemble du faciès à l'exception des yeux tandis que le sitâr, lui, ne laisse pas d'ouverture pour les yeux et se porte généralement avec des gants. Ils sont faits d'un morceau de tissu fin, rectangulaire, qui s'attache autour de la tête et se combine avec une 'abâya (robe à manches longues) ou un ijlbâb (longue pèlerine constituée d'une seule pièce unique ou d'une cape accompagnée d'une jupe longue)." (p. 33)

Le livre de Maryam Borghée apporte des éclairages bienvenus sur plusieurs points, à commencer par les canaux de propagation du voile intégral. Spontanément, et à juste titre, le premier acteur qui vient à l'esprit est le salafisme: "Le clergé salafiste saoudien, doté d'un appareil idéologique et financier de plus en plus solide en Europe, soutient l'idée que le port du niqâb est une prescription religieuse obligatoire." (p. 57) Mais un autre vecteur de diffusion, moins souvent mentionné, est mis en évidence: le Jamâ'at Tablîgh, mouvement missionnaire originaire du sous-continent indien. "Le Tablîgh est présent dans les quartiers populaires et les mosquées où il mène un prosélytisme plus ou moins organisé." (pp. 59-60)

La recherche présentée dans ce livre révèle cependant que les porteuses de niqâb sont loin de toutes se trouver dans la mouvance du salafisme ou du Tablîgh. Maryam Borghée nous révèle l'existence d'un niqâb de "bricolage" islamique, qui peut certes passer par la fréquentation de groupes salafis ou du Tablîgh à certaines étapes, mais sans affiliation durable à ceux-ci. L'une de ses interlocutrices affirme ainsi n'appartenir à aucun groupe et explique: "Je prends plutôt le bien là où il se trouve, inch'Allah! Tablîgh pour lada'wa ["invitation à l'islam", prédication], salafi pour la pratique de la Sunna [tradition du Prophète], ikhwan [Frères musulmans] pour leur engagement, soufi pour leur spiritualité et même chi'â pour l'amour qu'ils portent à la famille du Prophète." (p. 63) Maryam Borghée nous révèle ici un type d'attitude probablement de plus en plus répandu, même si l'on ne s'attendait pas vraiment à l'inclusion du niqâb dans ces recompositions individualisées. À cet égard, le rôle d'Internet n'est pas négligeable: évoquant des Françaises converties, elle explique: "elles sélectionnent sur Internet des 'biens de salut' islamiques de sensibilités doctrinales diverses." (p. 67)

Nous découvrons aussi une "pratique versatile" du niqâb: certaines le portent toujours, d'autres pour certaines circonstances ou occasionnellement, d'autres encore le retirent temporairement pour rendre visite à leur famille — sans parler des "aller-retour" de celles qui l'adoptent, l'abandonnent, le prennent à nouveau, ou d'interlocutrices qui renoncent au niqâb après quelque temps, parfois pour passer au simple voile, parfois pour ne porter plus aucun voile (pp. 73-74). Le milieu des porteuses de niqâb apparaît ainsi comme beaucoup plus fluide qu'on ne l'aurait pensé — ce qui va sans doute



aussi de paire non seulement avec des circonstances d'itinéraires individuels, mais aussi avec le "bricolage" individuel évoqué plus haut.

Un chapitre est consacré aux converties: pour celles-ci, qui cherchent à bien pratiquer l'islam, mais se trouvent aussi confrontées à un mélange d'admiration et de méfiance et peuvent développer un "sentiment d'insuffisance" (p. 81), le niqâb permet d'affirmer de façon éclatante leur islamité, ce qui leur donne d'être perçues comme "dévotées érudites" par certains, mais comme "hautaines" par d'autres. Il peut même y avoir ce que l'auteur qualifie joliment de "rivalités pieuses", une "surenchère des preuves de sa piété" entre porteuses de niqâb (pp. 178-181)

Affirmation pas seulement par rapport aux musulmans, note Maryam Borghée, mais également face aux réactions "d'une famille et d'une société sceptiques, voire moqueuses face à leur conversion. Le niqâb est donc l'ultime réponse donnée à un entourage peu crédule pour réaffirmer publiquement sa nouvelle identité." (p. 85) Cependant, converties ou "réislamisées", une majorité des femmes rencontrées "déclare vouloir — et devoir — cacher leur voile intégral à leur famille car il leur est très pénible d'affronter leur jugement réprobateur" (pp. 154-155).

De façon générale, il faut dire qu'il n'est pas facile de porter le niqâb, surtout pour une femme se déplaçant seule dans la rue, non accompagnée de son mari, car les réactions négatives envers l'islam culminent face à ce choix vestimentaire.

Maryam Borghée a prêté attention à l'arrière-plan social et à la biographie de ses interlocutrices. Nombre d'entre elles ont connu une histoire personnelle et familiale difficile, parfois très dure. Il est difficile de ne pas voir dans le niqâb un refuge contre l'anomie et l'expression d'une recherche de "repères jugés fiables et pérennes, à travers un mariage, un habitat, une tenue vestimentaire 'fixe', une conduite codifiée, un quotidien régulé par des normes figées" (p. 124).

"Renouveau symbolique", le port du niqâb a alors "pour but d'induire une renaissance globale, sur le plan des valeurs religieuses et individuelles" (p. 186). Comme aboutissement de certains itinéraires chaotiques, il peut être perçu comme un moyen d'expiation ses mauvaises actions tout en se redonnant le cadre qui manquait. Porter le voile intégral débouche en tout cas sur un sentiment de fierté, "il symbolise un anoblissement qui vient couronner publiquement un statut nouveau" (p. 196). Il y a une fascination du niqâb, véritable image inversée de la perception de celui-ci en Occident: Maryam Borghée a rencontré des femmes qui n'osent pas faire le pas, mais rêvent de porter le niqâb et l'essaient dans leur chambre, devant leur miroir... (p. 197)

Le lecteur découvre avec intérêt les portraits et confidences des porteuses de niqâb, que Maryam Borghée partage avec respect et sensibilité, mais sans renoncer pour autant à l'analyse. Elles semblent s'inscrire dans un "islam mondialisé", ce qui est notamment mis en évidence par ces choix matrimoniaux avec des conjoints appartenant souvent à un autre groupe ethnique ou national.

