

# Être musulman : le dire, le montrer, le cacher ?

Du difficile rapport entre privé et public

VALÉRIE AMIRAUX

Le fait religieux occupe une position complexe dans le monde contemporain et les sociétés musulmanes ne font pas exception. Objets d'attention de la part de différents types d'acteurs (hommes politiques, de religion, journalistes, experts, chercheurs...), les manifestations religieuses de l'islam déclenchent des sentiments contradictoires de la part des opinions publiques non musulmanes, partagées entre peur et fascination, crainte et envoûtement, méfiance et tolérance. José Casanova décrit bien le processus actuel de « déprivatisation », par lequel les religions, dont l'islam, délaissant la place résolument privée qui leur était assignée, au moins dans les sociétés dites modernes, participent de plus en plus à des mouvements de contestation morale et politique, des combats concernant des questions éthiques de définition de normes des comportements privés. L'irruption du religieux dans l'arène publique ne s'accompagne pas nécessairement d'un retour de modalités institutionnelles de coercition. Simplement, là où les théoriciens de la sécularisation pronostiquaient une inéluctable disparition du religieux des sphères publiques comme signe de l'entrée des sociétés en modernité, plusieurs événements à résonance internationale et de nombreux phénomènes plus locaux illustrent ce double mouvement de politisation de la sphère religieuse privée et de surgissement de conflits normatifs dans les sphères économiques et politiques<sup>1</sup>.

*Musulmanes, musulmans au Caire, à Téhéran, Istanbul, Paris, Dakar* met en scène des villes qui s'inscrivent dans des contextes juridiques très variables : la non-référence constitutionnelle à la religion pour la France, le Sénégal et la Turquie, l'islam religion de l'État en Égypte (article 2 de la Constitution), l'État comme agent central de production de sens et de représentation du religieux en Iran. Cette exposition ne traite pas les processus collectifs et individuels d'énonciation de la foi de manière générale, mais suit les frontières religieuses qui traversent

ces villes : où interviennent les conflits, quelles hybridations émergent de ces métropoles effervescentes ? Dans certains contextes, comme au Caire ou à Téhéran, la question de l'auto-désignation comme musulman ne se pose pas, cette évidence étant formulée socialement, même s'il reste du ressort du croyant de choisir ou non de s'investir en politique, de pratiquer très strictement, d'engager sa famille avec lui. Dans d'autres lieux, à Istanbul ou Dakar, le dispositif constitutionnel extirpe l'islam du cadre de référence national. Mais la majorité de la société reste « culturellement » musulmane. Tout se joue dans les signes extérieurs de religiosité, dans l'affichage de la foi, dans l'émergence de formes concurrentielles de gestion de l'autorité spirituelle, dans l'activité de confréries particulièrement dynamiques et politiquement pertinentes dans ces deux villes. À Paris enfin, la laïcité produite par une histoire mono-confessionnelle voit aujourd'hui l'émergence de tensions fortes, et de discussions enflammées ravivées par les revendications de certains citoyens, qui se veulent français et musulmans.

Comment traduire les variations du rapport à la foi dans des mondes aussi différents que Paris, Le Caire, Istanbul, Téhéran, Dakar ? Les représentations se croisent et s'hybrident. Les temps changent. Pour comprendre l'ensemble de ces évolutions, il faut prendre en compte la gamme des sens du pluralisme, l'éventail des relations possibles entre un individu croyant et sa communauté d'appartenance et le répertoire des opportunités et des restrictions engendrées par l'environnement politique. Ces trois éléments constituent les pôles d'un triptyque au sein duquel s'inscrivent les représentations publiques et privées de l'islam. Un terme permet peut-être de rassembler cette complexité, en tout cas de la qualifier, pour tenter de la comprendre : visibilité. Il semble bien en effet que ce soit parce qu'il s'exprime autrement, par d'autres canaux que les seules voies de la théologie

1. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

ou de la liturgie que le fait religieux acquiert la portée d'une question universelle. Et de fait, une grande partie des enjeux passe par une visibilité nouvelle, inédite, interdite parfois, des signes de l'appartenance confessionnelle dans des espaces publics – espaces de représentation que certains régimes auraient souhaité contrôler totalement (en Égypte ou en Iran) et que d'autres avaient cru définitivement sécularisés (en France, au Sénégal ou en Turquie).

