

mythes et religions



LE MONDE ISLAMIQUE

ESSAI DE GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE

par

Xavier DE PLANHOL

297
P 693 M



217
P693M

ÉDITIONS DE FRANCE

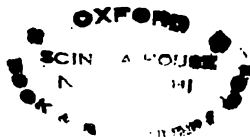


**INDIAN INSTITUTE OF
ADVANCED STUDY
SIMLA**

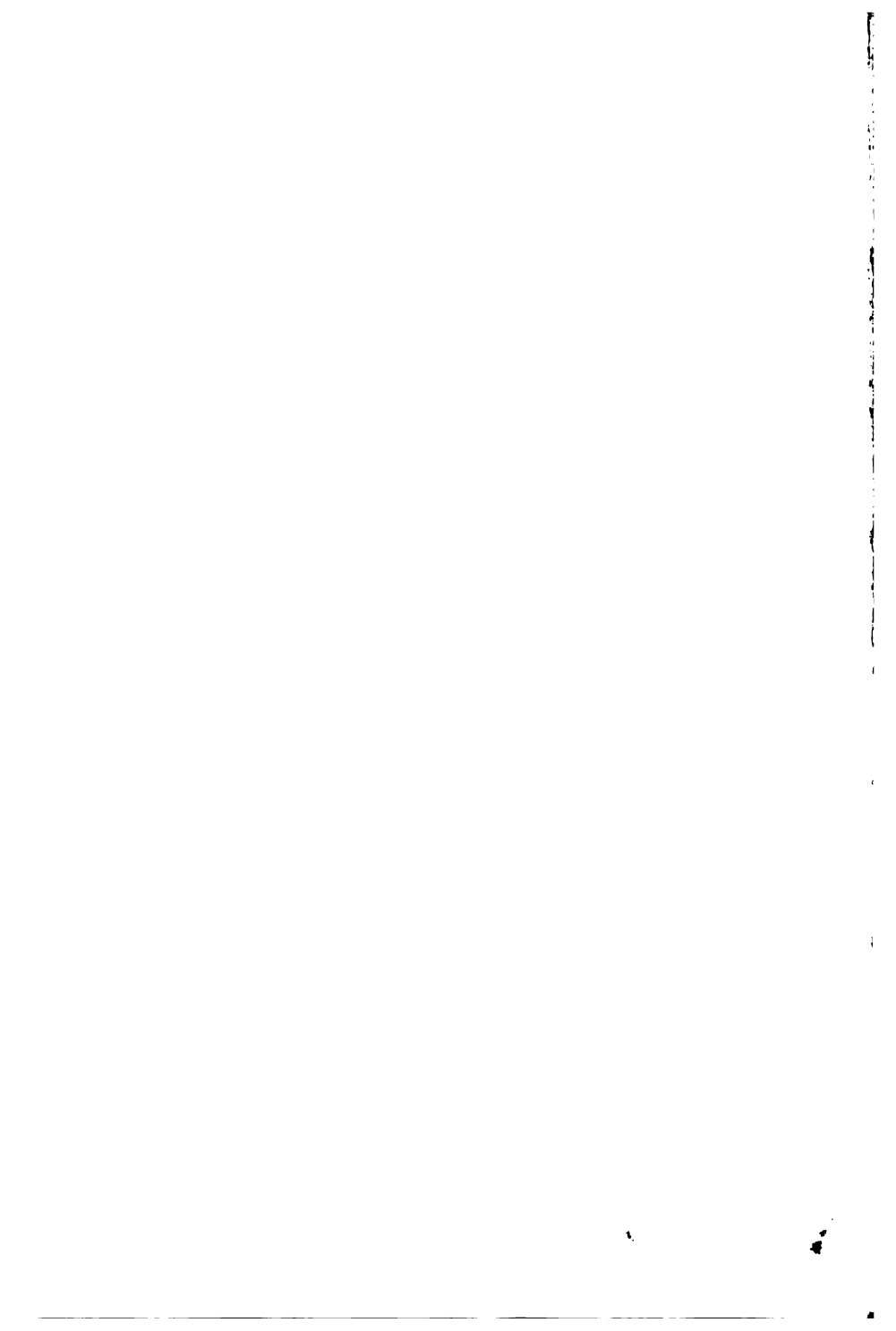
766

2 11-90

LE MONDE ISLAMIQUE
ESSAI DE GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE



CATALOGUED
DATA ENTERED



MYTHES ET RELIGIONS

Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

LE MONDE ISLAMIQUE

ESSAI
DE GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE

par

Xavier DE PLANHOL

Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Nancy



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1957



Library IAS, Shimla



00011707

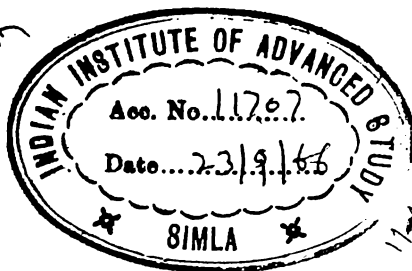
DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 2^e trimestre 1957

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© Presses Universitaires de France, 1957



297
P643 m

11-2-57

AVANT-PROPOS

La géographie religieuse est une discipline encore très jeune. Non certes que l'influence réciproque du milieu géographique et des conceptions religieuses n'ait attiré l'attention de beaucoup d'esprits distingués depuis que les grands voyages ont amené les Européens à un contact de plus en plus poussé avec des religions étrangères et des mœurs lointaines. Mais le problème est singulièrement complexe. Lorsque les rapports d'un phénomène d'ordre matériel, aspect du paysage ou mode d'utilisation du sol, avec des éléments d'ordre spirituel, apparaissent évidents, s'agit-il de l'influence d'une certaine conception de la vie qui entraîne telles ou telles conséquences d'ordre pratique, ou y a-t-il à l'inverse projection religieuse de nécessités quotidiennes d'ordre matériel ? Tels hérétiques se sont-ils réfugiés dans des montagnes et y ont-ils développé un genre de vie original parce que hérétiques, ou sont-ils devenus et restés hérétiques parce que montagnards, vivant d'une vie propre et à l'écart des grands courants de pensée. La réponse est parfois douteuse et souvent impossible à donner, dans la mesure où l'observateur se refuse à introduire un systématisme *a priori* dans un sens ou dans l'autre. Entre le déterminisme simpliste et l'aveu d'impuissance la place reste bien mince pour une approche raisonnée.