Au-delà des débats, ce travail de terrain et de réflexion — qui est une "première" dans son genre, comme le souligne l'éditeur — apporte un dossier bienvenu et documenté pour approcher la réalité de ce voile intégral controversé, qui semble bien plus rarement lié à un projet politique qu'on ne l'imagine dans le grand public.



Entretien avec Maryam Borghée

Religioscope - Avez-vous rencontré durant cette enquête des difficultés particulières, dans un milieu sur lequel existent beaucoup de préjugés? La lecture de votre livre laisse l'impression que vos interlocutrices sont plutôt enclines à s'expliquer.

Maryam Borghée - Avant de les approcher en tête à tête, je les ai patiemment observées et écoutées, à la mosquée et lors d'événements festifs qu'elles organisent. Il fallait créer un lien simple, par ma présence. Pas forcément un lien de confiance: la confiance est autre chose, je l'ai cultivée avec quelques-unes seulement. Une spontanéité dans le verbe m'a permis d'atténuer les résistances. Par la suite, j'ai pu les interroger sur leur histoire propre, le sens qu'elles attribuent au niqâb, leur rapport à la société et à la famille. J'ai vraiment commencé en toute simplicité, grâce à un échange humain et

respectueux. Progressivement, mon statut a pris à leurs yeux une tournure "académique" pendant l'organisation d'entretiens semi-directifs.

Religioscope - Un élément qui frappe, dans votre livre, est que la décision d'adopter le niqâb ne semble pas liée, dans la plupart des cas, à la pression d'un milieu social, mais relève d'une démarche de type très individuel, d'ailleurs avec des fluctuations: adoption du niqâb, abandon du niqâb... Doit-on donc lire cette utilisation du foulard intégral dans la perspective d'un individualisme religieux? Comment s'articule-t-elle par rapport à des groupes musulmans?



Maryam Borghée (© 2012 Religioscope - JF Mayer).

Marvam Borghée - Dans le contexte d'une démocratie laïque, au sein d'une société hyper sécularisée, il n'est pas plausible de défendre encore longtemps le présupposé d'un endoctrinement extraordinaire et violent sur ces citoyennes. Ces Françaises sont naturellement soumises à une forme de pression sociale qui dicte chaque tendance. Comme l'ensemble des hommes et des femmes de tous les milieux (religieux ou non). Leur choix, vécu comme libre, s'impose au carrefour de leur volonté, d'une part, et de leur capacité d'action conditionnée par les exigences socio-économique et politique, d'autre part.

Les motifs sous-jacents de leurs démarches sont hybrides, ils surviennent d'une combinaison de facteurs objectifs liés à leur environnement culturel et matériel.

Religioscope - Comment le voile intégral apparaît-il dans l'espace français? Empiriquement, l'impression est qu'il n'y avait guère de voiles intégraux dans les années 1970, en France. L'apparition du voile intégral est-elle directement liée à l'apparition de prédicateurs et de groupes salafistes? A quel moment commence-t-on à voir le voile intégral se répandre en France?

Maryam Borghée - Il y a une vingtaine d'années, c'est avec l'implantation du mouvement Tabligh, qu'une dizaine de niqâb sont apparus en banlieue. Aussi le développement du salafisme exerce une influence diffuse mais décisive sur la teneur des pratiques religieuses. En termes de reconstructions dynamiques et de subjectivation, il s'agit de "nouveaux mouvements religieux", bien que leurs fondements dogmatiques et rituels s'inscrivent dans une tradition historique séculaire. D'ailleurs, une niqabiste sur deux n'a pas d'appartenance idéologique précise et fréquente ces cercles en dilettante. Le phénomène d'une religiosité composite aux accents autonomes est une des caractéristiques typiques des modernités.

Religioscope - Les témoignages des femmes que vous avez interrogées manifestent le désir d'un islam posé dans un cadre clair et l'expression d'une islamité totale à travers le port du niqâb, mais le lecteur est parfois tenté, en lisant les propos que vous avez cités, de se dire qu'il y a une part de "romantisme du niqâb".

Maryam Borghée - Parfaitement. Il se dégage une dimension "charnelle" dans leur rapport à ce tissu qu'elles imaginent être la quintessence de la beauté, et surtout le symbole sacré d'une féminité. Généralement, les niqabistes associent leur pratique religieuse à la vie conjugale dont elles attendent absolument tout. La formation d'un couple, l'établissement d'un foyer et la fondation d'une famille. Ces jeunes femmes ont un idéal très travaillé et imagé de la figure masculine, c'est pourquoi qu'il arrive que certaines divorcent jusqu'à trois fois. Le mariage n'est pas l'équivalent de l'union dans la religiosité chrétienne où il est encore une institution.

Oui, on peut parler de "romantisme du niqâb", car une de ses fonctions manifestes consiste à plaire en rivalisant ostensiblement sur le plan des vertus. La piété comme arme de séduction au sein d'une interaction codifiée : ces messieurs vont signifier leur sérieux en adoptant un regard chaste, une barbe et un qamis; tandis que ces dames vont littéralement se lover dans une droiture symbolique.



LIVRE: LA DIVERSITE DES SOCIETES MUSULMANES

Patrick Haenni - Institut Religioscope

29 Nov 2011 : *Passée l'euphorie consensualiste des soulèvements populaires arabes de ce début d'année, les situations postrévolutionnaires ont rapidement rappelé que, en dépit de l'irruption politique d'une nouvelle génération Facebook, refusant les prêtres-à-penser idéologiques et contournant à peu près l'ensemble des acteurs politiques existants, de la Tunisie à l'Égypte, et en attendant la Libye, la Syrie et le Yémen, ce sont toujours bien les islamistes qui mènent le bal et caracolent en tête des sondages et élections.*
 Wendy Kristianasen, *Voyages au coeur de la planète islam: diversité des sociétés musulmanes*, Editions du Cygne, Paris, 2011. http://religion.info/french/articles/article_556.shtml

Le livre de Wendy Kristianasen, *Voyages au coeur de la planète islam*, arrive à point nommé: reprenant en sections thématiques ses articles écrits sur la question de l'islam et de l'islamisme dans le monde musulman, avec une focale principale sur le monde arabe et quelques ouvertures sur l'Inde, l'Indonésie et l'Iran, il retrace près de 20 ans d'évolution de l'islamisme et des pratiques liées à l'islam. En creux, le livre met aussi en perspective la question d'une modernité musulmane, transitant par le référent religieux tout en faisant la part belle aux différents répertoires culturels et politiques dominants sur la scène internationale (la démocratie, les droits des femmes).