### Où l'on découvre que tout n'est pas si simple

Entre déclin et triomphe conquérant, menace universelle et message intangible, quelles sont les formes de vie des musulmans et musulmanes d'aujourd'hui, dans des contextes aussi éloignés que les cinq villes de l'exposition ? L'ambition de celle-ci est de défaire quelques préjugés et de rendre compte, de la façon la plus honnête possible, des univers d'expérience dans lesquels musulmanes et musulmans inventent, discutent, expérimentent et expriment un sens de leur appartenance religieuse. Comment ils la taisent ou la revendiquent. Il faut donc commencer par observer et décrire minutieusement, pour ensuite seulement décrypter les causes et les raisons des choix qui sont faits et interpréter, à la lumière des contextes, les cultures politiques qui ont cours dans chacune des villes choisies. L'interprétation qui en découle permet alors la compréhension fine de phénomènes complexes, trop souvent et trop rapidement réduits à un même principe d'explication, au motif qu'ils se manifestent a priori de manière identique.

Il ne peut ainsi être que réducteur de se pencher sur les musulmans, acteurs des sociétés contemporaines, arabes, persanes, africaines ou européennes, avec le binocle de l'orientaliste. D'autres que nous l'ont dit. Pourtant, la réduction des musulmans à un système de croyances, à une foi et à une histoire qui les précèderaient et qui commanderaient tous leurs actes, est une tentation encore trop répandue.

À propos du 11 septembre, Alain Roussillon rappelle combien « (...) le risque est ici d'entretenir la confusion entre l'islam en tant que tel, dans ses diverses réalisations historiques et l'usage que les acteurs font du référent religieux dans la production du sens des conjonctures dans lesquelles ils sont engagés, hic et nunc<sup>2</sup>. » Même si les questions religieuses ne sont pas absentes des explications de certains conflits, est-il « nécessaire d'avoir lu le Coran, de connaître les péripéties du moment fondateur de l'islam à La Mecque et Médine, de savoir distinguer les écoles doctrinales ou juridiques pour comprendre les soubresauts les plus contemporains des sociétés d'islam<sup>3</sup> ? » S'interrogeant sur le lien entre normativité et moralité, Baudouin Dupret illustre cette tentation de l'essentialisation, à partir non plus d'un événement à résonance internationale comme les attentats du World Trade Center, mais de la question de la normalité en matière de comportements sexuels (adultère, polygamie, homosexualité, viol, perte de la virginité avant le mariage) dans le contexte égyptien. La confrontation des lectures de la jurisprudence et des prises de position des autorités religieuses dessine les contours de la seule définition admise des relations sexuelles (le mariage, tout ce qui n'en relève pas étant classé comme illicite). De là découle aussi la seule norme qu'une femme égyptienne peut appliquer dans sa vie quotidienne si elle veut que ses droits soient protégés (une femme ne peut qu'être discrète, pure, modeste, vertueuse). Les relations sexuelles ne sont donc pas à lire dans le seul horizon de l'expérience intime, mais sont l'ombre portée d'une culture publique de la moralité. Les catégories de normalité mises en œuvre pour évaluer le bien et le mal dans la vie privée diffèrent selon que l'on parlera d'hommes ou de femmes. Ainsi, « il est inutile de chercher les origines de la modestie féminine en Islam ou dans les sociétés orientales ; la question doit être considérée dans son dispositif catégoriel actuellement performant, qui l'intègre dans un système de normalité et de permanence<sup>4</sup>. »

2. Alain Roussillon, « Islam et mondialisation. État des lieux (provisoire) des débats suscités en France par les attentats du 11 septembre 2001 », *Maghreb-Machrek*, octobre 2001, n° 174, p. 75-89, p. 79.

3. *Ibid.*, p. 78.

4. Baudouin Dupret, « Normalité, responsabilité, moralité : virginité et viol dans un contexte juridique égyptien », in Mohammed KENNEDY (dir.), *Public et Privé en Islam. Espaces, autorités et liberté*, Maison de la culture et Larose, 2002, p. 267-291, p. 271.