Ceci explique que les tentatives sérieuses faites jusqu'à présent soient nécessairement restées, si l'on excepte les études de sociologie religieuse qui se multiplient en Europe occidentale (en France notamment les travaux de G. Le Bras) mais se situent sur un plan assez différent, dans le domaine de la collection de faits. Le beau traité de géographie religieuse générale qu'a donné P. Deffontaines (1) apporte ainsi sur des plans très variés une documentation considérable. Le petit livre que nous présentons ici n'a de même pas d'autre ambition première que celle d'exposer l'état du dossier pour une des grandes religions monothéistes du globe, qui est précisément celle pour laquelle la localisation dans une zone biogéographique est la plus nette et les rapports avec le substrat matériel les plus évidents. Il voudrait s'adresser à un double public d'islamisés et de géographes. Aux premiers, des travaux desquels l'auteur est largement tributaire, il voudrait rappeler l'importance de ces données de base et l'intérêt qu'il y aurait souvent à orienter de ce côté leurs travaux (2) Aux seconds il voudrait procurer, comme introduction à toute étude de géographie humaine des pays musulmans, une mise au point et un guide leur permettant de préciser, avec le rôle des fondements géographiques dans la répartition de l'Islam et de ses différentes nuances, la part des facteurs spirituels dans la physionomie actuelle des pays d'Islam. Au

(1) *Géographie et religions*, Paris, 1948.

(2) Cf. à ce sujet les doléances justifiées de Cl. CAHEN, L'histoire économique et sociale de l'Islam, *Studia Islamica*, III, 1955, pp. 93-116, et celles de R. BRUNSCHVIG, *ibid.*, I, 1953, pp. 7-8.

grand public cultivé il pourra faciliter la prise de conscience de la place de l'Islam sur la planète et l'interprétation d'aspects extérieurs qui se révèlent souvent à l'observation la plus hâtive.

Quant aux problèmes fondamentaux énoncés plus haut l'auteur n'a pas la prétention d'y apporter de solutions d'ensemble. Tout au plus le rapprochement des données élémentaires permettra-t-il de préciser des points de détail et à cette occasion de mettre en valeur toute la complexité des interactions respectives. Ici comme ailleurs, de longues et patientes monographies régionales pourront seules apporter certaines lumières. Il s'agit pourtant d'un des objets les plus indispensables de toute analyse géographique. Ne serait-ce que pour les éliminer, la détermination de la place des facteurs religieux ou des facteurs psychologiques dans l'utilisation du sol s'avère une préface nécessaire à toute étude scientifique de « l'homme habitant », un prélude obligatoire à toute mise en valeur raisonnée de la planète. L'auteur estimerait avoir atteint son but si ce petit livre, par ses insuffisances mêmes et les critiques qu'il pourra susciter, attirait l'attention sur l'urgence de telles études.

Le caractère de cette collection excluant tout apparat critique détaillé et les références étant, sauf cas exceptionnel, écartées du texte, l'auteur renvoie une fois pour toutes à l'orientation bibliographique qui se trouve à la fin du volume. Il n'en oublie pas pour autant ses dettes considérables dans un vaste domaine où la part de l'expérience personnelle est nécessairement fort limitée. Quant à la transcription des noms étrangers, l'auteur s'est finalement décidé

I. — LES CONDITIONS GÉNÉRALES DE LA VIE URBAINE EN PAYS D'ISLAM

Le pullulement des cités. — Ces traits originaux revêtent une particulière importance en raison même du grand nombre des créations urbaines en pays d'Islam. On verra plus loin les raisons profondes de cette prolifération exceptionnelle. Bornons-nous dès maintenant à constater le fait. Dans des pays qui ont totalement ignoré jusqu'à une époque très récente la révolution industrielle, alors même que l'instabilité de la vie agricole et la prépondérance des nomades dans de vastes régions rendaient fort précaires les bases de la vie régionale, il est certes paradoxal de voir que l'Islam a multiplié comme à plaisir les installations urbaines. Le commerce d'entrepôt et l'organisation des caravanes aux lisières de la Méditerranée et du désert, le rôle d'intermédiaire de ces pays dans le grand commerce jusqu'aux temps modernes y ont certes joué un rôle et fourni un support économique à des métropoles qui furent prospères. Mais beaucoup de ces créations apparaissent spécifiquement islamiques. La propagation de l'Islam s'est traduite par une extension de la vie citadine, et ceci en pays déjà abondamment urbanisé. La création urbaine, l'acte arbitraire *ex nihilo* y est particulièrement fréquent. Cette ardeur peut paraître paradoxale dans une religion propagée par des Arabes nomades. Et certes le nomade se méfie de la cité. L'action de créer une ville, le « tam-sir » se heurte à sa mentalité. Les premières villes des nomades sortis de l'Arabie ne furent souvent

que des campements mi-sédentaires mi-errants aux confins de la steppe et du désert pour des armées que l'éloignement empêchait de regagner chaque année l'Arabie, agglomérations à caractère lâche, villes ouvertes et provisoires d'où l'on gagnait facilement le refuge des steppes et qui ne s'urbanisèrent véritablement que par la suite. Mais ces villes-camps, ces « fostat » (du grec *fossaton* = camp), ces villes de siège créées de toutes pièces à côté d'une agglomération pré-islamique et pour les besoins de la guerre (elles furent particulièrement nombreuses dans la région du *limes* mésopotamien, mais se rencontrent partout — Bassora, Koufa, Hira, Msatta, Kuseir, Amra, la Gabra de Goulan, la Fostat primitive, (future Le Caire), en face de la Babylone pré-islamique, Tagrart, la future Tlemcen, en Afrique du Nord, appartiennent à ce type — apparaissent comme une affirmation de la personnalité islamique, de l'originalité de la cité musulmane en face du passé, autant et plus que comme l'expression d'un mouvement général des nomades vers la sédentarisation, très antérieur à l'Islam et pas spécialement en cause ici. Au même groupe de créations urbaines ressortent les « ribat », sortes de casernes fortifiées pour les soldats de la guerre sainte et également couvents rassemblant une communauté sous la direction d'un chef religieux, que l'Islam a essaimés tout au long de ses frontières, où ils ont été souvent à l'origine d'importantes cités. Le lieu en est la côte orientale du Maghreb (Sousse, Sfax, Monastir, Tripoli) où ils avaient une fonction offensive contre la Sicile ; ils se retrouvent également sur la côte atlantique (défense contre les Normands) et sont plus rares

sur la côte nord. Ceux de l'intérieur étaient surtout des retraites pieuses mais des villes doivent leur origine à celui de Salé (au voisinage des hérétiques Berrwata) et à celui de Taza, poste frontière de l'expansion almohade contre les Almoravides qui tenaient les plaines.