C'est d'abord - et avant tout - l'islamisme que Wendy Kristianasen interroge. Une thèse majeure traverse son ouvrage: l'islamisme, en interagissant avec la sphère politique, est dans une rationalité pragmatique. Il s'adapte, revisite les anciens dogmes et, une partie de ses composantes évolue lentement vers l'intégration du référentiel démocratique.

Ainsi, Wendy Kristianasen montre la progressive intégration de l'idée de politique partisane par le Hamas palestinien. Loin d'être un pur coup tactique, ce revirement est le fruit aussi de l'arrivée d'une nouvelle génération politique plus pragmatique qui voit que l'Autorité palestinienne est devenue une réalité incontournable avec laquelle il faut composer. En effet, dès 1994, le Hamas est placé devant le dilemme de savoir s'il reste purement dans la lutte armée ou travailler dans le cadre de l'Autorité palestinienne. Cette nouvelle élite va pousser le Hamas vers la seconde voie. Elle est prête à dialoguer avec le Fatah, prête à jouer l'insertion au sein de l'Autorité palestinienne, accepte la notion de parti et sort d'une orientation maximaliste de la résistance en prenant en compte de manière croissante l'opinion publique dans la mise en œuvre de sa stratégie de jihad.

De la même veine, l'expérience de l'islamisme turc, désormais modèle de référence pour la majorité des mouvements islamistes engagés dans le printemps arabe, est restituée dans sa dimension historique. L'islamisme turc, longtemps engagé dans un bras de fer sans issue avec le pouvoir et l'armée arrive à se dégager progressivement de cette orientation confrontationnelle avec l'arrivée d'un nouveau leadership, incarné par des personnalités telles que Abdullah Gül et Recep Tayyip Erdogan.

Dès 1994, l'ancêtre de l'AKP, le Refah, se tourne vers les classes moyennes en édulcorant ses slogans les plus radicaux. Wendy Kristianasen montre d'abord comment l'islamisme turc a progressivement intégré le fait national, puis a su composer avec l'héritage politique lourd du kémalisme, à savoir la laïcité, qu'il accepte dans le principe tout en tentant de le redéfinir de manière plus ouverte. Pour l'auteur, cela correspond à une mise à distance des concepts d'autorité sacrée et de salut, d'abandon de la sphère du sacré pour entrer dans celle de la politique. C'est dans ce sens-là qu'il faut comprendre le rejet de l'épithète islamiste par les leaders de l'AKP, qui préfèrent l'appellation plus générique - et mondaine - de «conservateurs de droite».

Mais de manière beaucoup plus intéressante, le livre montre que l'essor de l'islamisme en Turquie ne répond pas exclusivement à une logique religieuse ou identitaire, mais s'inscrit plutôt comme l'expression politique d'une dynamique de fond: la montée en puissance d'un petit capitalisme anatolien contestant la mainmise sur l'économie exercée par les élites d'Istanbul et d'Ankara.



Les succès de l'islamisme turc correspondraient à un certain régionalisme où l'on verrait le Refah d'abord - puis l'AKP - prendre la place de l'ANAP de Turgut Ozal comme principal canal d'expression politique pour les Anatoliens, le défi de l'islamisme étant moins alors d'ordre idéologique (trouver un point d'équilibre entre religion et modernité) que social, à savoir intégrer sans conflit les ambitions économiques de ces nouveaux «Tigres anatoliens» avec celles des élites d'Istanbul.

Pour le reste, rappelle l'auteur, les divergences se font à la marge. En effet, les deux grandes organisations représentant ces deux élites, le TUSIAD pour les élites laïcs d'Istanbul et le MUSIAD regroupant la bourgeoisie d'affaires anatolienne partagent le même horizon stratégique: économie de marché, intégration à l'Europe, gouvernement stable, Turquie occidentalisée.

En Égypte aussi, les Frères musulmans se sont imposés comme la principale (voire la seule) force idéologique suite à l'effondrement du nationalisme arabe. Mais en Égypte aussi, les mythes fondateurs de l'islamisme (l'idéal d'une société islamique unie) ou les normes défendues à l'origine (notamment à propos des femmes) évoluent: tout d'abord, le rêve d'une internationale islamiste préfigurant la reconstitution de l'unité originelle des musulmans telle qu'incarnée par le passé par le califat ne parvient pas à se développer. Au contraire, le fait national s'impose à l'idéal d'unité transnationale.

De même, les systèmes de valeurs changent. Ainsi, on note des changements dans la vision de la femme. Les Frères acceptent maintenant que les femmes apparaissent en public, leur permettent l'adhésion aux syndicats (mais il faut noter aussi, ajoutons-nous, que, pour les affaires internes à l'organisation, les femmes n'ont pas, à ce jour, le droit de vote).

Dans le même temps, il serait erroné de mettre les islamistes dans le camp de la tradition ou du fondamentalisme face à des dirigeants autocrates, mais laïcisant. Le livre rappelle ainsi que le Fatah a beaucoup fait en Palestine en matière de conservatisme, introduisant l'islam dans le droit pénal ou instaurant une législation extrêmement laxiste sur les questions de crimes d'honneur. Le constat a valeur de généralité: les régimes, soit pour contrer les islamistes, soit parce qu'ils sont travaillés eux-mêmes par le même conservatisme religieux qui anime leurs opposants islamistes, a pu par endroits être un agent particulièrement actif de réaffirmation de la norme religieuse dans l'espace public.

