

**Des culs-de-sac heuristiques
aux garde-fous épistémologiques
ou comment aborder l'aire culturelle
du « monde musulman »***

La *REMMM*, comme son intitulé l'indique, a pour domaine d'investigation le monde musulman. S'investir dans cette revue, c'est accepter qu'un champ scientifique s'intitule ainsi. Que mettons-nous sous ces termes ? Personne n'est assez naïf pour ne pas savoir que nous construisons nos objets, et que le découpage « monde musulman » est une catégorie élaborée par les chercheurs, laquelle a une spécificité, analysée bien souvent : le risque d'essentialisme. Aussi, une revue dont le titre assume cette catégorie ne conforte-t-elle pas une vision essentialiste des sociétés et de leur histoire ?

Les études sur le monde musulman relèvent des aires culturelles puisque les chercheurs ont postulé qu'il y avait un dénominateur commun à ce monde. Cela aurait pu ne pas aller de soi dans la mesure où, si l'on fait la liste des critères internes le caractérisant, on est plus frappé par la diversité que par l'homogénéité. En effet une chronologie longue (des débuts de l'islam - voire avant - à nos jours) et une aire vaste (de la Mauritanie à la Chine, en passant par l'Afrique et les Balkans, sans compter la diaspora, présente sur tous les continents) ont généré des pratiques et des représentations fort diverses au sein de populations variées (ces termes "monde musulman" désignent un monde où des non-musulmans sont présents depuis des siècles, et où les groupes relèvent de langues et de cultures diverses, y compris au sein du monde dit arabe). Les recherches sur cette aire s'expriment donc dans des thématiques multiples (l'orientalisme n'étant pas une discipline, toutes les disciplines des sciences humaines et sociales sont concernées). Ces questions se posent pour les périodes historiques ; et, plus encore, à notre époque où les nouvelles technologies et les moyens de transport modernes changent les modalités de communication, et où la pression démographique, poli-

* Cet article est le fruit de mes réflexions comme responsable de la *REMMM* pendant quelques années, et de mes discussions avec Jean-Noël Ferrié et Isabelle Grangaud.

tique et économique qui pèse sur les personnes et les groupes génère des déplacements massifs de populations. Comment alors appréhender ce monde, dit « musulman », moins figé que jamais au sein de frontières étanches ?

Par ailleurs, dans le paysage institutionnel de la production du savoir, comment une revue dont l'intitulé reprend à son compte la construction du champ « monde musulman », peut-elle aborder le XXI^e siècle, après tous les déconstructionnismes et toutes les recompositions au sein des sciences de l'homme en société ? Il convient donc d'analyser selon quelles modalités s'est structuré un tel champ et, surtout, comment nous pouvons en assumer l'héritage.

La construction de l'objet « mondes musulmans »

Un paradigme critiqué, celui des aires culturelles

Si la notion d'aire culturelle est actuellement très critiquée en sciences sociales, c'est probablement au même titre que l'est le culturalisme, à savoir que l'on a bien pris conscience qu'aucune culture n'existe à l'état pur, qu'aucune culture n'est immuable depuis la nuit des temps : tous les systèmes évoluent, toutes les sociétés sont en mutation puisqu'il y a une dimension dynamique, ne serait-ce que par le renouvellement des générations et les phénomènes d'innovation. Sans compter les contacts (le paradigme de l'isolat culturel a été abandonné depuis longtemps). Les emprunts, toujours réaménagés, sont une autre modalité de l'inéluctable évolution des sociétés. Cela implique que l'aire culturelle qui serait définie comme la zone où l'on trouverait des traits culturels communs (Wissler, Kroeber et, plus critique, Herskovits), et qui serait nettement délimitée dans un espace donné, est une notion qui peut subir le même type de critique que celle portée à une théorie qui prétendrait qu'à une société donnée correspondrait une culture donnée, de préférence immuable.

En outre, le groupe des auteurs étudiant une aire, a fortiori s'ils lui sont extérieurs, vont générer, en fonction de leur idéologie et de leur rapport particulier à ce monde, des *topoi*, une série d'images plus ou moins proches du réel ; ces chercheurs fabriquent alors une aire de représentations. Ainsi, au-delà de la critique générale que l'on peut porter à la notion d'aire culturelle, il peut y avoir des spécificités selon les contrées. Telle zone géographique, mettons l'Afrique, donnera lieu à telle aire de représentations, telle autre, par exemple l'Amérique latine, donnera lieu à telle autre. L'image que les Occidentaux se sont faite du monde musulman, souvent dans la fascination, quelquefois dans la haine, les deux sentiments n'étant pas forcément exclusifs, a une longue histoire, assez bien connue. Maxime Rodinson, le premier, l'a retracée.

Donc, tout à la fois, les auteurs font partie de sociétés où la collectivité dispose d'idées communes, d'une vision du monde partagée...¹ ce qui constitue

1. Sur l'écriture du *topos* par les voyageurs occidentaux au Levant à l'époque de Soliman le Magnifique, on consultera Tinguely, 2000 : 113-115.

l'idéologie dominante. (Naturellement, il ne s'agit pas de dire ici que tous les individus et les groupes d'une société donnée se représentent l'Autre, ou quoi que ce soit d'ailleurs, de façon monolithique, mais plutôt de dégager des tendances.) Et, pour telle aire, il y aura une série de clichés et de lieux communs, des *topoi*, qui sont une représentation partagée. Le discours qu'une société tient sur l'Autre en général ou sur tel autre en particulier est à la fois porteur et révélateur de son idéologie. Mais ne nous méprenons pas : un discours est déterminé à la fois par le sujet sur lequel il porte, par l'idéologie de son auteur et par l'interaction entre objet de recherche-chercheur. C'est-à-dire qu'une opposition manichéenne entre discours objectif et discours subjectif n'est pas forcément pertinente.

Le monde musulman : une approche particulièrement essentialiste

De la haine des Sarrasins à l'amour des soufis, les études sur le monde musulman et l'*homo islamicus* ont surévalué les phénomènes religieux, les donnant comme facteurs d'explication y compris pour les recherches sur les sujets les plus profanes. Et sous-évalué l'histoire de ce monde. L'histoire, c'est-à-dire, notamment, la possibilité d'évoluer. La vision du monde musulman est, on l'a dit, le plus souvent essentialiste : il s'agit d'un monde unique et immuable. Jean-Louis Triaud (1998 : 210) fait remarquer que les seules fois où l'on accorde à l'Islam une historicité, c'est pour évoquer la « régression médiévale ». La sur-représentation des phénomènes religieux, quant à elle, a ses racines dans une identité chrétienne repliée sur elle-même, mais aussi dans la laïcité. C'est ce rapport suspicieux au domaine religieux qui avait conduit les administrateurs coloniaux français (alors que les Anglais, dénués d'une idéologie jacobine laïque l'avaient fait dans leurs propres colonies) à ne pas confier la gestion des choses aux élites locales pour ne pas conforter les "féodalismes locaux". Dans *Le sanglot de l'homme blanc*, un livre aussi provocateur que *La fascination de l'islam*, Pascal Bruckner avait repéré comment cet esprit laïciste faisait le lit d'une culpabilité de mauvais aloi, faussant les relations avec les pays du sud, « comme si une société qui a éliminé jusqu'à l'idée de péché préparait la voie royale au sentiment d'une culpabilité générale » (1983, rééd. 2002 : 13), dans les domaines économique-politiques, mais aussi dans le rapport au savoir.