Un deuxième type de création urbaine particulièrement fréquent en pays d'Islam est constitué par les villes princières. Ces manifestations de volonté souveraine ont toujours marqué la naissance des dynasties, affirmé leur autorité. Les princes qui avaient accru le pouvoir de leur dynastie ont également voulu leur capitale. Les villes-séjours, les résidences princières de plaisance, comme Samarra, capitale des Abassides, ont succédé aux capitales politiques. Ces dernières sont particulièrement nombreuses au Maroc où se sont additionnées les créations des Almohades, des Almoravides et des Mérinides. Dans quelle mesure ce goût pour les résidences nouvelles, d'ailleurs abandonnées aussi facilement que bâties, s'explique-t-il par des facteurs psychologiques, par la crainte superstitieuse du sort défavorable qu'entraîne le séjour dans des murs élevés pour d'autres dynastes et où ils sont morts ? Dans quelle mesure cette prédilection des princes pour les créations en marge des villes existantes s'explique-t-elle par le désir de vivre loin du bruit et des foules turbulentes et frondeuses des cités, ou bien, ce qui n'exclut d'ailleurs pas l'hypothèse précédente et peut s'y intégrer, par le désir de ne pas scandaliser, par la légèreté d'une cour royale, la rigoureuse pureté de mœurs de l'Islam citadin ? En tout cas la ville du prince est partout présente.

Enfin il est certain que le rôle social et la fonction d'encadrement qui ont été dans l'Islam primitif le fait des bourgeois citadins du Hedjaz, de La Mecque et de Tais, ont favorisé le développement des cités. Ces citoyens des villes saintes étaient rompus à la pratique des affaires et leurs ambitions économiques ne se concevaient guère en dehors d'un cadre urbain. L'implantation de caravansérails pour les nomades, les « qairawan » (Kairouan), évoluant rapidement en centres urbains, est un des aspects les plus immédiats de l'extension de l'Islam.

Idéal islamique et vie citadine. — Mais le fait essentiel est que l'Islam a besoin de la cité pour réaliser son idéal social et religieux. La religion encourage le *tamsir*. La création d'une ville est un acte hautement louable et on ne compte plus les légendes pieuses rapportées à leur fondation. Des bénédictions ont toujours été attachées au séjour de Médine. Une autorisation spéciale était nécessaire pour la quitter. Inversement l'acte méritoire par excellence c'est l'hégire, l'*hicra*, le départ pour Médine, la migration vers la ville. Au contraire les nomades (il n'y a guère d'intermédiaire entre eux et les citadins dans les pays où se cristallise l'Islam primitif) ne sont jamais pour l'Islam que des recrues de deuxième zone, auxiliaires indispensables de la lutte armée, soldats et guerriers, mais qui en dehors de leurs vertus militaires sont de mauvais hommes et des croyants médiocres, des braillards et des impies. Un hadit célèbre proscrit ainsi le lait : « Ce que je redoute pour mon peuple c'est le lait, où le diable se tapit entre l'écume et la crème. Ils aimeront en boire et

retourneront au désert, délaissant les centres où l'on prie en commun. » « Les Arabes du désert sont les plus endurcis dans leur impiété et leur hypocrisie » dit par ailleurs le Koran (IX, 98).

Quels sont donc les motifs et les modalités de cette condamnation ? D'abord la base de l'Islam est la prière, et la prière en commun. La prière par excellence est celle du vendredi, de toute la communauté rassemblée. Celle-ci exige des mosquées fixes et stables où se réunit une assemblée importante. La ville c'est en premier lieu l'emplacement de la grande mosquée du vendredi, par opposition aux petites mosquées de la prière quotidienne, aux édifices précaires et instables. Des discussions ont d'ailleurs lieu entre théologiens pour la délimitation précise des lieux où peut se faire la prière du vendredi, et c'est la définition rigoureuse de la cité qui est en cause. On dispute sur l'importance des localités, que nous appellerions tantôt villes et tantôt bourgades ou gros villages, qui méritent cet honneur. En tout cas c'est un privilège exclusif des sédentaires. La mosquée doit être fixe et entièrement bâtie. Certains auteurs rigoristes tiennent pour nulle la prière du vendredi faite dans un oratoire qu'un écroulement du plafond laisse momentanément à ciel ouvert. En dehors même de la grande prière du vendredi, le rythme des pratiques islamiques est fait pour des citadins. La mosquée avec son bassin d'ablutions et l'installation complexe que cela suppose, les cinq prières quotidiennes aux appels du muezzin, le jeûne du Ramadan avec son activité nocturne, sont choses des villes plus que des champs.

En second lieu la vie urbaine, indispensable à

l'exercice collectif de la prière, l'est également à la dignité de vie réclamée par l'Islam. L'imam doit mener une vie bourgeoise. Les femmes doivent être voilées, ce qui est incompatible avec les nécessités de l'existence nomade ou même simplement de la vie rurale. Cet idéal rigoriste et prude est celui des austères marchands du Hedjaz. Là encore, l'Islam recherche la tenue des cités plutôt que le débraillé des champs. Par ses contraintes sociales comme par ses exigences spirituelles, l'Islam est une religion citadine. Bien plutôt qu'une forteresse militaire, la cité est le support de la foi et le cadre de la vie.

L'absence de vie municipale. — Pourtant ces villes islamiques manquent singulièrement de cohésion. C'est la différence fondamentale qui les sépare tant des cités antiques que des villes médiévales d'Europe. La cité romaine s'appuyait sur un territoire urbain ; la ville de l'Occident médiéval est un refuge le plus souvent coupé de la campagne voisine, mais dans les deux cas on y observe un vif sentiment de solidarité, un remarquable orgueil municipal, d'étroites formes d'entente et de coopération. Rien de tel dans la cité islamique. Elle n'a pas de vie municipale autonome. Aucun privilège d'exception, aucune franchise particulière ne s'y attache. La rançon de la prédominance des conceptions religieuses dans l'organisation sociale est l'absence d'intérêt politique pour la communauté. Rien ne vient tempérer l'absolutisme du prince, dont le pouvoir est d'ailleurs l'expression de la puissance divine, si ce n'est l'influence modératrice, mais souvent bien réduite, des représentants de la foi. En Afrique du Nord, les

assemblées et conseils démocratiques berbères ont parfois pu subsister, mais n'ont joué de véritable rôle qu'autant que faiblissait le pouvoir princier. A cet arbitraire dont rien ne le protège, le musulman dérobe autant que possible sa vie individuelle et familiale derrière les murs sévères de sa maison, dans le dédale des impasses de son quartier à demi fermé. Si l'on a récemment montré (Cl. Cahen) le caractère un peu excessif des affirmations selon lesquelles la vie municipale serait totalement absente en pays d'Islam (il en existe des traces dans l'Orient pré-mongol), il n'en reste pas moins que rien n'en apparaît dans la structure des cités. Le fonctionnaire municipal est le « mohtaseb » qui n'est guère chargé que de la police et de la surveillance des marchés, principale manifestation de la vie communautaire sur le plan laïque, mais aucune intervention ne se manifeste dans l'urbanisme et l'édilité. Une capitale comme Istanbul attendra jusqu'en 1855 sa première commission municipale, et restera livrée jusque-là à l'arbitraire et au caprice de la milice des janissaires, de l'administration des fondations pieuses ou de l'architecte en chef du prince. Les conséquences de cet état de choses sont capitales sur le plan de l'organisation et de la structure des cités.