Mais ce que Wendy Kristianasen relève avant tout, c'est que l'islamisme des Frères musulmans en Égypte a adopté et maintenant une ligne constante, privilégiant la réforme à la révolution, ce qui lui permet certes de se distinguer des mouvements jihadistes. Ceci dit, ajouterons-nous rétrospectivement, cela le met aussi singulièrement en porte-à-faux actuellement dans le contexte du printemps arabe, révolutionnaire par excellence.

Ces mutations, Wendy Kristianasen les situe avant tout dans une perspective générationnelle: elles seraient le fruit de l'émergence d'une nouvelle génération de quadras qui se réclame de la modernité et de la démocratie et qui souhaite atteindre une audience plus large que le vivier Frères musulmans traditionnel.

Où qu'il en soit, on relève, en bout de course de ce panorama extrêmement éclairant sur la réaffirmation de l'islam et l'évolution de l'islamisme dans le monde musulman aujourd'hui, ce constat: partout, les références à l'islam prennent plus de place. Mais l'islamisation - terme que nous utilisons par commodité, il n'est pas utilisé dans ce livre - loin d'être opposée, accompagne - voire soutient - les dynamiques de modernisation et de globalisation des sociétés musulmanes. Ainsi, la longue section consacrée aux «voix féminines» montre bien que les avancées obtenues sur le front des droits des femmes l'ont été non pas par les forces séculières face aux tendances islamistes, mais par les femmes, parfois laïques, mais aussi souvent islamistes, contre des systèmes politiques et sociaux qui se sont constitués sans elles. Ce sont bien les femmes qui conquièrent leurs droits, parfois face à des États compréhensifs comme au Maroc, ou dans des contextes institutionnels beaucoup plus difficiles.

Le livre de Wendy Kristianasen tombe dans l'effervescence révolutionnaire comme un repère extrêmement utile permettant de mieux situer l'évolution longue des forces qui sont en train de devenir les nouvelles élites politiques comme de mieux comprendre les logiques du redéploiement religieux contemporain sur lequel - entre autres - s'adosse leur légitimité.

On peut seulement regretter que le livre n'ait pas relevé que ces nombreuses avancées sont maintenant redoublées d'expériences régressives comme la gestion du pouvoir par le Hamas depuis sa victoire aux élections de 2006, ou encore la dynamique de l'islam politique égyptien (Frères

musulmans et salafistes) dont les discours contribuent directement aujourd'hui à renforcer les dynamiques de polarisation qui servent tout aussi directement à renforcer l'interventionnisme en politique des forces armées. Par ailleurs, et c'est lié, une mise en perspective plus précise du printemps arabe grâce à ces recherches aurait été précieuse.



3

ÉGYPTE: POURQUOI LE PENSEUR PROTESTANT EGYPTIEN RAFIK HABIB CROIT-IL A L'ISLAMISME?

Patrick Haenni - Institut Religioscope

27 Jun 2011 :Le 18 mai 2011, le nouveau parti politique des Frères musulmans, le Parti de la Justice et de la Liberté, a désigné son second vice-président. À la surprise de beaucoup, c'est Rafik Habib, un intellectuel copte protestant, qui a été nommé à ce poste. L'article ci-dessous se trouve à http://religion.info/french/articles/article_536.shtml

Compagnon de route de longue date des Frères, conseiller, voire «théoricien» de ces derniers, engagé dans leurs diverses expressions politiques. Rafik Habib était membre du parti al-Wasat, un parti à référence musulmane formé en 1996 par un groupe de Frères musulmans et légalisé 15 ans plus tard. Il joua un rôle déterminant dans la rédaction du programme politique des Frères en 2007 où il se distingue par son conservatisme, notamment en proposant que le processus législatif soit placé sous la supervision d'un haut conseil d'ulémas, une proposition qui suscita l'ire des libéraux, mais aussi les critiques d'une bonne partie des Frères. Cette nomination consacre un cheminement de long terme auprès de l'islam politique égyptien, redoublé d'une influence croissante sur leur vision politique.

La relation entre Rafik Habib et le *leadership* les Frères n'est donc pas qu'instrumentale. Sa nomination à la direction politique du parti n'est pas mue par le seul besoin pour les Frères de trouver le copte de service et donner à faible coût des gages de citoyenneté. Elle est bien l'expression d'une vision partagée.



Rafik Habib en discussion avec l'ancien guide suprême des Frères musulmans, Mohamed Mehdi Akef (illustration reprise avec l'aimable autorisation de [Ikhwanweb](http://Ikhwanweb.com), © 2011 Ikhwanweb).

Pour comprendre les ressorts profonds de la nomination de Habib, il faut donc se pencher sur le fond de sa pensée. Il avait donné, en octobre 2010, un long entretien à l'Institut Religioscope, singulièrement éclairant sur le cheminement intellectuel et les ressorts de l'engagement politique et religieux d'un intellectuel copte pro-islamiste au positionnement pas si paradoxal que cela.

La réflexion de Rafik Habib porte avant tout sur le devenir de l'État postcolonial et la sortie de l'autoritarisme dans la région. Cette sortie est par ailleurs indissociable d'une prise en compte du facteur religieux et identitaire. L'argumentaire est le suivant: le monde arabe a besoin d'une modernité politique endogène. Pour ce faire, il faut mettre en adéquation les régimes politiques et les valeurs

centrales des sociétés de la région où domine le religieux.

D'un point de vue politique, il faut alors soutenir les mouvements qui portent en eux ce projet d'ajustement entre la dynamique de l'État et la culture des sociétés qu'ils régulent. Il en va de la légitimité de l'État, mais aussi du salut des chrétiens d'Orient.

C'est sur cette base que Rafik Habib soutient les Frères musulmans: ceux-ci ont, selon lui, le triple avantage d'être dans l'identitaire et la modération, tout en jouissant d'une formidable capacité de mobilisation dans l'ensemble des pays de la région. Ils portent donc en eux la possibilité de réconciliation entre la construction de l'État moderne et les sociétés qu'il encadre, et donc de résoudre le problème lancinant de la légitimité de l'État postcolonial, qui, trop centralisateur et laïcisant, s'est coupé de ses populations.