Une « aire de représentation » spécifique s'est construite en Occident à propos d'un monde aux contours flous, appelé quelquefois « Orient », où la religion dominante est proche et lointaine à la fois, un monde peuplé d'êtres humains aux mœurs souvent considérées comme répugnantes et fascinantes et parlant des langues difficiles à apprendre. La structuration de l'accès au savoir concernant ce monde s'est en effet faite autour de l'acquisition des langues de la région, particulièrement des langues anciennes. On pourrait résumer cette spécificité en disant que l'orientalisme, c'est à la fois une spécialité universitaire, un domaine de l'érudition qui se définit non pas en termes disciplinaires mais dans une logique linguistique : l'orientaliste est d'abord un savant qui connaît les langues de préférence

anciennes et/ou modernes orientales. Sa spécialité disciplinaire, s'il en a une, vient après. Mais l'orientalisme, c'est aussi, une approche littéraire, un genre musical ou pictural (Dante, Goethe, Nerval, ainsi que Mozart et Ingres) dont Edward Saïd a montré qu'ils avaient pu influencer l'orientalisme scientifique. Ainsi l'Orient, y compris dans l'imaginaire des scientifiques, est-il porteur de valeurs (pas toujours positives) qui sont autant de lieux communs. Cruauté, sensualité et splendeur luxuriante, voire luxurieuse, évoquent indéniablement l'Orient qui est le lieu d'origine de la Bible, le lieu de production et de transit des épices, tous faits objectifs alimentant une série de représentations plus ou moins fantasmées. Débauche de cruauté et de sensualité, Maxime Rodinson souligne (1980) que le fascinant Orient permet l'expression de tous les fantasmes des Occidentaux : têtes coupées et femmes alanguies, eunuques noirs servant dans des harems, captives livrées aux amours tumultueuses des vainqueurs, représentations qui influèrent sur l'élaboration de modèles comme le « despotisme oriental » ou le « mode de production asiatique ».

La recherche, pensons-nous, est loin de ces lieux communs. Malheureusement, pas toujours. Ainsi, deux des plus éminents savants du siècle dernier : un sociologue, Max Weber et un historien Fernand Braudel, non spécialistes de la région, ont écrit sur la ville musulmane des chapitres qui donnent la mesure de la désinformation concernant cette aire. On n'aura pas la cruauté de dépecer des textes, ce qui, des décennies après leur écriture serait facile et manquerait d'élégance, mais le lecteur intéressé pourra se reporter, pour le premier, au chapitre de *Wirtschaft und Gesellschaft* sur la ville², et, pour le second, à *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* où non seulement l'existence de la « ville islamique » comme modèle unique est une certitude mais encore où la ville rend compte de l'essence de la civilisation en question :

« Nul doute qu'il y ait, à travers l'Islam, de Gibraltar aux Isles de la Sonde, un type de ville islamique, et l'exemple, à lui seul, peut nous suffire comme image de ces rapports évidents entre villes et civilisations » (Braudel, 1979 : 446-447).

De la difficulté de nommer

Une aire ne définit pas en soi un champ scientifique, elle devrait n'être qu'un terrain, support à tel ou tel champ. Néanmoins, même si nous n'en sommes pas toujours conscients, nous avons construit nos objets, particulièrement lorsque nous avons procédé à un cadrage particulier. Faire le choix de « la Méditerranée » ou du « monde musulman » n'est pas neutre. Ces mondes n'existent pas en soi et pour tous les sujets. Ainsi la Méditerranée a pu être choisie comme cadre pour évacuer l'arabité ou l'islamité (Badael, 1996) et/ou pour exalter son Antiquité idéale : « une Méditerranée gréco-latine purgée de ses "lèpres" orientales et méridionales » (Mauras, cité par Bromberger, 2001 : 70) ou bien encore pour idéaliser une terre de contacts et d'échanges, soit le mythe de l'Andalousie per-

2. « Begriff und Kategorien der Stadt » (Weber, éd. 1947 : 739-741 ; trad. française, 1982 : 44-47). Je remercie Eberhard Kienle de m'avoir permis d'accéder au texte allemand.

due (Berque, 1989). Quant aux termes « monde musulman », ils mettent en exergue le phénomène religieux, qui plus est focalisé sur une seule religion, l'islam, alors que ce monde est peuplé depuis toujours d'une proportion considérable de non musulmans. Partir du religieux pour étudier une ou plusieurs sociétés donne un angle de vue spécifique, pas toujours adéquat si les sujets étudiés relèvent de la sphère profane. Ou bien, ces termes renvoient à un substrat civilisationnel qui sous-entend que, d'une religion dominante, est née une civilisation. Il conviendra de revisiter ce postulat. En effet, une partie du problème vient de la difficulté de délimiter et de dénommer notre objet (Baduel, Denoix, 1997). Si « le monde musulman » ne laisse pas de poser problème, les vocables « arabe et musulman » amènent peut-être plus encore à l'essentialisme dans la mesure où leur emploi sous entend que, hors de la région où la langue du texte fondateur est usitée, on serait dans une périphérie³. Pire encore, « Proche » ou « Moyen-Orient », si on les entend littéralement, ont une connotation colonialiste ou, au moins, ethnocentrique puisqu'ils situent le monde considéré en fonction d'une métropole dont on est plus ou moins éloigné. Enfin ces dénominations renvoient à une vision très globalisante, ne prenant pas en compte la diversité des groupes communautaires, linguistiques, ou ceux constitués par les différences de niveau de fortune ou d'éducation ; on est donc ainsi bien loin de la réalité des acteurs. Or on peut, du point de vue des personnes comme de celui des groupes, faire partie du monde musulman (y compris en termes identitaires) *et* se sentir relever d'autres identités, soit appartenant à des sous-parties du monde musulman (religieuse, voire autres), soit extérieures.

En l'absence d'une terminologie satisfaisante, on peut choisir de prendre un de ces termes et d'*en modifier l'usage*. Ainsi « les mondes musulmans », au pluriel, sont-ils depuis 1997 constitutifs du titre de la REMMM. Ce qui signifie qu'il nous faut, d'abord, trouver une approche qui permette de considérer le monde musulman dans sa pluralité. Il s'agit alors de faire porter l'analyse sur toutes les pratiques, y compris religieuses, en les contextualisant dans l'espace et dans le temps, ce qui ne manque pas de faire apparaître qu'elles sont fort diverses et ont beaucoup varié dans l'histoire. Il convient aussi d'explorer, dans cette même démarche contextualisante, les domaines normatifs (droit, dogme) pour lesquels l'évidence de la diversité est moins immédiate que pour les pratiques ; ainsi, on éviterait de réifier l'islam qui, comme toutes les religions, est divers, et dont le cadre normatif n'est pas si immuable et homogène que ce l'on pourrait penser de prime abord.

3. Au point qu'un groupe de recherche français, travaillant sur l'ensemble du monde musulman non arabe, des Balkans à la Chine en passant par l'Afrique musulmane, s'est auto-intitulé « Groupe de recherche sur l'Islam périphérique ».

Assumer l'héritage ?

Il nous est donc proposé en héritage une structuration du champ scientifique particulièrement critiquable. Alors, si le monde musulman est un terrain miné, souvent perçu comme une substance immuable, où l'islam est sollicité en tant qu'unique catégorie d'analyse y compris pour étudier les objets les plus profanes ; si, dans nos études, ce monde a été évalué à l'aune d'un autre monde, selon des critères qui ne le concernaient pas forcément ; si ces travaux ont été élaborés quelquefois dans un cadre conflictuel ; si l'aire géographique qu'il recouvre s'est construite dans une inadéquate conception globalisante, faut-il alors condamner toute approche concernant le monde musulman dans son ensemble ? Renoncer à tout compromis avec les programmes de recherche et les organisations institutionnelles découpés en aires ? Faut-il supprimer tout laboratoire ayant dans son intitulé les mots « monde arabe et musulman », ne jamais publier, a fortiori s'investir dans une revue spécialisée sur cette zone ?