On pourrait encore citer le rôle actif de la production artistique et en particulier cinématographique, à la fois miroir et fabrique des mœurs sociales, surtout quand elle est contrôlée par les pouvoirs en place. D'où quelques situations pour le moins ambiguës. Mohsen Makhmalbaf, avant d'être le cinéaste réputé internationalement que l'on connaît, confronté aujourd'hui à l'interdiction de diffusion de certains de ses films en Iran, a été ministre de la Censure du régime des mollahs, condamnant l'usage de certaines couleurs dans la peinture et la publication de certaines œuvres de fiction. Le cinéma iranien a été pendant un temps une arme pour l'islamisation de la société. Le régime l'a utilisé pour expliciter des exemples de fonctionnement d'une société où les individus respecteraient scrupuleusement le code de l'islam<sup>5</sup>. Là encore, les femmes occupent une place centrale et c'est avant tout sur l'image de la femme – les vertus de la pudeur – et sur le contrôle de ses mœurs que se déploie le travail de codification de ce qu'on peut et de ce que l'on ne doit pas faire... avec les aberrations que l'on sait : les femmes filmées ou photographiées chez elles sont voilées lorsqu'elles dorment ! Agnès Devictor parle à ce propos de « moralisation des images », qui mobilise les techniques de maquillage, les jeux de lumière et de couleurs, les procédés de cadrage et de montage ou le choix des prénoms pour les personnages. L'intimité devient un spectacle à valeur éducative, d'autant plus contrôlé qu'il est destiné au public. Beaucoup de cinéastes parviennent pourtant à contourner ces contraintes de la censure en faisant parler des enfants, en banalisant le voile par le choix de plans larges ou de lieux, comme les hôpitaux, où il devient un élément du décor banalisé, enfin en privilégiant des personnages masculins<sup>6</sup>.

Ces exemples illustrent le lien étroit, tissé à travers les prescriptions juridiques et les décisions politiques, entre moralité publique et responsabilité individuelle, qui permet plus ou moins à la référence « islam »

d'occuper le terrain public et d'opérer alors comme une matrice de normes pédagogiques et politiques, qui régulent les comportements sans intervention systématique des autorités. Moralement, explique Jean-Noël Ferrié, il n'est alors plus possible de tenir une autre position<sup>7</sup>. C'est en rendant les individus responsables de leurs actes et en tenant compte de la dimension autonome de leur volonté qu'une moralité publique trouve à se déployer. Dans le contexte du chiisme iranien au pouvoir depuis la Révolution, on repère un processus identique de moralisation de la vie publique qui procède d'une sacralisation des débats publics. On ne discute pas de ce qui est moralement indiscutable. Le système hérité de la révolution iranienne se veut en même temps explicitement politique : il s'agit bien de créer une société islamique à partir de l'action de l'État. Le contrôle des religieux et des clercs par le politique se justifie aisément dans ce projet. Pourtant, au début des années quatre-vingt-dix, la séparation du religieux et du politique est revendiquée parallèlement au processus de définition de la démocratie religieuse qui s'engage. Un intellectuel comme Abdolkarim Soroush devient ainsi le principal artisan d'un discours sur l'islamisation qui passera dorénavant par le croyant-citoyen et non plus exclusivement par l'État. La loi s'impose parce que tous les individus se l'imposent. L'assomption de la responsabilité individuelle et la production d'une norme publique de moralité « islamique » sont intimement articulées. La notion de « société civile croyante » est érigée en concept clé dans les années quatre-vingt-dix. On peut d'ailleurs étendre cette démonstration à d'autres lieux : si des phénomènes se produisent dans des contextes distincts et s'inscrivent dans une historicité spécifique, ils n'en sont pas moins proches cousins. La mutation du discours des « islamistes » turcs, qui s'autodéfinissent de plus en plus comme artisans de l'« islam démocratie », nous fournit une autre illustration. L'AKP, *Adalet ve Kalkinma Partisi*, Parti de la justice et du développement au pouvoir en Turquie depuis 2002, est un exemple de l'entrée de l'islam en politique par les voies parlementaires et de

5. Agnès Devictor, « Classic Tools, Original Goals. Cinema and the Public Policy in the Islamic Republic of Iran (1979-1997) », in Richard Tapper (dir.), *The New Iranian Cinema : Politics, Representation and Identity*, I.B. Tauris, London, 2002, p. 66-76.

6. Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *الله : Comment sortir d'une révolution religieuse ?*, Seuil, 1999, p. 235-244.

7. Jean-Noël Ferrié, « Figures de la moralité en Égypte : typifications, conventions et publicité », in Jocelyne Dakhlia (dir.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Actes Sud, 1998, p. 113-146.

l'évolution du militantisme islamiste combatif des années soixante-dix. Devenu une carte légitime du jeu politique, le sens moral d'une personne comme Recep Tayyip Erdogan qui fut, avant d'être Premier ministre du gouvernement actuel, le maire d'Istanbul et l'une des victimes de la répression par le système laïc, ayant purgé une partie de sa peine en prison, se convertit en garantie de morale publique. L'administration de l'économie et des finances, le respect des promesses électorales et la menée d'une vie privée en conformité avec les déclarations politiques, en sont autant de témoignages.

#### Enjeux publics, expériences privées : pouvoir et perte du contrôle

L'espace public comporte en fait une double dimension. D'une part une dimension « visible » et sensible où les acteurs sociaux se donnent en représentation, de l'autre une dimension commune et immatérielle où sont élaborées, dans le débat ou non, les modalités normatives du vivre ensemble. Cette double dimension ne se traduit pas par la mise en place d'une frontière infranchissable entre domaine public et domaine privé. Des enjeux intimes comme la famille, le mariage, la pratique sexuelle, le droit de disposer de son corps au moment de la mort, n'en sont pas moins réglés par des normes, des codes publics qui franchissent ainsi le seuil des maisons. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si parmi les « problèmes publics » les plus pressants des sociétés musulmanes compte le droit de disposer de son corps et de faire dans l'intimité ce qu'un régime ne tolère pas publiquement.

D'où le choix de l'exposition de montrer certains lieux et moments de grandes métropoles. Il y a dans la texture des espaces urbains une qualité particulière de mise en scène de langages pluriels, de codes vestimentaires, de façons de dire et de faire et de formes

d'expression artistique qui en font des laboratoires effervescents de contestation des normes établies. Les évolutions progressives des manières de s'habiller dans les rues de Téhéran sont peut-être l'exemple le plus parlant<sup>8</sup>. L'irruption du religieux dans des espaces publics sécularisés, à Istanbul ou à Paris, passe ainsi souvent par ce que nombre d'observateurs se contentent de prendre pour des anecdotes, des micro-événements insignifiants sans percevoir, dans ce qui semble anecdotique, le croisement parfois conflictuel de plusieurs mondes, qui coexistent sans nécessairement se rencontrer.

La compréhension des modalités de participation dans ces espaces urbains ne se réduit pas à une simple opposition entre les catégories juridique et politique du privé et du public. Nilüfer Göle reprend la notion d'imaginaire social de Cornelius Castoriadis pour expliquer comment les transgressions des espaces publics par des acteurs considérés comme illégitimes (par exemple la députée voilée siégeant au Parlement turc en 1999) s'apparentent à de véritables performances théâtrales sur une scène publique, non pas abstraite et réservée aux pratiques discursives, mais dynamique et interactive<sup>9</sup>. Dans cette perspective, sensible en particulier à Istanbul, les concurrences entre les styles de vie, les modes de consommation ou les manières de se vêtir sortent des maisons pour s'exhiber, se confronter et, dans de rares cas, dialoguer. Cette notion d'imaginaire social permet aussi de souligner à quel point les itinéraires des citoyens musulmans habitant Dakar, Le Caire, Istanbul, Téhéran ou Paris se sont diversifiés, ont accédé à des positions sociales, économiques multiples, mettent en scène des compétences plurielles et des accès à la modernité multipliés par l'accès à l'éducation, à la consommation, aux nouvelles technologies. À propos du régime iranien, Farhad Khosrokhavar interprète les attitudes transgressives de la jeunesse, son cynisme et son irrespect croissant pour le credo islamiste dont l'État se veut le messager comme autant de signes

8. Fariba Adelhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, 1991.

9. Nilüfer Göle, « Islam in Public : New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, 2002, 14 (1), p. 173-190.

de résistance face à un « régime (qui) se dresse contre son autonomie dans la vie quotidienne (les sorties, les vêtements, la fréquentation des cafés, etc)<sup>10</sup>. »