Réponse à la question de la légitimité de l'État moderne, l'islamisme modéré des Frères est par ailleurs le meilleur gage de protection des chrétiens d'Orient, car en tant que mouvement de renaissance d'inspiration religieuse, il est le rempart par excellence contre la grande menace qui plane sur les chrétiens d'Orient et d'ailleurs: non pas l'islamisation de la région, mais la sécularisation-occidentalisation du monde.

Au-delà l'illégitimité originelle de l'État postcolonial ... le salut par la reconquista identitaire

Habib est culturaliste: il part du postulat que les systèmes politiques doivent refléter les valeurs dominantes des sociétés qu'ils régulent. Plus le système politique se fonde sur les valeurs de la société, plus il est légitime. Et plus il est légitime, moins il est obligé de fonder son pouvoir sur la coercition. Or l'erreur de l'État moderne postcolonial a été de vouloir construire une modernité politique en dissonance par rapport aux valeurs sociales dominantes. En conséquence, l'État postcolonial souffrait dès le départ d'une illégitimité originelle mal compensée par une logique autoritaire qui ne faisait qu'amplifier cette légitimité absente.

Du coup, pour sortir des impasses des États modernisateurs et autoritaires, Il faut donc mettre les fondements de l'État en conformité avec les valeurs centrales des sociétés, qui sont conservatrices et dominées par la religion. C'est-à-dire, en règle majoritaire, par l'islam. C'est pour cela qu'il croit dans l'islamisme. Car, plus que tout autre mouvement, l'islamisme *«incarne l'identité de la société égyptienne et des peuples arabes et islamiques et est porteur d'un projet de revivification de l'identité civilisationnelle sous forme d'un projet social, politique, et culturel complet»*.

Reste à trouver une expression acceptable de l'islamisme, qui soit un minimum ouverte aux composantes non musulmanes de la société. Or, depuis la seconde moitié des années 1980, remarque Habib, le discours de l'islam politique se met au diapason de son époque. Sous les auspices du guide suprême de l'époque, Omar al-Tilmissani, puis de l'influence intellectuelle de compagnons de route des Frères comme Tariq al-Bishri, Mohamed Salim al-Awa, Mohamed 'Emara, Youssef al-Qaradawi ou Fahmi Huwaidi, le discours des Frères a réalisé des progrès substantiels dans des questions comme les minorités, les femmes ou la citoyenneté. Le progrès a été officialisé dans un communiqué à ce sujet publié en 1994: *«l'appel à la population» - al-bayan li-l-nâs* - fait figure de charte fondatrice de la nouvelle vision politique des Frères musulmans en Égypte et ailleurs.

Pour Rafik Habib, cette mutation substantielle du discours islamiste rend ce dernier attractif. Car elle *«reformulait les grandes problématiques du politique dans un cadre cognitif contemporain, s'inspirant des conceptions politiques dominantes, notamment occidentales, mais en les déconstruisant en retenant ce qui convenait et en l'articulant au système de pensée de la civilisation islamique»*. En effet, *«au moment où l'Occident commençait à parler d'État de droit, de démocratie, de droits de*

l'homme, il était important de produire de nouveaux concepts pour un discours politique en concordance avec son temps».

Mais, vu que *«les fondements de la culture islamique sont différents de ceux de la culture occidentale»*, il faut alors procéder à un filtrage, qu'il appelle une *«opération de civilisation»* - *'amaliyya hadâriyya*. La notion de droits de l'homme, fondée sur l'idée de droit en Occident, doit ainsi impérativement être passée au prisme des conceptions dominantes dans les sociétés «orientales», car, dans une société aux normes adossées à la notion de devoir, le thème des droits de l'homme entendu comme droits des personnes face aux collectifs devient alors cognitivement inaudible: *«Car, dans la conception propre à la référence islamique, ce sont les droits de la communauté musulmane - al-Umma - qui priment, suivit par les droits des collectifs, puis les droits de la famille, puis les droits de l'individu.»*

Soucieux d'étayer sa vision par une démarche politique, Habib rejoint, en 1996, le parti al-Wasat, première plateforme représentant le projet des Frères musulmans.

Créé par des Frères entrés en dissidence avec leur organisation peu après leur première tentative de création de parti, le Wasat cristallisait de manière complète et programmatique l'ouverture du discours des Frères réalisée depuis la seconde partie des années 1980 et avait de quoi rassurer un non musulman. La référence à l'islam dans le programme du parti était en effet inclusive et non programmatique. Elle renvoyait à la culture plus qu'à la religion et n'avait pas de contenu à proprement parler religieux qui serait discriminant pour un non-musulman. La *sharia* était pensée en termes de valeurs et non de normes juridiques, la démocratie se passait d'épithète et évitait les circonvolutions du genre «démocratie islamique» ou «démocratie en conformité avec les valeurs de *lasharia*».

Rafik Habib quitta le parti à la publication du troisième programme du parti en 2004, lorsqu'il se rendit compte qu'il commençait à évoluer dans une direction contraire au grand projet conservateur-identitaire auquel tient le penseur évangélique, le plaçant ainsi devant une contradiction de fond. Il lui reprochait de ne pas faire référence à la *sharia*, de ne pas mentionner le caractère islamique de la société, de se référer de manière trop exclusive à la question de l'État nation où l'identité nationale surplombe les identités islamique et arabe. Bref, de n'être plus assez islamique et de se mettre, ce faisant, dans une position intenable: défendre simultanément un modèle politique occidental et une société édifiée selon un modèle islamique.