Ainsi, on a évoqué l'exemple de « la ville musulmane », qui a non seulement été appréhendée comme répondant à un modèle unique quelle que soit l'époque considérée, sa localisation géographique ou encore sa position par rapport au pouvoir politique, mais encore qui a été un objet particulièrement réifié, où les phénomènes relevant de catégories profanes, ont été analysés à l'aune de catégories relevant du religieux ou du sacré comme celles du « pur » et de « l'impur ». Pour cet objet, dont les représentations que s'en sont faites les chercheurs, ont été particulièrement substantialisées, est-ce que, parce que l'on sait que le schéma qu'on en a donné avec la mosquée au centre, les souks les plus purs autour et les impurs à la périphérie, avec un réseau viaire qui serait un inextricable emmêlement de ruelles labyrinthiques, parce que l'on sait que ce schéma est totalement fantasmé, la juste posture va être de déclarer illégitime toute *étude synthétique* sur les villes du monde musulman et n'admettre alors que les monographies ? Il me semble que cette condamnation serait un peu radicale et que, si l'on ne peut trouver un *unique modèle* commun aux villes de toute l'aire pour toutes les périodes, faire émerger les différences dues soit aux diversités régionales, soit aux discontinuités dans les développements historiques, aux variétés des fonctions ainsi que celles des populations ayant peuplé ces villes est déjà un premier pas dans l'avancée des connaissances. Noter ensuite que, au sein de cette diversité, émergent quelques idéaltypes, les villes à citadelle par exemple. Repérer que ces idéaltypes apparaissent, à certains moments de l'histoire, lorsque telles ou telles conditions sont réunies ne sera pas innocent non plus. Enfin, considérer qu'il y a des *traits communs* qui ne portent peut-être pas tant sur le plan morphologique que sur celui des institutions comme la judicature des cadis ou les fondations inaliénables peut enfin nous aider à comprendre sur quel plan le dénominateur commun à cette aire est acceptable (Denoix : 2000).

Ne peut-on faire le pari qu'il y a moyen de suivre une voie juste, approchant cette aire d'une manière adaptée à sa grande diversité, et qui ne focalise pas excessivement sur les phénomènes religieux ? Une voie qui prenne en compte l'hé-

ritage, notamment dans ses indéniables apports positifs, lesquels sont d'abord une considérable accumulation du savoir sur les diverses contrées du monde musulman et dans les différents champs du savoir.

Cette structuration où le champ est strictement superposé avec l'aire concernée est en effet un héritage. Malgré le passif, et parce qu'il y a un actif avéré, n'y a-t-il pas moyen d'accepter cet héritage, moyennant quelques sérieux réaménagements ? Le fait que ce passif existe doit pousser à une réflexion sur le contenu que nous voulons donner à des études sur « les mondes musulmans » et sur les solutions que nous pouvons proposer pour étudier ces mondes.

Quelques propositions

Dans la mesure où quelques décennies de réflexion ont équipé les chercheurs de garde-fous épistémologiques qui leur ont permis d'avoir une perception moins holiste des sociétés et d'être à même d'y repérer le jeu des acteurs et les configurations identitaires plurielles, on peut désormais, à certaines conditions, qu'il convient d'identifier, aborder le monde musulman dans son ensemble sans risquer de le réifier.

Quoi qu'il en soit, considérer le monde musulman dans sa pluralité ne dispense pas de tenter de le définir. « Mondes musulmans » : de toute évidence, cette expression est d'abord connotée religieusement. Étudier les mondes musulmans consiste à porter la recherche sur « des sociétés où l'islam occupe une place dans la vie sociale et personnelle de ses membres ; c'est-à-dire qu'il en découle, pour eux, des obligations, des proscriptions. De ce point de vue, l'islam comme référence génère des dispositifs sociaux. Ces dispositifs ne sont pas l'application de l'islam mais ce que les membres d'une société donnée pensent devoir faire avec cette référence, compte tenu du contexte particulier dans lequel ils se trouvent » (Ferrié, sous presse).

Se pose encore la question des non musulmans en terre d'islam. Historiquement, lorsque les musulmans ont détenu le pouvoir politique, les membres des autres communautés, les « gens du livre », ont pu exercer leur culte, avoir des lieux pour cela, quelquefois, même, en construire de nouveaux, mais dans un statut spécifique, inférieur, celui de *dhimmî*-s. Est-ce ce rapport de domination (plus ou moins important, selon les époques et les lieux) qui a induit le fait que nous nous représentions parfois ces non-musulmans comme relevant du monde musulman ? Il nous faut apporter des éléments de réponse. Pour cela, je propose d'explorer quatre pistes : sortir de l'adhésion avec la topographie, s'autoriser des objets issus de l'aire, contextualiser les phénomènes sociaux et les approcher de façon comparatiste.

Sortir de l'adhésion avec la topographie

Il s'agit donc d'étudier un espace où l'islam est présent, le plus souvent dans un contexte de domination, et a généré des traits communs. Un espace ? Vrai-

ment ? Une des critiques que l'on peut adresser au paradigme de l'aire culturelle est l'idée qu'une culture donnée cadrerait avec un territoire circonscrit. Ce qui reviendrait à dire, en ce qui nous concerne : « pas de culture musulmane en dehors du monde musulman ». Cette présentation est si schématique qu'elle ne peut que faire sourire. Néanmoins le monde musulman, voire le monde arabo-musulman, est souvent perçu dans une conception d'ensemble où la superposition d'une culture avec une aire nettement délimitée est le postulat de base.

Et pourtant, de tous temps les musulmans ont été mobiles : dans un premier temps, surtout à l'intérieur du monde musulman (Touati, 1994). Puis, de façon massive à l'époque contemporaine, vers l'extérieur. Admettre que le monde musulman est un espace circonscrit reviendrait donc à refuser de traiter les musulmans en émigration provisoire ou définitive. Or, la situation d'émigration est particulièrement utile à notre propos car elle nous demande une plus grande rigueur encore sur les éléments de définition. Ainsi, les Maghrébins émigrés en France dans les années 50-70 (Dirèche, 1997), appelés « Arabes » dans le discours commun par les Français, venaient massivement de Kabylie, étaient donc berbérophones : s'il fallait leur attribuer une dénomination de groupe, il eut été plus adéquat de les appeler « Berbères ». Par ailleurs n'est-il pas invraisemblable que, y compris ceux d'entre eux qui ne pratiquent pas de religion, puissent être désignés, ici non pas au niveau du discours commun mais dans des paroles officielles, comme « musulmans » ? Quant à ceux qui pratiquent, souhaitent-ils être définis dans le pays qui se veut emblématique de la laïcité par ce critère ? Étudier ces personnes et ces groupes en situation de migration demande d'établir des catégories rendant compte de la complexité de cette situation, ce que les Américains ont rendu avec les identités à trait d'union, « italo-américain », par exemple. L'apport de Fredrik Barth (1987), qui a montré que l'identité d'un groupe ne se définit pas à partir de son noyau central mais à la frontière avec les autres groupes, est particulièrement précieux en migration. Dans ce cadre, les paramètres sont plus nombreux encore que pour une sociologie d'une population originaire des lieux étudiés et donnent des situations humaines particulières, lesquelles ont été largement explorées par les chercheurs. Ils peuvent en outre permettre une comparaison entre les différents registres mobilisés par de mêmes groupes d'acteurs, de part et d'autre de frontières, que ce soit en territoires d'immigration (ainsi États-Unis/France : Schnapper, 1974) ou dans la mère-patrie et en terre d'accueil (par exemple Turquie/Allemagne : Massicard, 2003). Diversités qui sont elles-mêmes confondues à une variété de situations d'accueil (Schnapper, 1991; Streiff-Feinard, 2004). Nancy Green avait fait, en 1990, le point des études comparatives dans le champ des études migratoires.