Dans tous ces contextes urbains, les femmes occupent des positions centrales dans le remaniement et la reformulation des pratiques publiques, dans la conquête de leur accès à ces scènes publiques, dans la légitimation de leur visibilité dans les arènes politique et médiatique, dans l'exercice de professions libérales et même dans leur rapport à l'autorité religieuse. Dans ces différents engagements, le vêtement reste le premier élément à travers lequel elles seront perçues, identifiées, voire combattues. Il n'est donc pas étonnant que le voile, différemment porté d'une ville à l'autre, soit perçu comme le plus petit dénominateur commun de la capacité des femmes à s'imposer dans la vie publique. Or, il change de sens d'une ville à l'autre. Les sociétés non musulmanes n'ont d'ailleurs aucune exclusivité sur ce débat : il fait question en Égypte ou en Turquie, tout comme il perturbe périodiquement depuis 1989 les débats parlementaires en France jusqu'à déboucher, au début de l'année 2004, sur un projet de loi, en fait un ajout au Code de l'éducation, visant à interdire le port de certains signes religieux (foulard islamique, kippa, « grande croix ») dans les écoles publiques. En mai 1996, la Haute Cour constitutionnelle égyptienne confirme quant à elle un arrêté ministériel interdisant à des jeunes filles de porter le voile complet (*niqab*) à l'école<sup>11</sup>. Ces décisions engagent la femme qui le porte dans un débat qui n'a pas les mêmes contours d'une ville à l'autre, qui ne provoque pas les mêmes controverses, ne réveille pas les mêmes démons en Égypte, en Iran, au Sénégal, en France ou en Turquie. De nouveau, l'ubiquité du phénomène n'implique pas égale signification. Qu'il est compliqué à comprendre, le sens de ce « bout de tissu<sup>12</sup> » ! Il varie de surcroît d'une génération à l'autre. À Dakar, il peut marquer la trace sporadique de comportements ruraux, traditionnels ou au

contraire incarner le réformisme. Il permet au Caire de marquer les distinctions entre générations, les façons de se soustraire au regard de l'autre en fonction de l'âge. Ailleurs, il sera un comportement presque exclusivement urbain. En Turquie ou en France, il consacre les tensions autour des idéaux républicains de fabrication d'un(e) citoyen(ne) engagé(e) dans la sphère publique. Il traduit alors de véritables « enjeux de civilisation<sup>13</sup>. » Depuis les premières affaires du voile à la fin des années quatre-vingt, les jeunes filles voilées ont conquis un droit de parole systématique en France qui a permis de faire comprendre à un public de non-musulmans les multiples significations du foulard : contrainte, choix individuel, volonté de marquer son appartenance à un groupe de pairs, rébellion contre l'autorité parentale, provocation, émancipation<sup>14</sup>... La palette est vaste et surprend en ce qu'elle fait émerger un sujet, féminin, autonome, justifiant ses pratiques en les inscrivant dans un univers de sens d'abord individuel, ensuite, éventuellement, collectif.

Si la laïcité institue la séparation des institutions et autorités religieuses et de l'État et la lie à la séparation du privé et du public, la sécularisation renvoie à un processus plus large d'émancipation de la société et du politique vis-à-vis du pouvoir religieux. Mais, comme le souligne Leila Babès, ni la foi (*iman*), ni la doctrine (*aqida*), ni le culte (*ibadat*) ne peuvent faire l'objet d'une sécularisation. « La sécularisation n'a pas seulement produit de la désinstitutionnalisation et de l'incrédulité, elle a entraîné des mutations plus subtiles dans le rapport à la foi et au rite, ce qui peut impliquer non pas un changement dans le contenu des croyances et une dérégulation des pratiques, mais un changement dans les manières de croire et un rejet du ritualisme. (...) Elle n'affecte cependant ni le contenu du credo ni son intensité (et) est aussi une critique de l'institution comme garant légitime et monopolistique de la foi et du salut. Voilà sans doute pourquoi, exempt

10. Farhad Khosrokhavar, « L'Iran, la démocratie et la nouvelle société civile », *Revue des deux mondes*, avril 2003, p. 132-152.