Soucieux d'ancrage local, Rafik Habib croit pourtant en la démocratie. Mais il y croit sélectivement. Il pense que la démocratie est une source d'inspiration, mais qu'il faut se livrer, pour rendre la démocratie acceptable - et légitime -, à une sérieuse opération de tri. Car il n'y a pas de démocratie purement technique, selon lui. Toute institution, tout instrument est porteur et producteur de valeurs. Il faut donc prendre soin, lors de tout emprunt de concepts, d'instruments ou de techniques politiques occidentales, de se les réapproprier en leur donnant un sens islamique. C'est bien le problème du Wasat, qui *«a cru que, dans le domaine politique, il était possible de reprendre les instruments et les méthodes occidentales telles quelles avec les valeurs qu'elles portent en elles»*. Or cela peut placer le projet politique en porte à faux vis-à-vis de la culture intuitive de la population.

Parce qu'il est culturaliste, Rafik Habib est un puriste. Il se méfie des syncrétismes, car le syncrétisme est susceptible d'engendrer dissonances cognitives et contradictions. De manière lucide, il voit bien que l'islamisme, tout obsédé d'identité qu'il puisse être par ailleurs, peut devenir à son insu un puissant vecteur d'acculturation si la logique politique - toujours plus innervée de l'intérieur d'une grammaire démocratique -en vient à s'imposer sur la logique religieuse. Il redoute particulièrement que l'acceptation progressive du cadre de l'État-nation n'en vienne à nier la seule véritable identité politique culturellement porteuse, la référence à la *Umma*. Conçu comme culturellement homogène, le monde arabo-musulman devrait donc logiquement être structuré politique dans un cadre unique. L'État

se définit en termes identitaires, et l'identité en termes religieux. Le salut est alors logiquement dans l'État islamique, compris comme dépassement de l'État nation.

Sans qu'il y fasse référence, l'horizon du califat se profile au bout de cette ligne rhétorique, car toutes les entités politiques inférieures sont suspectes, à commencer par l'État nation qui, pour Habib, *«est un danger pour le projet islamiste. Il est fondé sur des considérations matérielles - la nation, les frontières, la race - et non sur des considérations morales qui pensent la communion des valeurs avant de penser l'unité du territoire ou de l'ethnie souvent sources de rejet et d'exclusion. Or les populations arabo-musulmanes sont unies par des valeurs civilisationnelles qui dépassent le bornage des États nations et les clivages confessionnels. En cela, le projet islamique est donc ontologiquement contradictoire avec l'État nation, même s'il peut l'accepter dans un premier temps comme réalité politique de transition devant mener à terme à la réalisation de l'idéal ultime: l'État islamique.»*

Deux raisons plus spécifiques le poussent alors à défendre l'État islamique: un souci de croyant en quête de protection pour le christianisme d'abord; une pensée démocratique et antiautoritaire ensuite.

L'État islamique, terre nourricière pour le christianisme d'Orient et d'ailleurs

La défense de l'islamisme, pour Rafik Habib, s'inscrit d'abord dans une position croyante. Il se soucie du destin des chrétiens d'Orient et du christianisme tout court. Pour lui, en tant que chrétien, le danger primordial est la sécularisation du monde, menée de manière volontaire par un Occident impérialiste tant militairement que culturellement. La solution pour les chrétiens d'Orient et d'ailleurs est un *«modèle culturel religieux conservateur favorable à l'expression de la foi et sans compromis avec la culture occidentale sécularisante»*.

«Le modèle oriental religieux-conservateur dominant dans la région est le modèle comportemental, mental et normatif qui fournit concepts et principes également aux chrétiens: la famille, par exemple correspond - pour les uns et les autres - à une entité religieuse et non la rencontre dans un cadre légal de deux volontés.» Il n'existe donc pas, pour lui, de vision sécularisée de la famille dans l'ensemble du monde arabo-musulman; ce qui domine, c'est *«un modèle égyptien arabo-islamique profondément articulé avec l'identité islamique, car celle-ci fournit les valeurs surplombantes - al-qiam al-ulyya - qui infusent tous les autres niveaux identitaires»*.

Or, les chrétiens ont besoin d'Orient, terre nourricière sans laquelle ils sont voué à l'anéantissement anthropologique, ancré dans - et protégé par - l'islam: *«Le modèle que suit le chrétien est identique au modèle islamique. En conséquence, l'idée de protéger les chrétiens en les extrayant de cette identité orientale conservatrice religieuse qui fonde le modèle arabe-islamique pour les replacer dans une identité égyptienne purement laïque, cela revient à détruire leur mode de vie.»*

C'est donc non seulement l'islam, mais bien l'islamisme qui est alors la planche de salut. Le raisonnement est le suivant et part de ce constat: le monde devient toujours plus laïc. La laïcité est d'émanation occidentale. Toutes les religions en sont victimes. Cette laïcité s'étend et le seul univers culturel qui résiste est le monde musulman, notamment grâce aux mouvements de rappel de la référence religieuse comme les Frères musulmans. Pour sauver les chrétiens d'Orient, et avec eux le christianisme dans son ensemble (car le christianisme d'Orient est le christianisme original), il faut donc défendre la spécificité du monde musulman pour s'assurer de son étanchéité face à l'univers culturel occidental sécularisant: *«Le christianisme oriental est le christianisme originel. Le christianisme est parti de Palestine, et je ne peux m'imaginer que cette région, qui a donné naissance au christianisme puisse un jour s'en passer. S'il disparaissait ici, il aurait toutes les chances de*

s'effacer de la carte du globe. Ainsi, pour protéger le christianisme dans son ensemble, et pour protéger l'Église et les chrétiens d'Égypte, il faut que l'identité de ce pays reste islamique et non laïque.» Et pour cela, il convient donc, d'un point de vue chrétien, de s'allier avec les mouvements de renaissance identitaire - fussent-ils islamistes et, de préférence, aux plus influents d'entre eux, les Frères musulmans.