Il est d'autres mobilités, d'autres passages, qui ne sont pas physiques mais spirituels (García Arenal, 2002 ; Dirèche, 2004). Ainsi, les convertis à l'islam, de fraîche date ou plus anciens, relèvent-ils de notre champ ? Culturellement, un néophyte est-il membre de sa société d'origine ou d'une société d'accueil ? Cette question renvoie à celle des identités multiples. Comme les immigrés pratiquant, les convertis peuvent être musulmans *et* Français, Anglais, Allemand ou

Américains. Américains, comme le sont les Black Muslims. Ceux-ci nous font comprendre que territoire et culture ne sont décidément pas strictement superposables.

Relèveraient donc aussi des mondes musulmans les acteurs qui ne sont pas physiquement dans ce monde. Mais n'y a-t-il pas stigmatisation dans cette acception ? Au bout de combien de générations et à quel degré de métissage, peut-on espérer, si on ne le souhaite pas, ne plus se voir attribuer ce label ? La réponse est probablement à chercher du côté des acteurs : s'ils revendiquent leur appartenance à ce monde ils relèvent plus évidemment de nos champs d'investigation que s'ils s'en disent éloignés. Tout ceci étant à considérer dans le cadre d'appartenances identitaires plurielles, bien entendu.

Les phénomènes sociaux que sont les migrations et les conversions nous montrent que ce n'est pas l'espace qui fait un monde culturel, mais plutôt des représentations, des codes symboliques, des valeurs, une culture savante et matérielle, des pratiques. Ce sont ces objets qu'il convient d'étudier dans une revue. Des objets spécifiques à l'aire ?

S'autoriser des objets issus de l'aire

On a dit que l'un des problèmes de la production intellectuelle sur le monde musulman était l'ethnocentrisme. Des chercheurs occidentaux, ou non-occidentaux mais formés aux disciplines occidentales, et d'une certaine manière aliénés, ont porté leurs questionnements sur des terres pour lesquelles ils n'avaient pas grand sens. Ainsi se demande-t-on quand a, sur le modèle de l'Occident, émergé l'individu en Islam, étant bien entendu que cela n'a pu lui arriver qu'après un bénéfique contact avec une aire plus évoluée. Ou bien, comment se répartit dans ces contrées ce qui relève du privé et du public, taxinomie qui ne convient pas forcément aux sociétés concernées.

Comme si l'élaboration de catégories partant des dites contrées n'était pas plus pertinente. Le comble, c'est que le fait d'aboutir à des conclusions négatives n'amène pas les chercheurs à considérer ce découpage comme non pertinent mais à conclure, par exemple, que s'il n'y a pas d'agora en Islam, c'est qu'il n'y a pas de lieu de débat public, donc pas de débat public du tout. Ce raisonnement spécieux peut continuer jusqu'à dire que l'on a là un début d'explication de l'impossible démocratisation des systèmes politiques y sévissant.

On a choisi cet exemple extrême dans le but de montrer que toute problématique ne peut s'exporter sans dommage, certaines amenant même assurément à des voies sans issue. Naturellement, d'autres sont transposables d'un terrain à l'autre, peut-être parce qu'assez générales, comme « Livres et lecture » (Hitzel, 1998) ou « Les figures mythiques » (Aigle, 2000).

Par ailleurs, il existe aussi un grand nombre d'objets que l'on trouve dans l'aire et qui lui sont spécifiques, que l'on étudiera en soi, sans risque d'ethnocentrisme. Ainsi, le mahdisme est un phénomène social musulman d'inspiration apocalyptique : dans certains domaines et à certains moments, lorsque, en période de

crise, l'islam interfère avec le politique, il existe une solution particulière, spécifique à l'aire. Il s'agit d'un messianisme qui, dans un but de rénovation de la société musulmane, préconise de se débarrasser de l'élite que l'on estime s'être éloignée du message primordial et permet de légitimer un chef politique charismatique ayant certains attributs particuliers, dans le cadre de la tradition musulmane. C'est un mouvement qui permet de renouveler des élites vieillissantes sur l'argument de la tradition retrouvée (García-Arenal, 2002). On observe ce phénomène sur la longue durée, et sur l'ensemble de l'aire depuis le messianisme des Fatimides et des Almohades aux X^e et XII^e siècles, et le *mahdî* maghrébin Ibn Abî Maḥallî (1613) en passant par le mouvement de Muḥammad al-Mahdî, à la fin du XIX^e siècle, jusqu'aux révoltes de Bû Ziyân en Algérie en 1849 et celle de 1930 à Menemen en Turquie. De nos jours, on connaît la figure de l'imam shiite Muḥammad Ṣadr qui, dans l'Irak démuni de gouvernement suite à l'intervention américaine, se revendique chef de « l'armée du mahdî » (*al-jaysh al-imâm al-mahdî*), ou celle de Mûsâ Ṣadr, personnage principal du panthéon des deux partis politiques shiites libanais, Amal et Hezbollah, qui a été élevé au rang de *mahdî* après sa disparition mystérieuse en Libye (Mervin, 2002). Plus loin encore, là où l'islam n'est pas majoritaire, dans l'Inde du début du XIX^e siècle (les musulmans constituaient à cette époque moins de 20 % de la population totale), Sayyid Aḥmad Barelwî (1786-1831), lança un *jihâd* contre les Sikhs et contre les Britanniques, en revendiquant la figure charismatique de *mahdî* (Gaborieau, 2001).

Dans un numéro de la *REMMM* consacré au mahdisme, Mercedes García Arenal et l'équipe des auteurs réunis autour d'elle ont combiné l'étude de l'élaboration doctrinale avec celle de l'histoire sociale de ces mouvements et ont montré quelles étaient les continuités et les lignes de fracture : entre sunnisme et shiisme, par exemple. Chez les shiites, Mercedes García Arenal remarque que « l'espoir d'un restaurateur de la justice et de la religion a été très intense ». Contrairement au sunnisme, la croyance en la venue d'un *mahdî* est un article de foi, c'est une des bases de la croyance shiite. Le shiisme imamite doctrinal ne peut être appréhendé que comme un enseignement initiatique ésotérique ouvrant au discours mythique ; le personnage de l'imam y est central (Amir-Moezzi, 2001). Plus encore, chez les shiites ismaéliens nizarites qu'étudie Michel Boivin (2001), l'imam était un personnage aux qualités surhumaines, dépositaire de la lumière divine. Continuités : que ce soit dans le shiisme ou dans le sunnisme, le phénomène du mahdisme est lié à la résolution des problèmes du leadership de la communauté et de la légitimité du pouvoir politique. La question du pouvoir et de ses fondements légitimes se retrouve dans les différents terrains. Au Maghreb, les *shurafâ*, les descendants du Prophète, ont pu fournir un terreau fertile à l'émergence du mahdisme comme l'a montré Houari Touati (2001). Autre point commun à tous ces mouvements millénaristes, c'est qu'ils sont activistes, décidés à établir sur Terre, par le *jihâd*, un État islamique parfait.

L'étude de ce phénomène, présent dans tout le monde musulman à des époques différentes nous permet, non pas de l'essentialiser, en montrant que, par-

tout où il y a islam il y aurait l'éventualité de l'émergence du mahdisme, identique tout au long de l'histoire et d'une contrée à l'autre de ce monde, mais, au contraire, qu'un phénomène social particulier, généré dans les sociétés musulmanes a produit une multiplicité de variantes. On a ici l'illustration de l'existence d'une structure dans une diversité de réalisations selon les différents contextes historiques et géographiques.