II. — STRUCTURE ET ORGANISATION DES VILLES MUSULMANES

C'est de ces deux faits, idéal citadin de la religion islamique et absence d'organisation municipale en pays d'Islam, que procèdent en effet l'aspect et la vie des cités. Du premier, dérive directement la forte

charpente d'ensemble des villes, leur disposition générale établie en fonction de principes rigides. Du second, découle l'extraordinaire anarchie du détail, qui dissimule l'ossature fondamentale sous une prolifération de traits parasites.

Éléments généraux d'organisation. — La ville musulmane obéit à un certain nombre de règles générales bien définies. Ce sont la disposition concentrique et hiérarchisée des divers quartiers, le cloisonnement topographique et la concentration corporative dans les quartiers commerciaux, la ségrégation ethnique et religieuse dans les quartiers de résidence.

De la prééminence des fonctions religieuses de la cité découle la position centrale de la grande mosquée. C'est bien le cœur de l'agglomération, sur l'emplacement de l'*agora* ou du *forum* dans les villes préexistantes. Au voisinage immédiat vient le bazar, le quartier commercial, avec ses souks, galeries de boutiques généralement disposées autour des khans, caravansérails-entrepôts. C'est là que se trouvent également le plus souvent les bains publics. Si le hammam est à l'origine un étranger à l'Islam, emprunté par lui comme par la Perse Sassanide aux civilisations méditerranéennes, si de nombreux préceptes le condamnent, en termes le plus souvent modérés mais parfois très violents, comme un lieu d'abomination et de scandale où la nudité provoque la débauche, son utilité pour l'ablution majeure lui a valu en fin de compte son adoption par l'Islam et lui a mérité de figurer en bonne place, en dernier ressort, dans les organes essentiels de la cité. Quant au quartier proprement officiel, le quartier *makhzen*

du Maroc, l'*ark* des villes persanes, il s'installe généralement non pas au cœur du noyau urbain proprement dit mais sur sa périphérie, prêt à se défendre contre les agitations populaires. Le quartier juif, pour se préserver contre les colères des foules, s'installe également le plus souvent à proximité immédiate du palais (mellahs de Fès, Tlemcen, Constantine). Environnant ces quartiers publics viennent les quartiers de résidence, dont le réseau des rues principales s'oriente le plus souvent vers le bazar, surtout dans les cités moyennes et petites. Puis on passe aux quartiers semi-ruraux, d'aspect urbain mais habités par des agriculteurs, à la ceinture de cimetières qui contraste vivement avec les cimetières d'église de la chrétienté médiévale et que l'ignorance de la tombe collective en pays d'Islam rend extrêmement étendus, et enfin aux pâturages communaux et aux terres cultivées. Cette disposition correspond à une structure hiérarchisée et s'accompagne d'une ordonnance concentrique des différents commerces (voir plus loin) et des différentes couches de population en fonction de leur place dans la vie sociale. A Lout, oasis iranienne au S-E de Kerman, Marco Polo décrit 7 cercles de murailles concentriques qui protègent les divers quartiers citadins habités par les gens d'une même classe sociale, par ordre d'importance croissante, vers la citadelle (de l'extérieur vers l'intérieur paysans de l'oasis, étrangers — Tartares, Arabes, Israélites — armuriers et forgerons, caravaniers, commerçants et boutiquiers avec le bazar, guerriers et docteurs de la loi).

Les exceptions à ce schéma général sont très rares. C'est le cas des villes Mzabites d'Afrique du Nord.

Ces hérétiques Kharedjites réfugiés au désert ont bâti leurs villes en fonction des nécessités de défense. Si la forme ovoïde à agrandissement radial et à circonvolutions successives dans lesquelles se disposent les divers éléments de la population en ordre hiérarchique y a été respectée, le nœud économique, le marché, accessible aux caravaniers, a été repoussé à la périphérie, en dehors de la ville proprement dite.

Cette disposition concentrique présente des désavantages certains. L'emprise serrée des différentes zones les unes sur les autres empêche l'expansion harmonieuse de la cité. Celle-ci étouffe en particulier sous le carcan des cimetières, que les villes islamiques modernisées ont eu les plus grandes peines à briser, parmi des difficultés théologiques sans nombre. Les nouveaux quartiers doivent se développer au delà de cette ceinture vide, séparés du vieux centre commercial. Dans ces banlieues se constituent de larges rues commerçantes généralement isolées, par contraste avec la complexité et la ramification du vieux bazar, et qui ne comprennent pas, il s'en faut, toute la gamme des corporations.

En effet le deuxième caractère fondamental de la ville islamique est la hiérarchisation des différents commerces, la séparation topographique et la concentration corporative du plus grand nombre d'entre eux. Autour de la grande mosquée se répartissent les marchands de cierges, d'encens et de parfums, puis les libraires et les relieurs. Dans le voisinage se trouvent les commerces les plus nobles. La *kaisariye* (de César = ancienne basilique, série de chambres — ateliers à double alignement s'ouvrant sur un espace central) est l'entrepôt — marché des étoffes,

du Maroc, l'*ark* des villes persanes, il s'installe généralement non pas au cœur du noyau urbain proprement dit mais sur sa périphérie, prêt à se défendre contre les agitations populaires. Le quartier juif, pour se préserver contre les colères des foules, s'installe également le plus souvent à proximité immédiate du palais (mellahs de Fès, Tlemcen, Constantine). Environnant ces quartiers publics viennent les quartiers de résidence, dont le réseau des rues principales s'oriente le plus souvent vers le bazar, surtout dans les cités moyennes et petites. Puis on passe aux quartiers semi-ruraux, d'aspect urbain mais habités par des agriculteurs, à la ceinture de cimetières qui contraste vivement avec les cimetières d'église de la chrétienté médiévale et que l'ignorance de la tombe collective en pays d'Islam rend extrêmement étendus, et enfin aux pâturages communaux et aux terres cultivées. Cette disposition correspond à une structure hiérarchisée et s'accompagne d'une ordonnance concentrique des différents commerces (voir plus loin) et des différentes couches de population en fonction de leur place dans la vie sociale. A Lout, oasis iranienne au S-E de Kerman, Marco Polo décrit 7 cercles de murailles concentriques qui protègent les divers quartiers citadins habités par les gens d'une même classe sociale, par ordre d'importance croissante, vers la citadelle (de l'extérieur vers l'intérieur paysans de l'oasis, étrangers — Tartares, Arabes, Israélites — armuriers et forgerons, caravaniers, commerçants et boutiquiers avec le bazar, guerriers et docteurs de la loi).

Les exceptions à ce schéma général sont très rares. C'est le cas des villes Mzabites d'Afrique du Nord.

Ces hérétiques Kharedjites réfugiés au désert ont bâti leurs villes en fonction des nécessités de défense. Si la forme ovoïde à agrandissement radial et à circonvolutions successives dans lesquelles se disposent les divers éléments de la population en ordre hiérarchique y a été respectée, le nœud économique, le marché, accessible aux caravaniers, a été repoussé à la périphérie, en dehors de la ville proprement dite.