De la crise de légitimité de l'État à son islamisation comme forme de sortie de l'autoritarisme

La seconde raison pour laquelle Habib défend un modèle identitaire islamique du politique réside dans son souci de la légitimité de l'État et sa volonté de s'émanciper du modèle autoritaire dominant dans le monde musulman postcolonial. Pour lui, l'État contemporain souffre d'un problème de légitimité, fruit de son incomplétude d'un point de vue religieux. L'État contemporain est certes laïc, mais il n'a pu laïciser d'autres champs que le politique. Il n'a donc aucune capacité d'intervention dans la société: *«L'État ne peut intervenir dans les affaires de famille, quelles que soient les lois en vigueur, chartes des droits de l'homme ou de la femme.»*

Le système juridique souffre donc d'une illégitimité consubstantielle à la nature même de l'État, laïc, qui tente - mal - de réguler une société religieuse. Alors, pour résorber la tension entre État laïc et société religieuse, de deux choses l'une, soit on islamise l'État, soit on sécularise la société. La sécularisation de la société ayant échoué, reste l'islamisation de l'État, seul moyen pour résoudre la crise de l'illégitimité de l'État. Or, résoudre la crise de légitimité de l'État c'est aussi résoudre la question de l'autoritarisme. En effet, l'illégitimité produit de l'autoritarisme, car l'État laïc postcolonial, en raison de la dissonance entre la norme juridique de l'État et la norme socio-culturelle fondée sur le religieux, est contraint d'appliquer la première par la force. Réciproquement, *«si l'État obéit à la religion, alors les gens vont obéir à l'État»*, disait-il. C'est donc la *sharia* qui peut restaurer l'harmonie des rapports entre État et société, vu qu'un État qui ne se construit pas sur le religieux sera de facto aliéné d'une population pieuse. Il faut donc mettre l'ordre étatique de la norme juridique en conformité avec l'ordre culturel et social qui repose avant tout sur les valeurs religieuses.

Dans l'esprit de Rafiq Habib, l'autonomisation de la logique politique et nationale par la sécularisation porte donc en germe moins les garanties d'une modernisation que le risque d'un sursaut autoritaire: *«La conception islamique du pouvoir a l'avantage de se construire sur différentes sources de pouvoir alors que les projets laïcs sécularisants sont des projets qui tendent à confondre et fusionner sécurité nationale, sécularité de l'État produisant un effet de concentration des pouvoirs susceptible de produire un surplus d'autoritarisme.»*

Le projet de renaissance islamique à laquelle il aspire doit donc dépasser et non seulement restructurer la réalité de l'État nation, source toujours possible, au pire, de l'autoritarisme de pouvoirs «totaux» tendant à la concentration et non à la dispersion des sources de pouvoir.

En ce sens, la vision de l'État de Habib est véritablement antiautoritaire, et libérale au sens moderne du terme. L'État n'est plus, comme dans le paradigme de la modernisation, une force structurante amenée à réformer la société par le haut, mais un corps émanant de cette société dont il défend les acquis sans vouloir en bouleverser les formes et les structures. L'État islamique, comme État faible, c'est la protection contre les abus de pouvoir que facilitent les idéologies laïques, car elles concentrent les pouvoirs là où l'État islamique tend à les dissocier.

Pour réaliser l'État islamique, il ne s'agit donc pas d'imposer un ordre religieux de manière autoritaire et par le haut à l'iranienne, que de restituer à la société son autonomie et ses institutions. L'État islamique, ou le «projet islamique», est donc un État-délégué, mandaté par le peuple et

révocable par le peuple, peu puissant, peu interventionniste, qui encadre et stimule une société qui est, elle, en revanche forte et structurée autour de sources de pouvoir multiples. Le projet islamique passe ainsi avant tout par un renforcement maximal des pouvoirs locaux et de toutes les logiques de décentralisation: il se doit d'encourager le développement des syndicats et ordres professionnels ainsi que de toute autre forme de corps intermédiaires, il devrait annuler le décret de mise sous tutelle étatique de l'université d'al-Azhar et restituer au ministère des biens de mainmorte une partie de ses ressources.

Pour Habib, la réalisation de l'État islamique passera par une phase intermédiaire de sortie du despotisme, de déconstruction de l'autoritarisme et de démocratisation. L'État restera, pour quelques années encore, relativement laïc et inscrit dans le cadre de l'État-nation. Puis, progressivement, en rabattant progressivement l'État-nation postautoritaire sur les valeurs de la société, ce dernier va, lentement, se transformer en État islamique ayant dépassé le côté fragmentaire de l'État nation pour offrir un cadre unique épousant les seules vraies frontières qui comptent à ces yeux, à savoir l'espace géographique où dominent les normes et valeurs arabo-musulmanes.

De la reconquista identitaire à la restauration autoritaire

Pour Habib, c'est le rapport à l'identitaire qui est l'alpha et l'oméga de la bonne gouvernance en terre d'islam. Et les partis se revendiquant de l'héritage intellectuel des Frères musulmans sont les meilleurs mouvements de réveil identitaire dans la région. Mais les mouvements islamistes sont des mouvements politiques. Et le risque est que le politique n'en vienne à dominer le religieux et donc que ces mouvements ne se transforment malgré eux en agents involontaires de la sécularisation, comme l'AKP turc, *«parti laïc créé par des islamistes»*.

Il redoute, comme pour l'AKP, ce qu'il qualifie *«d'islamité partielle»*, soit *«l'acceptation du sécularisme dans la sphère politique et son refus dans la sphère sociale»*. C'est son reproche principal adressé au Wasat égyptien dans sa version actuelle (c'est d'ailleurs largement fondé: voir sur le Wasat comme vecteur d'extraversion culturelle un compte rendu publié en 2002 par Religioscope), à des penseurs comme Hassan Tourabi, Rashed Ghanouchi.

Il faut donc se méfier des tendances modernisatrices démocratisantes au sein des Frères, car ce sont des tendances de sécularisation. Pour ce faire, il faut donc soutenir les conservateurs chez les Frères: sans surprise, Habib exaspère les opposants au sein de la confrérie. Ainsi, pour Ibrahim al-Zaafarani, ancien membre du conseil de la Shura des Frères, Habib est en réalité un agent du renfermement et de la radicalisation des Frères plaidant en faveur *«d'opinions islamiques radicales, prônant le raidissement et l'isolement des Frères, l'éloignant de toute plateforme stratégique partagée avec les autres forces dans la société, redoutant que l'islam ne s'occidentalise, redoutant l'occidentalisation de l'islam»* (*al-Masry al-Youm*, 31 juillet 2010).