Je propose donc d'explorer des objets issus des contrées concernées, sur la longue durée et dans l'ensemble de l'espace couvert d'une manière ou d'une autre par l'islam. Évidemment, il ne faudrait pas s'y cantonner ; ainsi, dans une revue spécialisée sur une aire donnée, le choix des objets doit être varié, ceux en émanant étant présents, mais pas exclusivement, non tant parce que cette exclusivité risquerait de mettre en exergue la spécificité de l'aire, nous avons dépassé cet écueil, mais parce qu'il y a des objets pertinents d'un monde à l'autre, même si, bien entendu, leurs réalisations sont diverses. Les seuls objets à éviter, on l'a vu, sont ceux qui, construits ailleurs, n'amèneraient ici que sur des voies sans issues. Pour ceux qui émanent de l'aire – la remarque est aussi valable pour ceux produits ailleurs – on sera particulièrement attentif à une étude en contexte, nous épargnant de croire à une norme structurelle immanente.

Contextualiser les phénomènes sociaux

Pour éviter que notre approche, portant sur la longue durée, et sur un cadre géographique étendu, ne donne lieu à un discours essentialiste, il nous faut adopter une démarche historique ou relevant des sciences sociales, c'est-à-dire contextualiser nos études. Ainsi, pour un objet donné, comme le mahdisme, on observe une importante diversité de réalisations. N'y a-t-il pas cependant des objets qui échappent à cette diversité ? Ainsi, ceux concernant la norme ne sont-ils pas précisément ceux où se concentre l'essence d'une civilisation ?

La question se pose pour le droit musulman. Le *fiqh* n'est-il pas un corpus normatif intangible ? Pour répondre à cette interrogation, une étude comparée des types de biens dans les diverses contrées du monde musulman à différentes époques, a fait l'objet d'un thème de la REMMM (Denoix, 1997 a). On aurait pu penser a priori voir émerger un dénominateur commun à ce monde, dénominateur que l'on aurait trouvé dans le cadre juridique normatif. En fait, l'ensemble des études menées dans ce numéro ont été l'occasion de montrer que les pratiques juridiques étaient diverses alors qu'a priori le droit se voudrait uniforme. Cette diversité met au jour la question des pratiques locales : relèvent-elles d'un cadre normatif antérieur et sont-elles le signe de la prévalence de certaines structures dans la longue durée ? Elle bat en brèche l'assurance que l'on a que le cadre normatif (musulman) est unique, ne s'adapte pas aux pratiques et domine les autres normes.

En explorant les conditions d'élaboration de ce corpus, on prend conscience que le *fiqh* n'a pas été au moment de son élaboration (laquelle s'est étalée sur plusieurs siècles, rappelons-le) un corpus de textes figé mais que, au contraire, il a

dû s'adapter aux pratiques normatives locales qui l'ont contraint. Si, à certaines périodes, les choses se sont bloquées, actuellement, la norme n'est pas figée puisqu'une réflexion sur islam et modernité est en cours. Ainsi, un certain nombre d'uléma comme Tarik Ramadan se posent la question de l'adaptation de la norme musulmane à la vie moderne, notamment en ce qui concerne la vie en Europe. Cette adaptabilité du *fiqh* aux pratiques est illustrée par le juriste ottoman Abû Su'ûd Effendi qui, au XVI^e siècle, justifia la licéité du *waqf* monétaire, lequel repose sur la fructification (le *ribâ*), en principe interdite en islam, mais qui fut admise par ce juriste au motif qu'elle existait dans l'Anatolie préislamique. On comprend donc que, dans ce cas, la hiérarchie des normes ne s'est pas exprimée par une prééminence du droit musulman sur les normes ou les pratiques antérieures.

Contextualiser nos études nous permet donc de concevoir qu'il n'est pas pertinent d'opposer radicalement cadre normatif et jurisprudence effective, qui auraient correspondu, l'un au Droit musulman, l'autre à la Coutume. De façon plus subtile, dans la mesure où nous étions attentifs aux contextes de production de cet objet, il est apparu que le droit musulman s'étant élaboré sur des terrains aux substrats juridiques et coutumiers très divers, d'al-Andalus à l'Extrême-Orient, a dû les prendre en compte. Ceci au point que, parfois, comme ce fut le cas en al-Andalus, la terminologie juridique exprimant la norme est décalée par rapport à la pratique en cours. Il convient donc, dès lors que l'on sort d'une vision substantialisante de l'islam, de ne pas opposer radicalement norme et pratiques. Si l'on a longtemps ignoré les pratiques au profit de la seule norme, il ne faudrait pas, dans un large mouvement de balancier, soudainement réhabiliter les pratiques en considérant que la norme est illusoire mais, plutôt, en ne considérant pas ce couple dans une opposition binaire, repérer les interactions. Du coup, l'on verrait qu'il n'y a pas une norme mais des normes et que les pratiques aident les normes (au pluriel y compris dans le *fiqh*) à se constituer. S'il y a, à certains moments de l'histoire, « hiérarchie de normes » (Denoix, 1997 b), s'il y a processus de négociation, cela signifie qu'il n'y a pas une norme immuable radicalement séparée des pratiques. C'est si vrai, qu'en droit musulman, il a été prévu des acteurs institutionnels susceptibles « d'avoir des intérêts et des stratégies divergents, qui ne les coupent pas radicalement et systématiquement des usagers, avec lesquels les rapports de force me semblent être plutôt du côté des négociations et recompositions que de celui d'une norme fermement établie qui, par le biais d'acteurs institutionnels coupés des acteurs sociaux s'imposerait radicalement » (Dubouloz, Ingold, 2003). Ces recompositions battent en brèche l'idée d'une superstructure coupée des réalités. On comprend alors que la norme et le droit soient « envisagés non comme une élaboration formelle abstraite par rapport aux pratiques, mais proprement comme le mode d'expression et d'organisation – dans un aller et retour entre dimension concrète et construction doctrinale – des concurrences entre les différents éléments du corps social, agissant à des échelles et dans des temporalités qui leur sont propres » (*ibidem*).

Contextualiser nos objets, y compris ceux relevant d'une norme apparemment intangible, nous permet d'être plus en phase avec le réel et les pratiques. Et si le droit musulman n'existe pas de façon intrinsèque, on trouvera peut-être une essence culturelle dans les objets produits par ce qu'on a appelé « une brillante civilisation ». Prenons un exemple dans la culture matérielle : une aiguière, produite au XIV^e siècle par un chrétien de Mossoul, probablement iranophone, aura sa place dans une expositions sur l'art de l'islam. Sommes-nous alors dans la confusion la plus totale ? En fait, cette aiguière relève plus de l'art proche-oriental du XIV^e siècle que d'un art « musulman » ou « chrétien ». C'est dire que c'est plus le contexte historique qui compte là qu'une l'essence civilisationnelle, laquelle serait issue d'une appartenance religieuse. D'autant plus que les différentes communautés ont pu être, à certains moments, moins coupées les unes des autres que ce que l'on a dit, et cloisonnées uniquement en ce qui concerne les points décisifs de la religion et des alliances matrimoniales. Pour le reste, il est indéniable qu'une culture partagée par les différentes communautés a existé, une culture susceptible d'évoluer dans le temps. L'aiguière de notre exemple est datée et provient l'un lieu précis au sein du monde musulman ; elle n'est pas pour autant un objet communautaire. On a pris ici un exemple émanant de la culture matérielle, mais on aurait pu aller plus profond dans l'intime : les proscriptions des uns n'ont elles pas été, souvent, intégrées par les autres ? Quand elles ne sont pas au contraire une marque plus ou moins revendiquée de la distinction intercommunautaire et ont alors exacerbé les différences⁴.