Cette disposition concentrique présente des désavantages certains. L'emprise serrée des différentes zones les unes sur les autres empêche l'expansion harmonieuse de la cité. Celle-ci étouffe en particulier sous le carcan des cimetières, que les villes islamiques modernisées ont eu les plus grandes peines à briser, parmi des difficultés théologiques sans nombre. Les nouveaux quartiers doivent se développer au delà de cette ceinture vide, séparés du vieux centre commercial. Dans ces banlieues se constituent de larges rues commerçantes généralement isolées, par contraste avec la complexité et la ramification du vieux bazar, et qui ne comprennent pas, il s'en faut, toute la gamme des corporations.

En effet le deuxième caractère fondamental de la ville islamique est la hiérarchisation des différents commerces, la séparation topographique et la concentration corporative du plus grand nombre d'entre eux. Autour de la grande mosquée se répartissent les marchands de cierges, d'encens et de parfums, puis les libraires et les relieurs. Dans le voisinage se trouvent les commerces les plus nobles. La *kaisariye* (de César = ancienne basilique, série de chambres — ateliers à double alignement s'ouvrant sur un espace central) est l'entrepôt — marché des étoffes,

valeur très importante. Ensuite viennent les artisans du cuir, les fabricants de babouches, plus loin les tailleurs, les marchands de tapis et de couvertures, les bijoutiers. Plus loin encore viennent les commerces alimentaires, bouchers et marchands de fruits et de légumes, puis les menuisiers, serruriers, chaudronniers. Forgerons et potiers sont généralement aux portes de la cité, avec le commerce des filés de laine et les marchands de bâts, les selliers et les vanniers dont la clientèle est surtout rurale ou caravanière.

Cette concentration corporative, pour marquée qu'elle soit, n'est cependant pas absolue. Échappent à la localisation précise d'abord des métiers très importants par le nombre, tailleurs, babouchiers, tisserands, puis des métiers de première nécessité, fourniers, commerces alimentaires, portefaix et maréchaux-ferrants, forgerons et potiers (à Fès, les forgerons d'abord concentrés se sont scindés avec la croissance de la ville), enfin ceux qui sont contraints à la dispersion par leur nature même, meuniers et tanneurs qui se dispersent le long des cours d'eau. A l'intérieur des quartiers de résidence, où l'appareil économique est réduit à sa plus simple expression, on observe néanmoins une certaine tendance au groupement en petits ganglions commerciaux, où se juxtaposent l'épicier, le marchand de légumes, les commerces de charbon de bois, de sucreries ; les fours à pain sont seuls véritablement disséminés.

Ce groupement des corporations s'accompagne de fixité topographique. D'après L. Massignon cette fixité est quasi absolue dans une cité islamique donnée, au cours de l'évolution historique. En fait cette vue semble excessive. Au Caire, à Damas,

certains emplacements ont persisté depuis le Moyen Age. D'autres se sont déplacés. Lors du transfert de Fostat au Caire les artisanats de transformation les plus grossiers sont restés à Fostat tandis que les marchés aux esclaves, aux étoffes et aux épices se transportaient tout de suite dans la nouvelle capitale.

Enfin le troisième caractère d'ensemble des villes islamiques est la ségrégation en quartiers des différents groupes ethniques et religieux. De toutes parts les quartiers de résidence sont morcelés en unités closes, impasses latérales autour d'une rue axiale fermée à ses extrémités par de grandes portes. Cette ségrégation apparaît dès le début de l'époque islamique, entre les différentes tribus des armées conquérantes, pour empêcher les heurts. Elle est encore vivante en Afrique du Nord, à Tlemcen où les Hadris berbères et les Kouloughlis turcs occupent des quartiers séparés, au Mzab où autour des quartiers de la ville berbère divisés suivant les *coffs* primitifs se sont agglomérés les mercenaires arabes, installés à l'origine près des portes et aujourd'hui incorporés dans l'enceinte. Mais c'est au Proche-Orient, mosaïque de cultures et de confessions, qu'elle est poussée à son maximum. J. Weulersse décrit les 45 quartiers d'Antioche, quartiers aristocratiques des aghas turcs au centre, puis quartiers chrétiens, grec orthodoxe et arménien, et quartiers alaouites. La ville est un agrégat de cités vivant sous la hantise du massacre. La ségrégation était également la règle dans les Balkans. Le désir de ségrégation y était d'ailleurs typiquement le fait des Turcs, les chrétiens ne craignant pas de venir s'installer dans les quartiers musulmans. C'est ainsi qu'à Sofia l'installation pro-

gressive de Bulgares occupant les maisons libres dans les quartiers turcs provoqua dès le ^{xvii}^e siècle un exode des Turcs qui abandonnèrent leurs propriétés pour éviter ce voisinage. Des mosquées subsistèrent seules comme traces du peuplement turc ancien et un édit de 1669, permettant aux Bulgares de s'installer dans les quartiers turcs dont le peuplement avait diminué massivement, consacrait cette modification. Cette réaction turque était typiquement le fait d'une minorité colonisatrice. Elle s'estompa d'ailleurs avec le temps. En 1878 on trouvait des rues de Sofia où vivaient Bulgares, Turcs, Juifs, Tartares, etc. Dans les villes anatoliennes, la ségrégation resta longtemps vivace et les quartiers grecs et arméniens étaient bien individualisés dans toute l'Asie mineure jusqu'aux échanges de population consécutifs à la guerre mondiale et à la guerre turco-grecque. Partout la cité musulmane apparaît dans son essence comme manquant cruellement d'unité, assemblage disparate d'éléments juxtaposés sans véritables liens.

L'irrégularité de détail du plan urbain. — Si la ville islamique possède une forte charpente générale, celle-ci disparaît le plus souvent sous un enchevêtrement inextricable au premier abord. Spécialement dans les quartiers de résidence les rues sont toujours extrêmement tortueuses. Elles portent des noms significatifs, comme la ruelle « des douze détours » de la Malaga musulmane. Sur les rues s'ouvrent quantité d'impasses, de culs-de-sac formant autant de cours intérieures à l'entrée desquelles les chiens montrent les dents et qui sont déjà un premier asile

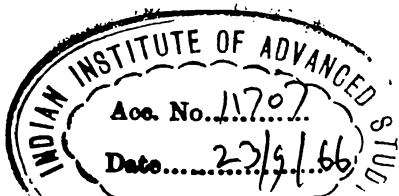
de la vie familiale. Sinueuses, les rues ne sont pas moins étroites. L'Islam n'a jamais conçu la rue en fonction de la circulation des véhicules, mais seulement au mieux pour des animaux de bât. A Istanbul au milieu du xix^e siècle non seulement les voitures mais les chevaux eux-mêmes passaient difficilement par certaines artères. La « rue du Divan », la plus large à cette époque, ne dépassait pas 2,50 m à 3 m en certains endroits. Dans bien des villes musulmanes les toits des maisons se faisant face se touchent par le haut. Partout prolifèrent les ruelles couvertes, les passages au-dessus des rues. Les saillies fréquentes des maisons, les encorbellements et les moucharabieh compliquent encore la circulation. Bien souvent deux ânes ne peuvent se croiser. Deux hommes le font parfois avec difficulté. D'autre part, les cités musulmanes comptent fort peu de places et d'espaces vides non appropriés, ce qui ne simplifie pas les dégagements.