D'autres, comme l'ancien cadre des Frères à Alexandrie, Haytham Abou Khalil, lui reprochent d'avoir perdu son sens de l'objectivité et de soutenir les positions du camp conservateur des Frères, de passer sous silence la manière douteuse dont s'étaient déroulées les dernières élections du Bureau de la guidance, de ne pas prendre en compte les voix critiques dans le mouvement et de favoriser une concentration des pouvoirs au sein du Bureau de la guidance (*Bir Masr*, 24 juillet 2010).

Entre Habib et le leadership conservateur des Frères, il y a donc plus qu'une dynamique d'instrumentalisation réciproque. S'il a été promu à cette position, c'est en raison de son influence profonde sur la vision politique des Frères, et du courant conservateur en particulier, dont il confirme les thèses.

La nomination de Rafik Habib à la vice-présidence du parti de la Justice et de la Liberté s'inscrit dans un contexte d'exacerbation des rapports de force entre Frères: mise au pas des voix critiques au sein des jeunesses des Frères depuis 2008 ([apparition des blogueurs islamistes critiques](#)), et à nouveau après la révolution (mise à l'écart des jeunes Frères engagés dans les coalitions de défense de la révolution), effacement politique du courant réformiste au sein des Frères à travers la démission de certains cadres (Ibrahim al-Zaafarani, Haytham Abou Khalil), mise en veilleuse des activités d'autres (Khaled Daoud, Amr Abou Khalil), ou encore ouverture d'un rapport de force face à des voix estimées dissidentes (Abdelmeneim Abou al-Foutouh), le tout sur fond de création d'un parti sous contrôle du leadership conservateur du Bureau de la guidance (le leadership du parti a été élu par le conseil de la Shura des Frères, dominé par les conservateurs).

La nomination de Rafik Habib n'est pas étrangère à ce contexte. Le penseur protestant copte, par souci identitaire, par purisme idéologique et parce qu'il est rétif au mélange avec les idéologies importées, soutient les idées du camp des conservateurs: il se méfie du Wasat dans sa nouvelle mouture, de l'ouverture conceptuelle trop affirmée sur la référence démocratique, se méfie de l'État-nation, bref, se situe, pour des raisons qui lui sont propres (un tropisme culturaliste bien affirmé) dans la ligne des conservateurs de la confrérie qui le suivent, eux, par adhésion à un projet idéologique. Sa nomination signe bel et bien la communion improbable - mais durable - entre un copte croyant et soucieux de l'avenir de sa communauté, et une vieille garde en quête d'intellectuels capables de théoriser en termes nouveaux leur positionnement identitaire et religio-centré plus que jamais remis en cause par une logique beaucoup plus politique, qui voudrait voir les Frères se normaliser en parti de gouvernement conservateur et pragmatique ayant troqué les grands slogans pour une Realpolitik gestionnaire à l'instar de l'AKP turc.

En clair, la nomination de Habib est autant un gage d'ouverture aux coptes qu'un bon coup politique des conservateurs pour parachever un scénario de restauration autoritaire qui les voit rétablir leur domination sur les différentes forces qui, de l'intérieur, voulaient une réforme en profondeur de l'organisation, prônant une organisation plus transparente, une séparation plus forte entre le parti et l'organisation, une acceptation plus franche de la notion de citoyenneté, etc.

La révolution avait donné l'espoir, notamment aux jeunes Frères mobilisés dans la rue durant le soulèvement et dont certains étaient très critiques par rapport au fonctionnement de leur organisation. Mais les modalités de la création du parti, ainsi que la nomination de Habib ont fermé les quelques semaines de parenthèse heureuse pour ceux qui, de l'intérieur des Frères, rêvaient que le souffle révolutionnaire en arrive à dépoussiérer quelque peu le fonctionnement de leur organisation.

Patrick Haenni



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

Un CD-ROM Se-Comprendre

Se Comprendre a été fondé, en 1955, par des Pères Blancs. Venant d'Afrique du Nord, ils étaient nommés en France pour venir en aide aux Nord-Africains venus travailler dans ce pays.

Pour mener à bien cette tâche, ils ont fondé des associations où ces travailleurs et leurs familles pouvaient s'initier à la vie en France, s'alphabétiser et nouer des liens d'amitié avec des français, et notamment avec des chrétiens. Ceux-ci, d'ailleurs, demandaient aussi à se former pour mieux comprendre leurs amis musulmans. C'est pour eux que l'on commença à publier **Se Comprendre**.

Des évolutions se sont produites: les origines géographiques se sont diversifiées, les travailleurs célibataires d'il y a 50 ans ont fait place à des familles, les migrants à des citoyens français. Les associations des débuts volent maintenant de leurs propres ailes. Les indépendances sont survenues et les situations demandent des études nouvelles. Mais ce bulletin continue à aider chrétiens et musulmans à mieux se connaître et mieux s'entraider.

Le Concile Vatican II a donné une impulsion nouvelle, des orientations inattendues à l'attitude des chrétiens face au monde, aux autres religions, aux musulmans. **Se Comprendre** s'est efforcé de réfléchir avec ses lecteurs sur la richesse de ces nouvelles perspectives dans une actualité riche de développements et aussi... de convulsions douloureuses. Tant de numéros ont paru en 57 ans de publication qu'il n'est pas facile de se procurer des textes qui, pourtant, présentent des renseignements ou des analyses encore valables.



On a donc numérisé tous les numéros parus (voir en www.comprendre.org/Parus.htm) et produit un CD-Rom qui vient de sortir. On peut y effectuer des recherches par thème, par mot, par auteur ou par date. **Le prix se monte à 30 €, franco de port (25 € pour des commandes de plus de 10 exemplaires).**

Bulletin de commande du CD-Rom - **Se Comprendre - 5, rue Roger-Verlomme - 75003 Paris**

NOM,.....PRENOM.....

Adresse.....

.....

Fait le à

Commande du CD-Rom : je verse la somme de 30 €)

Règlement par CCP à SMA-SE COMPRENDRE - PARIS 15 263 74 H ou par chèque bancaire.