Pour éviter de réifier nos objets, l'étude contextualisée est indispensable. Ce qui ne veut pas dire pour autant que nous ne trouverons que de la diversité. On a vu avec le cas du mahdisme que, dans une diversité de réalisations, un phénomène social était commun à ce monde. Pour montrer où sont les différences et les continuités, une démarche est bien connue, c'est celle du comparatisme. Ici, il s'agira d'une comparaison interne à l'aire.

La démarche du comparatisme interne

Proposer une démarche qui relève du *comparatisme interne* à cette aire est évidemment autre chose que celle qui consiste à comparer une institution, une pratique, ou un phénomène social de ce monde à un autre monde qui lui serait totalement étranger. Le comparatisme d'un monde à l'autre est une solution pour sortir des histoires nationales, voire nationalistes (Détienne, 2000) ou bien, comme l'a défendu Marc Bloch, en introduisant un peu de relativisme, pour éviter

« d'attribuer une valeur explicative tout à fait exagérée à certains faits, en réalité de médiocre portée. Retrouvant dans un système voisin, un développement semblable, mais sans la présence des causes d'abord supposées, il éliminera plus aisé-

4. Pour d'autres contrées, on consultera à ce propos Fabre-Vassas, 1998.

ment les fausses relations causales pour ne retenir que les véritables » (Bloch, 1928).

Marc Bloch, lorsqu'il pratiqua lui-même le comparatisme, se situait à l'intérieur d'une aire culturelle donnée : l'Europe. Il ne proposait pas là un comparatisme de monde à monde, lequel me paraît faire courir deux types de risques. D'une part celui d'être teinté d'ethnocentrisme. Dans les recherches relevant de cette démarche, on a souvent comparé à partir d'un point localisé chez soi, lequel semblait être la norme. On en a un exemple avec la question des pouvoirs locaux. Ainsi s'est-on posé la question, dans un comparatisme quelquefois non exprimé, voire inconscient, de savoir pourquoi un phénomène équivalent aux communes n'avait pas émergé au sein du monde musulman, pourquoi les élites locales n'avaient pas pris en main, à leur niveau, la gestion du politique, comme si, parce que cette institution existait dans les contrées que les auteurs considéraient comme le centre, elle était la seule modalité de gestion possible par des élites locales. C'était ignorer superbement d'autres institutions, aptes elles aussi à prendre en charge la gestion des entités locales, comme la judicature des cadis, les fondations inaliénables que furent les *habûs* et les *waqf-s* ou le contrôle des marchés, la *hisba*. Pour éviter un ethnocentrisme plus ou moins conscient, le comparatisme ne doit pas être binaire et ne doit pas comparer un terrain situé « au centre », avec un autre « à la périphérie » (Appadurai, 1986) ; auquel cas, le risque d'ethnocentrisme, d'un point de vue partant du dit centre, est trop grand. Comparer plusieurs mondes, de préférence sud-sud ou nord-nord, permet au moins d'éviter ce piège-là.

L'autre risque est celui d'essentialiser, encore, chacun des mondes étudiés en en donnant un exemple qu'on voudrait représentatif. Et, du coup, d'accentuer les différences entre les cultures. Combien de fois un spécialiste d'un objet relevant du monde musulman a été invité dans un colloque, seul représentant de l'aire, et a été ainsi appelé à jouer les arabisants de service et à cautionner, une fois encore, l'essence de l'aire et, souvent, son exotisme ? Autre injonction, donc : dans le cadre du comparatisme de monde(s) à monde(s), pour une aire donnée, plusieurs points de vue sont nécessaires afin de ne pas substantialiser l'aire en question et ne pas apporter de l'eau au moulin du choc des civilisations que le fait même de comparer de cette manière promet. Travers que Jocelyne Dakhliia souligne :

« La difficulté est (...) de prendre la mesure de ces effets induits de la comparaison: elle réitère le postulat de la différence culturelle en raison même des termes dans lesquels elle se trouve énoncée » (Dakhliia, 2001 : 1182).

Et puis, est-il possible de comparer l'incomparable ? Marcel Détienné a soutenu que ce serait stimulant pour nos recherches et Pascale Ghazaleh a suggéré de ne pas abandonner la démarche comparatiste

« sous prétexte qu'il n'existe pas de concepts strictement équivalents qui permettraient de rendre compte de pratiques analogues ou divergentes »

Elle soutient qu'elle permet de

« mettre en lumière les modalités de fonctionnement de mécanismes formellement distincts mais partageant une visée commune, par exemple la redistribution de la propriété » (Ghazaleh, 2004 : 32).

Le comparatisme de monde à monde a donc une valeur heuristique certaine, il y a même un “impératif comparatiste” (Green, 2002) qui a pour fonction

« d’élargir le regard afin de remettre en question les idées communément admises »
(Green, 2002: 127)

et ce n’est pas à cause des travers que l’on a dits que l’on propose une autre démarche, celle qui consiste à exercer la comparaison au sein d’un même monde, ici le monde musulman. Démarche que je propose d’appeler « comparatisme interne ». Celle-ci n’est pas propre à la *REMMM*, on pourrait même dire que c’est une tendance actuelle des sciences sociales ayant pour objet le monde musulman. De nombreux travaux, portant sur des phénomènes religieux le plus souvent, ont été conduits de cette manière à commencer par *Observe Islam* de Clifford Geertz dans lequel il comparait des phénomènes religieux et politiques au Maroc et en Indonésie ; il a alors montré que l’islam était pratiqué dans des sociétés différentes de façons très diverses. Geertz était intéressé à étudier des sociétés en tant qu’elles étaient *musulmanes*, sa méthode relevant de l’analyse comparée des religions. Le quietiste javanais, Kalijaga et le zélateur berbère, al-Youssi, quoique tous deux musulmans et mystiques, représentent des genres bien différents de religieux ; Geertz se demande alors si la démarche comparatiste ne serait pas absurde. Il fonde au contraire l’espoir de parvenir à des conclusions générales, au fait que

« le domaine où se déploient ces contenus et ces comportements n’est pas une simple collection d’idées, d’émotions et d’actions sans rapport les unes avec les autres, mais bien un univers ordonné dont nous pourrions précisément découvrir l’ordre en comparant, de manière suffisamment circonstanciée, des cas tirés de secteurs bien différents. Notre tâche centrale est de découvrir, d’inventer les termes de comparaison appropriés, les cadres permettant de considérer des matériaux au premier abord disparates de telle façon que cette disparité elle-même nous amène à les comprendre plus profondément » (Geertz, 1992 : 69).

On retrouve là les considérations de Marc Bloch : la diversité des réalisations sociales permettant la compréhension des sociétés. Sur les sociétés musulmanes précisément, les travaux comparatistes ont fait florès, particulièrement cette dernière décennie. Néanmoins les études concernant les phénomènes sociaux qui ne sont pas religieux sont rares. Claude Cahen avait, pour sa part, en 1953 (rééd. 1977 : 235) travaillé sur la question du fief et de l’*iqṭāʿ*. En fait, malgré le sous-titre, *Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales*, l’auteur étudie principalement l’*iqṭāʿ*, dans ses développements historiques de la conquête musulmane aux Ayyubides. En fait, plus que d’une comparaison de l’*iqṭāʿ* avec le fief, il s’agit surtout de dire ce que fut précisément l’*iqṭāʿ*, pour permettre à d’autres d’établir la comparaison. Cahen se contente d’exprimer vigoureusement qu’*iqṭāʿ* n’est pas fief et esquisse une comparaison avec les grands domaines byzantins et sassanides, pour bien marquer la différence. Mais il ne s’aventure à aucun moment dans une étude terme à terme des deux phénomènes. En fait, sa *Contribution* consiste à apporter sa connaissance de l’Orient, à partir de laquelle la comparaison de monde à monde sera possible à partir d’autres études encore.