11. Baudouin Dupret, « La recherche judiciaire d'une moralité conforme : la Haute Cour constitutionnelle égyptienne et les voiles », in Jocelyne Dakhlia (dir.), *op. cit.*, 1998, p. 353-381.

12. Il n'existe pas de consensus quant à l'interprétation des sources coraniques sur ce sujet.

13. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*, La Découverte, 1993.

14. Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995. Valérie Amiraux, « Jeunes musulmanes Turques d'Allemagne. Voix et voies d'individuation », in Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam : individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 101-123. Nancy Venel, *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan, 1999. Nadine Weibel, *Plus-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Complexe, 2000.

d'une telle institution centrale, l'islam reste, malgré ce processus réel de dérégulation de la loi, une religion du Texte<sup>15</sup>. » Le maraboutisme et l'histoire qui lie l'individu à son marabout, le culte des saints ou encore certaines pratiques confrériques traduisent par exemple une forme de « privatisation » du rapport de l'individu au culte, en tout cas en retrait des formes de régulation publique du lien religieux. Foi et pratique se déclinent autour d'un ensemble de devoirs culturels (les cinq piliers) et de devoirs plus personnels : les premiers ont une dimension collective et publique, les autres sont de l'ordre du rapport à Dieu et ne peuvent être soumis à l'examen de l'autorité publique. Mais ce rapport individuel à la foi n'est pas exclusif des effets normatifs et contraignants de ce que Jean-Noël Ferrié appelle la « solidarité négative », ce mécanisme par lequel le contrôle social sur les actes des individus est opéré par les autres non pas directement, à travers des interventions précises, mais en fonction de ce que l'on imagine que les autres diraient, penseraient de ces actes<sup>16</sup>. On comprend alors comment les effets du contrôle social peuvent trouver des relais chez les pères, les frères, les voisins, dans les « quartiers » des périphéries urbaines françaises. À l'instar de ce qu'expriment les militantes du mouvement « Ni putes, ni soumises », l'espace de socialisation du quartier de résidence, même dans une société non musulmane, n'est pas complètement exempt de ces dynamiques.

Que faut-il finalement regarder ? Qui convient-il d'interroger ? Dans ces configurations nationales où les champs religieux sont plus ou moins contrôlés par les États et les gouvernements en place, vers quels musulmans se tourner pour entendre et comprendre ? Leaders, intellectuels, clercs, imams, conférenciers, artistes ou citoyens anonymes ? Comment comprendre le vent de folie qui souffle aujourd'hui dans les opinions publiques européennes, qui d'un côté souligne de manière essentialiste le fait que les sociétés

musulmanes ne se sont jamais émancipées du joug réactionnaire de l'islam, qui de l'autre revendique la capacité des membres de ces mêmes sociétés à reformuler leur lien à l'islam comme passé, héritage, culture et dans une certaine mesure, foi ?

L'itinéraire de l'exposition passant par Dakar, Istanbul, Le Caire, Paris et Téhéran nous a conduits à nous arrêter aux côtés d'individus qui donnent forme à des pratiques et à des représentations, qui les investissent de sens, aussi singulières et marginales soient-elles. Nous avons ainsi pu embrasser dans un même regard des usages et des rites, leurs transformations, leurs adaptations et leurs inventions. Mais nous avons pu aussi questionner les modalités d'existence de l'autre, envisager enfin les pratiques de « politisation » de la référence religieuse et tenter de saisir l'interconnexion complexe entre public et privé, les passages du domestique à l'urbain, les relations de la société civile au politique. Alors seulement, l'idée qu'un individu pense, parle, consomme, circule, s'engage dans les espaces urbains dont il est le passant ou le résident, au regard d'une constellation d'expériences multiples prend forme. Loin du culturalisme, loin de l'essentialisme. Il n'y a là aucun angélisme, aucune position ambiguë ou complice de la part de l'auteur de ces lignes. Uniquement le désir d'ajouter de la complexité à une thématique trop vite et trop souvent simplifiée.

15. Leïla Babès, *L'islam intérieur. Passion et désenchantement*, Al Bouraq, Beyrouth, 2000, p. 170

16. Jean-Noël Ferrié, *op. cit.*