Quelles sont donc les causes de cet état de choses évidemment préjudiciable à la vie de relations urbaine ? Les conceptions proprement religieuses de l'Islam, peu favorables à l'obstentation urbaine, et qui ont joué, nous le verrons, un rôle important dans la nature des types d'habitation, ne sont pour rien en la matière. Un hadit attribue au prophète l'exigence de 7 coudées au minimum (environ 3,40 m) pour la largeur des rues, espace compatible avec le croisement de deux animaux lourdement chargés. C'est la largeur retenue par Omar pour les rues normales de Basra et de Koufa, puis à Bagdad, tandis que les avenues comptaient jusqu'à 20 coudées (environ 10 m) de large, séparant des fiots de maisons

de 30 m de profondeur. A Istanbul aux premiers temps de la conquête, les Turcs ne modifièrent pas le système de voies hérité des Byzantins et au moins jusqu'à la fin du règne de Soliman le Magnifique continuèrent à respecter entre leurs constructions de larges percées, ainsi qu'il apparaît encore entre la mosquée Sheyhzade et la medrese d'Ibrahim pacha, ou à la rue Mimar Sinan près de la mosquée Suleymaniye. Même dans de nombreuses créations urbaines islamiques apparaît à l'origine un remarquable souci d'organisation, un ordre rigoureux, un plan fermement tracé. C'est le cas de nombreuses villes marocaines. Salé, fondation des Morisques réfugiés de Hornachos (Estremadure) et d'Andalousie en 1610, présente encore aujourd'hui un plan régulier, dû sans doute à l'influence espagnole, avec 4 rues principales N-S et 2 voies transversales E-O. Mais cette régularité avait également existé sur l'autre rive du Bou-Regreg, à Rabat, fondé en 1195 par le troisième calife almohade Yaqoub-al-Mansour à côté d'un ancien ribat « sur le modèle d'Alexandrie », avec des rues parallèles et se coupant à angle droit. Et si ce plan, aujourd'hui à peu près totalement effacé, avait pu être attribué par les sources du temps au goût d'Al-Mansour « pour l'étrange et l'énorme », l'exemple est loin d'être isolé. A Meknès et à Taza, fondations almohades, on observe plus ou moins net ou oblitéré un dispositif de rues correspondant à la qibla de la mosquée ou à sa perpendiculaire. La kasbah almohade de Marrakech et Fès Jdid, ville de gouvernement créée à côté de l'ancienne Fès, sont d'autres exemples de villes dessinées. Le plan généralement adopté se rapproche du rectangle,

sans doute par influence du plan hellénistique. C'est le cas de toutes les agglomérations mérinides du xiv^e siècle marocain, le cas de Sfax, celui de toutes les agglomérations successivement bâties sur l'emplacement du Caire, depuis le camp de généraux abbassides à rues E-O fondé en 748 au nord de Fostat jusqu'au Caire fatimide du renégat grec Djanbar (969-71) avec sa grande rue SSO-NNE dans l'axe du vent dominant en été et ses 20 principales rues, dont 7 tracées par Djanbar lui-même, qui reproduisent le damier hellénistique, en passant par la ville d'Ibn Touloun où des artères perpendiculaires et parallèles à la grande rue commerçante délimitaient autant de lots partagés entre les soldats. Mais le plan radio-concentrique, certainement plus en accord avec les conceptions théocratiques de l'Islam, a été parfois réalisé, comme dans les premiers centres islamiques, à Koufa et à Basra, dans la Bagdad abbasside d'Al-Mansour (776), dans certaines villes iraniennes. Ce plan circulaire, chargé de signification rituelle et qui s'accordait bien en Iran avec les anciennes traditions du pays (Cf. le plan d'Ecbatane d'après Hérodote) autant qu'il répondait à l'idéal islamique, l'a néanmoins cédé au plan rectangulaire dans le Maghreb et l'Égypte où la tradition classique a persisté plus vivace.

La multiplicité de ces exemples suffit à montrer que l'irrégularité du plan des villes islamiques est dans l'immense majorité des cas un fait acquis et non pas congénital. Un excellent connaisseur des villes hispano-musulmanes (L. Torres-Balbas) a cependant été jusqu'à chercher dans l'Arabie, au Yemen, l'origine du plan à impasses et rues tortueuses



considéré comme correspondant à une vue préconçue de l'esprit. Quant aux conditions d'insécurité, elles ont pu parfois jouer un rôle. Le plan à impasses favorise la défense. Il apparaît comme le complément de la ségrégation en quartiers. Dans des villes du désert comme Soukhne, petite oasis du désert syrien, les rues coudées apparaissent comme une protection contre les Bédouins, pour empêcher que le tir d'un seul brigand du désert ne paralyse la cité en prenant ses rues en enfilade. Des faits du même ordre sont signalés pour de petites villes iraniennes près du désert (Birdjand). Mais ce ne sont là qu'indications de valeur locale. A Soukhne même l'origine de l'agglomération apparaît liée à deux rues parallèles et régulières descendant vers le point d'eau. Les nécessités de défense ne peuvent être tenues pour responsables, de façon générale, de l'irrégularité du plan. On a également pu soutenir (E. Pauty) que les villes spontanées, ayant grandi naturellement sans ordre, étaient en pays d'Islam infiniment plus nombreuses que les villes créées, de plan régulier et imposé. Mais c'est une conception d'architecte, attaché à décrire l'aspect actuel des cités, et non d'historien soucieux des conditions de leur genèse et de leur évolution. Il est de fait que l'effacement du plan initial a été souvent particulièrement rapide, plus lent cependant dans les villes princières, relativement soustraites à l'initiative privée. A Fès Jdid ainsi l'ordonnance d'ensemble subsiste encore malgré le remplissage partiel par des demeures privées. Mais la prédominance apparente du désordre spontané sur la création systématique résulte certainement moins d'une lacune initiale que d'une évolution ultérieure. C'est