Une autre recherche transversale sur un sujet profane a été proposée, celle des villes du monde musulman à l'époque médiévale (Garcin, 2000). Il s'est agi de donner une grille de lecture commune, par des questionnaires homogènes, à différentes cités du monde méditerranéen médiéval, laquelle doit permettre au lecteur d'accéder à une vision d'ensemble et de se faire une idée comparatiste de ces villes, possibilité renforcée par l'établissement des plans à la même échelle des villes étudiées. Après une succession de monographies présentant ces villes selon la même grille, un chapitre « Bilans » propose des points de vue synthétiques : il s'agit d'examiner un certain nombre de thèmes transversaux. Si le propos n'est pas ici explicitement comparatiste (il n'est pas revendiqué de mettre en exergue différences et ressemblances), en présentant les villes de façon similaire et dans des bilans transversaux, ce livre donne aux lecteurs les moyens d'établir leurs propres comparaisons.

En ce qui concerne les comparaisons portant sur des questions religieuses, elles ont été l'occasion d'étudier soit un phénomène intra musulman comme les voies soufies (Popovic et Veintin, 1996), les lieux de l'islam (Amir-Moezzi, 1996), les saints musulmans (Chambert-Loir et Guillot, 1995) ou bien une catégorie complexe regroupant les saints et les héros (Mayer-Jaouen, 2002) ; il peut s'agir aussi d'une comparaison de l'islam et du christianisme pour un phénomène donné situé au Proche-Orient, les saints des deux religions par exemple (Aigle, 1995). La frontière est ici assez ténue avec une démarche qui relèverait du comparatisme de monde à monde comme cela est proposé dans l'ouvrage de Dominique Iognat-Prat et Gilles Veinstein (2003) explorant le phénomène social que constituent les « Hommes de Dieu », clercs ou non, dans le christianisme et l'islam. Dans ces travaux-là, les dénominateurs communs sont le thème : les phénomènes religieux (même si les héros de Catherine Mayer-Jaouen relèvent parfois d'un monde plus ou moins profane) et l'aire : il s'agit du monde musulman soit proche-oriental, soit s'étendant jusqu'à l'Extrême Orient.

Sur le fond, le comparatisme de monde à monde n'est pas différent du comparatisme interne. La méthode est identique : proposer dans des contextes temporels et/ou spatiaux divers, des études sur un thème donné, pour faire émerger ressemblances et différences. Les défauts sont comparables : souvent la juxtaposition semble dispenser de la réflexion sur la comparaison, on est alors dans *l'illusion comparatiste*. Le comparatisme ne nécessite pas forcément une approche de monographies juxtaposées à des échelles communes. Au contraire,

« le principe de la variation d'échelles (offre) une ressource d'une exceptionnelle fécondité, parce qu'elle rend possible la construction d'objets complexes et donc la prise en compte de la structure feuilletée du social. *Elle pose du même coup qu'aucune échelle n'a de privilège sur une autre* puisque c'est leur mise en regard qui procure le plus fort bénéfice analytique. » (Revel, 1996 : 13).

En outre, y compris lorsqu'il s'agit, comme c'est proposé ici, de limiter le comparatisme à notre champ d'investigation, le monde musulman, contextualiser ne consiste pas à donner une dimension locale à un ensemble de traits culturels, ce

qui nous ferait immédiatement tomber dans un essentialisme à l'échelle des *sub-cultures*, ce qui revient à peu près au même que la posture globale sur l'ensemble de l'aire, soit un emboîtement d'essentialismes. Il a les mêmes bénéfices aussi, il permet de relativiser, d'en appréhender la diversité. Pour le comparatisme de monde à monde cela offre la possibilité de ne plus penser son objet comme la norme, puisqu'ailleurs il se décline différemment ; dans le cas du comparatisme interne cela revient à comprendre, quelle est la juste portée des éléments structuraux et, notamment, pourquoi l'islam au pouvoir n'a pas produit partout les mêmes effets.

Conclusion

Si choisir le découpage « monde musulman », y compris pour des thèmes de recherche non-musulmans, n'est pas le signe que nous considérons qu'il s'agit d'une substance unique, cela sous-entend néanmoins que nous admettons qu'il y a des traits communs entre les parties de ce monde. En effet, si la notion d'aire culturelle est critiquable car elle fait courir le risque de l'essentialisme, particulièrement lorsqu'elle est appliquée à un monde comme le monde musulman qui est aussi une « aire de représentations » spécialement chargée, le danger peut être évité si l'on respecte quelques règles. Ainsi il convient d'être attentif à la contextualisation historique et géographique et à la complexité des situations sociales ainsi qu'à la mouvance et à la porosité des traits culturels qui se retrouvent, se croisent, s'interinfluencent, évoluent, se recomposent, y compris hors des contrées originelles. Une approche comme celle que constitue le comparatisme interne est une des solutions, une des démarches possibles pour des travaux portant sur une aire culturelle car elle permet de considérer la pluralité des situations dans un monde où existe un dénominateur commun. Et, dans la mesure où ce monde est pluriel, il peut donner lieu, dans un cadre comparatiste intra-musulman, à une approche globale qui, si l'on pose cette pluralité comme base, ne peut-être que non essentialiste, et le rapport à son dénominateur commun, l'islam, ne sera pas alors artificiellement normé. Dans une telle posture épistémologique, le paradigme « mondes musulmans » peut encore avoir une valeur heuristique.

RÉFÉRENCES

- AIGLE Denise (dir.) (1995), *Saints orientaux*, Paris, De Bocard
- AIGLE Denise (dir.) (2000), *Figures mythiques des mondes musulmans*, in *REMMM* 89-90 : 7-322, Aix-en-Provence, Édisud
- ALBERA Dionigi, BLOK Anton, BROMBERGER Christian (dir.) (2001), *L'anthropologie de la Méditerranée/ Anthropology of the Mediterranean*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (1996), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Éd. Autrement

- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, SCHEID John (dirs.) (2000), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (2001), « Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imaologie duodécimaine VI) », in Garcia Arenal, Mercedes (2001), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM n°91-94 : 53-72
- APPADURAI Arjun (1986), « Theory in Anthropology : Center and Periphery », *Comparative Studies in Society and History* XXVIII : 356-361
- BADIE, Bertrand, HERMET, Guy (2001), *La politique comparée*, Paris, Armand Colin
- BADUEL Pierre Robert (1997), « L'avenir d'une revue trentenaire », *REMMM*, 73-74 : 5-9
- BADUEL Pierre Robert, DENOIX Sylvie (1997), « Vers une *Revue des mondes musulmans* ou de la difficulté de nommer », *REMMM*, 77-78 : 7-18
- BARTH Fredrik (1987), *Cosmologies in the Making. A Generative Approach of cultural Variations in Inner New Guinea*, Cambridge University Press-
- BERCHET Jean-Claude (1985), *Le voyage en Orient*, Paris, Robert Laffont, Bouquins
- BERQUE Jacques (1989), *Mémoires des deux rives*, Seuil, Paris
- BLOCH Marc (1928), « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Mélanges historiques* : I, 16-40
- BOURGUET Marie-Noëlle et alii (1998), *L'invention scientifique de la Méditerranée, Égypte, Morée, Algérie*, Paris, éd. de l'EHESS
- BRAUDEL Fernand (1979), *Civilisation matérielle, économie et et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles, I Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*, Paris, Armand Colin
- BROMBERGER Christian (2001), « Aux trois sources de l'ethnologie méditerranéenne dans la tradition française », *L'anthropologie de la Méditerranée*, Albera D., Blok A., Bromberger Ch. (dir.), Aix-en-Provence-Paris, -Maison neuve et Larose-MMSH, : 65-83
- CAHEN Claude (1953), « L'évolution de l'*iqṭā'* du IX^e au XIII^e siècle : pour une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales ESC* : 25-53, rééd. in CAHEN Claude (1977), *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, IFEAD
- CAHEN Claude (1983), *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, Aubier Montaigne
- CHAMBERT-LOIR Henri, GUILLOT Claude (1995), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême Orient
- CHARNAY, Jean-Paul (1980), *Les Contre-Orient. Ou comment penser l'autre selon soi*, Paris, Sindbad
- COLONNA Fanny (dir.) (1991), « Sciences sociales et sociétés arabes », *Peuples méditerranéens* : 54-55
- DAGRON C. et KACIMI M. (1990), *Arabe, vous avez dit Arabe ? Vingt-cinq siècles de regards occidentaux sur les Arabes*, Paris, Balland
- DAKHLIA Jocelyne (2001), « La 'culture nébuleuse' ou l'islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales HSS*, nov.-déc. 2001, n°6 : 1177-1199
- DENOIX, Sylvie (dir) (1997a), *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes*, REMMM 79-80 : 2-287
- DENOIX, Sylvie (1997b), « Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières », *REMMM* 79-80 : 9-22
- DENOIX Sylvie (2000), « Types divers ou modèle unique, la structure des villes médiévales du monde musulman » in *Les mégapoles de Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*. Nicolet Cl. (dir.), Rome-Aix-en-Provence-Paris, École française de Rome-Maison neuve et Larose-MMSH, pp. 912-937
- DÉTIENNE Marcel (2000), *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil

- DIRÈCHE, Karima (1997), *Histoire de l'émigration kabyle en France au XX^e siècle. Réalités culturelles et politiques et réappropriations identitaires*. Paris, L'Harmattan
- DIRÈCHE, Karima (2004), *Chrétiens de Kabylie 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Bouchène
- DJAÏT Hichem (1978), *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil
- DUBOULOZ Julien & INGOLD Alice (2003), *Droits du sol, conflits d'usage et modes d'appropriation dans les ciés du bassin méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, Programme de recherche, document préparatoire
- FABRE-VASSAS C. (1994) *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard
- FERRIÉ, Jean-Noël (janvier-juin 1991), « Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb », *Peuples méditerranéens* 54-55 : 229-246
- FERRIÉ, Jean-Noël (2004), « De Geertz à Bourdieu, les limites du comparatisme diachronique chez les modernes », *Prologue*
- GABORIEAU, Marc (2001), « Le mahdi oublié de l'Inde britannique : Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831), ses disciples, ses adversaires », Garcia Arenal, Mercedes (2001), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM 91-94 : 255-295
- GARCÍA ARENAL, Mercedes (2001), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM 91-94
- GARCÍA ARENAL, Mercedes (dir.) (2002), *Conversions islamiques, identité religieuse en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose
- GARCIN Jean-Claude (dir.), avec la collaboration de Jean-Luc ARNAUD et de Sylvie DENOIX, *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome
- GHAZALEH Pascale (2004), *Généalogies patrimoniales. La constitution des fortunes urbaines: Le Caire, 1780-1830*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS
- GEERTZ Clifford (1968), *Observer Islam*, Yale University. Traduction française (1992), *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, éd. La découverte
- GREEN Nancy (1990), « L'histoire comparative et le champ des études migratoires », *Annales ESC*, nov.-déc. 1990, n°6 : 1335-1350
- GREEN Nancy (2002), « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales HSS*, janv.-fév. 2002, n°1 : 1327145
- HEIDMANN Ute (2003), *Poétiques comparées des mythes. De l'Antiquité à la Modernité*, Lausanne, Payot
- HENTSCH Thierry (1988), *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, éd. de Minuit
- HITZEL Frédéric (dir.) (1999), *Livres et lecture dans le monde musulman*, in REMMM 87-88 : 7-304, Aix-en-Provence, Édisud
- IOGNAT-PRAT Dominique, VEINSTEIN Gilles (dir.) (2003), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion
- LIAUZU Claude (1992), *Race et civilisation. L'Autre dans la culture occidentale. Anthologie historique*, Paris, Syros
- LIAUZU Claude (1989), *L'islam de l'Occident. La question de l'islam dans la conscience occidentale*, Paris, Arcantère
- LORCERIE Françoise (2003) *L'école et le défi ethnique* Paris, INRP
- MASSICARD Élise (Fall 2003), « Alevist movement at home and abroad : Mobilization spaces and disjunction », *New perspectives on Turkey* : 28-29
- MAYEUR-JAUOEN, Catherine (dir.) (2002), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose

- MERVIN Sabrina (2002), « Les yeux de Mûsâ Sadr (1928-1978) », in Mayeur-Jaouen, (2002) : 285-300
- NORDMAN Daniel (1960), *Islam and the West. The making of an image*, Edinburg, Edinburg University Press
- POPOVIC Alexandre, VEINTEIN Gilles (dir.) (1996), *Les voies d'Allah*, Paris, Fayard
- REVEL Jacques (dir.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Hautes études-Gallimard-Le Seuil
- RIVOAL Isabelle (janv.-fév. 2002, n° 1), « Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État », *Annales HSS* : 49-70
- RODINSON Maxime (1980), *La fascination de l'islam*, Paris, Petite collection Maspéro
- ROUSSILLON Alain (août-septembre 2001), « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit* : 93-105
- SAÏD Edward (1980), *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil
- SAÏD Edward (2000), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard-Le Monde diplomatique
- SCHNAPPER Dominique (sept.-oct. 1974), « Centralisme et fédéralismes culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 29^e année, n° 5 : 1141-1159
- SCHNAPPER Dominique (1991) *La France de l'intégration* Paris, Gallimard
- SREIFF-FÉNART Jocelyne (2004) « Modèle républicain et discriminations ethniques : un dilemme français », *Amares*, publication en ligne <http://www.amares.org/revue/01/travaux>
- TINGUELY Frédéric (2000), *L'écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Paris, Droz
- TRIAUD Jean-Louis (octobre 1998), « L'islam des historiens français », *Esprit* : 110-132
- TOUATI Houari (1994), *Islam et voyage au Moyen Age*, Paris, Seuil
- TOUATI Houari (2001), « L'arbre du Prophète. Prophétisme ancestralisé et politique au Maghreb », in Garcia Arenal, Mercedes (2001), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM 91-94 : 137-156
- VALENSI Lucette (1990), « Retour d'Orient : de quelques usages du comparatisme en histoire », in Hartmut Atsma et André Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, éd. EHESS
- VALENSI Lucette (2002), « L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance : le cas des sociétés plurielles », *Annales HSS*, janv.-fév. 2002, n° 1 : 27-30
- VAN DER HELM, A.J., MEYER V.M. (1991), *Comparer en droit. Essai méthodologique*, Strasbourg, Cerdic
- WEBER, Max (1982, trad. française) *La ville*, Paris, Aubier, traduction partielle de *Wirtschaft und Gesellschaft* (chapitre « Die Stadt »), Tübingen, Mohr, 3^e éd. 1947 (1^{re} éd. 1921).