le résultat de l'absence d'organisation municipale en pays d'Islam. La ville spontanée qui, dans les pays à organisation municipale vigoureuse, évolue du désordre vers l'ordre par des réorganisations successives, ne parvient jamais ici à s'ordonner clairement, tandis que la ville créée voit oblitérer les traits de sa disposition première. C'est également la conséquence d'une certaine attitude juridique de l'Islam, bien dégagée par R. Brunschvig (pour le droit malekite). Si le respect de la propriété publique non bâtie est sanctionné dans un hadit du Prophète, les réactions des juristes sont généralement infiniment plus nuancées. La condamnation, purement formelle, de tout empiètement sur un chemin public, s'accompagne de correctifs d'importance : la prescription acquisitive joue pratiquement en la matière (au bout de 60 ans par exemple d'après Sahnun). Surtout l'absence de dommage effectif incite à l'indulgence, pourvu que le passage sur la voie publique soit maintenu. La source juridique de cette tolérance pour les usurpations sur le domaine public réside dans l'extension du droit de propriété d'un immeuble à son voisinage immédiat, le *fina*, sur lequel existe un droit préférentiel d'usage et de stationnement. Dans la mesure où la fonction de la voie publique subsiste sans restriction appréciable, les appropriations peuvent s'y exercer librement. L'attitude de la plupart des docteurs est identique pour les saillies et les encorbellements. Tout ceci avait été vu très nettement par le voyageur français Thévenot qui écrivait dès 1657 : « Il n'y a pas une belle rue au Caire, mais quantité de petites qui font tours et détours, ce qui fait bien connaître que toutes les

considéré comme correspondant à une vue préconçue de l'esprit. Quant aux conditions d'insécurité, elles ont pu parfois jouer un rôle. Le plan à impasses favorise la défense. Il apparaît comme le complément de la ségrégation en quartiers. Dans des villes du désert comme Soukhne, petite oasis du désert syrien, les rues coudées apparaissent comme une protection contre les Bédouins, pour empêcher que le tir d'un seul brigand du désert ne paralyse la cité en prenant ses rues en enfilade. Des faits du même ordre sont signalés pour de petites villes iraniennes près du désert (Birdjand). Mais ce ne sont là qu'indications de valeur locale. A Soukhne même l'origine de l'agglomération apparaît liée à deux rues parallèles et régulières descendant vers le point d'eau. Les nécessités de défense ne peuvent être tenues pour responsables, de façon générale, de l'irrégularité du plan. On a également pu soutenir (E. Pauty) que les villes spontanées, ayant grandi naturellement sans ordre, étaient en pays d'Islam infiniment plus nombreuses que les villes créées, de plan régulier et imposé. Mais c'est une conception d'architecte, attaché à décrire l'aspect actuel des cités, et non d'historien soucieux des conditions de leur genèse et de leur évolution. Il est de fait que l'effacement du plan initial a été souvent particulièrement rapide, plus lent cependant dans les villes princières, relativement soustraites à l'initiative privée. A Fès Jdid ainsi l'ordonnance d'ensemble subsiste encore malgré le remplissage partiel par des demeures privées. Mais la prédominance apparente du désordre spontané sur la création systématique résulte certainement moins d'une lacune initiale que d'une évolution ultérieure. C'est

le résultat de l'absence d'organisation municipale en pays d'Islam. La ville spontanée qui, dans les pays à organisation municipale vigoureuse, évolue du désordre vers l'ordre par des réorganisations successives, ne parvient jamais ici à s'ordonner clairement, tandis que la ville créée voit oblitérer les traits de sa disposition première. C'est également la conséquence d'une certaine attitude juridique de l'Islam, bien dégagée par R. Brunschvig (pour le droit malekite). Si le respect de la propriété publique non bâtie est sanctionné dans un hadit du Prophète, les réactions des juristes sont généralement infiniment plus nuancées. La condamnation, purement formelle, de tout empiètement sur un chemin public, s'accompagne de correctifs d'importance : la prescription acquisitive joue pratiquement en la matière (au bout de 60 ans par exemple d'après Sahnun). Surtout l'absence de dommage effectif incite à l'indulgence, pourvu que le passage sur la voie publique soit maintenu. La source juridique de cette tolérance pour les usurpations sur le domaine public réside dans l'extension du droit de propriété d'un immeuble à son voisinage immédiat, le *fina*, sur lequel existe un droit préférentiel d'usage et de stationnement. Dans la mesure où la fonction de la voie publique subsiste sans restriction appréciable, les appropriations peuvent s'y exercer librement. L'attitude de la plupart des docteurs est identique pour les saillies et les encorbellements. Tout ceci avait été vu très nettement par le voyageur français Thévenot qui écrivait dès 1657 : « Il n'y a pas une belle rue au Caire, mais quantité de petites qui font tours et détours, ce qui fait bien connaître que toutes les

maisons furent bâties sans dessein, chacun prenant tous les lieux qui lui plaisaient pour construire, sans considérer s'il bouchait une voie ou non. » Les villes développées dès l'origine selon un plan irrégulier ne dominant guère qu'aux époques de déclin du pouvoir central (ainsi les deux villes turques fondées au XVIII^e siècle, Nevshehir et Yozgat, respectivement en 1720 et dans la seconde moitié du siècle).

Comment s'est donc opérée la transformation ? Il ne faut pas toujours en rendre responsable les envahisseurs musulmans. A Alep et Damas, la dégradation du plan avait commencé dès l'époque byzantine. Bien souvent elle ne fut pas immédiate après la conquête. A Istanbul elle ne commença guère, semble-t-il, que vers la fin du XVI^e siècle. C'est à partir de cette époque que les rues perdent la belle largeur encore en usage sous Soliman le Magnifique pour devenir les misérables ruelles de parfois moins de 2 m de large qu'on connaît au début du XIX^e siècle. En fait, il faut supposer une évolution en deux temps, bien dégagée par G. Bartsch pour les villes anatoliennes et surtout Kayseri : décadence de la vie urbaine d'abord, liée à la conquête, diminution de la population, abandon des édifices ; puis nouvelle poussée sans ordre et sans règle qui ne respecte pas les alignements anciens. A Istanbul, les nouveaux maîtres s'étaient installés d'abord très au large dans une immense agglomération à peu près vide où ils avaient dispersé sans gêne leurs petites maisons de bois. C'est plus tard seulement qu'une poussée démographique conjuguée avec le maintien d'un type d'habitation peu favorable aux fortes densités amena la congestion et le désordre tandis que le

pourtour des monuments publics et des mosquées s'engorgeait à la faveur de la faiblesse de l'administration des fondations pieuses qui concédait à bail pour des fins commerciales les espaces vides autour des mosquées et jusqu'à leurs cours (le bas des minarets de Sainte-Sophie fut même concédé à un confiseur pour y mettre ses chaudrons !).

Les exceptions à une telle décadence sont fort rares. La conservation du plan initial a été, on l'a dit, plus facile dans le cas des villes princières. Mais les plans antiques pré-islamiques ont le plus souvent totalement disparu. Cette dégradation a été particulièrement rapide dans les quartiers commerciaux, les bazars, où les frêles boutiques se multipliaient facilement sans tenir compte des alignements pré-existants. Elle fut plus lente dans le cas des constructions de résidence, qui avaient davantage tendance à suivre le tracé ancien des murs pour profiter des fondations (Alep). Enfin le plan antique a pu parfois survivre de façon étonnante dans des quartiers purement ruraux, mais où le quadrillage hellénistique de parcelles d'oliveraies et de jardins, maintenu à travers les chemins d'exploitation jusqu'à l'époque actuelle, a réorienté les constructions récentes (N-E d'Antioche).

Enfin il convient de signaler l'anomalie remarquable constituée par les villes du pèlerinage d'Arabie. Djeddah et La Mecque sont des villes sans impasses, percées de toutes parts par la croisée de rues se coupant souvent à angle droit. Ce sont paradoxalement, comme l'a souligné E. F. Gautier, des villes fort peu islamiques. Sans recourir avec ce maître à des influences culturelles pré-islamiques, à

la psychologie et à la vie des Himyarites, tournés de tout temps vers l'océan Indien et le dehors, et fort peu représentatifs du monde musulman, on expliquera plus simplement ce trait exceptionnel par la nécessité de la circulation de foules considérables dans ces villes de pèlerinage, faites pour le déplacement de grandes masses humaines à la différence de la ville musulmane faite normalement pour le repliement de la vie familiale.

Ces exceptions mises à part, l'irrégularité et l'anarchie restent bien le trait le plus frappant de la ville islamique. Comme l'a souligné J. Sauvaget, les organes fondamentaux de la vie urbaine y ont conservé seulement la forme même que l'antiquité leur avait donnée. L'Islam ne leur substitue aucune création originale qui soit son œuvre propre. Il les calque. Les souks dérivent de l'avenue à colonnades, la *kaisariye* et le *khan* de la basilique, le *hammam* des thermes. Il n'a pas plus inventé le bazar, vieille réalité proche-orientale, que la ségrégation en quartiers bien vivante dans les villes médiévales et qui trouvait son summum dans les agglomérations composites des Génois de la mer Noire, en bordure du monde islamique. Son œuvre est essentiellement négative. C'est la substitution à une agglomération et à une collectivité solidaires d'un assemblage inconsistant et inorganique de quartiers, c'est la conservation d'une physionomie urbaine périmée. Par un paradoxe assurément remarquable cette religion à idéal de vie citadine aboutit à la négation même de l'ordre urbain.

L'Islam et la maison urbaine. — De même dans le domaine de la maison urbaine l'influence de l'Islam

a été surtout conservatrice et négative, se bornant essentiellement à transmettre des influences antiques et à ralentir l'évolution vers des formes plus modernes d'habitation.

L'Islam est tout d'abord foncièrement hostile au luxe des maisons et tout particulièrement à l'élévation des demeures, symbole d'orgueil et d'arrogance. Dès Omar la tendance est très stricte. Pour garder l'empire du monde, l'Arabe doit rejeter le luxe, avoir une demeure provisoire, simple, peu élevée. La maison basse reste caractéristique de l'Islam, par contraste avec les maisons très élevées de nos villes dès la Renaissance. A Istanbul, des règlements limitent la hauteur des maisons des musulmans à 10 coudées (environ 5 m) et celles des non-musulmans à 8 coudées (un peu plus de 4 m), et cela jusqu'au Tanzimat, en plein xix^e siècle. La maison haute, l'immeuble de rapport, sont extrêmement rares en pays d'Islam. Ce dernier est localisé dans certains quartiers centraux des grosses agglomérations où il est exigé par la forte densité humaine, tel le « rab » du Caire, rare dans les autres villes arabes, qui loge de nombreuses familles de faibles ressources. A Fès il apparaît tout à fait exceptionnellement dans les quartiers centraux de la Medina, là où l'espace est réduit et où le terrain coûte cher. Il caractérise par contre les quartiers juifs, les mellahs des villes d'Afrique du Nord, resserrés et obligés de gagner en hauteur, où se multiplient les maisons à plusieurs étages, à patios très exigus et à nombreuses fenêtres badigeonnées en jaune ou en bleu. Il caractérise surtout encore les villes du pèlerinage, Djeddah et La Mecque, où dominent de grands immeubles,

comparables par l'aspect extérieur à ceux de nos villes, et divisés intérieurement en une quantité de petits logements ou chambres indépendantes avec leur cuisine. Ces maisons n'ont pas de cour centrale mais s'ouvrent sur la rue par d'immenses baies, du côté de la mer d'où vient le vent frais. Les propriétaires ont bâti ici pour la destination hôtelière.

Proscrivant la maison à plusieurs étages l'Islam a également favorisé l'utilisation de matériaux de construction fragiles et périssables. E. F. Gautier a écrit des pages brillantes sur l'architecture des pays d'Islam. On y construit pour un homme. Il faut faire vite et éclatant, et cela en dépit de la modestie commandée par la piété. Le souci de durer passe au second plan. La fragilité des matériaux est la marque de l'absence de solidarité matérielle, de l'individualisme, alors que la maison de pierre, éternelle, était liée à la vie municipale méditerranéenne, à la conscience d'avoir des siècles devant soi. L'architecture islamique est une architecture d'exposition, une architecture viagère, séduisante mais précaire. D'où la prédominance des matériaux légers, du pisé ou du bois. A Istanbul les petites maisons de bois des Turcs, disséminées dans les jardins, ou les yalis de plaisance en bois polychromes sur les rives du Bosphore avaient succédé tout de suite après la conquête aux solides constructions de briques des Byzantins. Le danger d'incendie n'apparaissait pas encore, avant l'accroissement de la densité et le resserrement des demeures. Les exceptions sont rares. Les souks d'Alep ont été construits en dur, mais pour des maisons de commerce européennes.

En ce qui concerne le plan, la proscription des

maisons élevées et l'utilisation de matériaux fragiles a favorisé la persistance du plan pré-islamique de la maison à cour centrale, la maison à patio, dérivée de la maison grecque à péristyle, qui a continué de dominer dans l'Égypte arabe, dans le Maghreb où elle reproduit la maison africaine des premiers siècles de notre ère, et dans l'Espagne musulmane. Cette maison est assez différente de la maison romaine à atrium, salle au plafond percé d'une baie quadrangulaire, qu'on voit cependant dominer, sans raison apparente, dans certains îlots isolés comme celui de Marrakech. L'Islam a également véhiculé des influences proche-orientales, sensibles dans la maison tunisienne, rectangulaire à deux galeries latérales sur les petits côtés du patio, alors que la maison algérienne et la maison marocaine restent typiquement des maisons à péristyle, sensibles encore dans la diffusion des « iwan » périphériques, des renforcements médians et des encorbellements, d'origine sans doute proche-orientale mais qui se sont répandus avec l'Islam jusqu'au Maghreb. L'Islam turc, quant à lui, n'a guère connu que des maisons à étage, dérivées directement de la maison rurale et caractérisées, dans ces pays déjà froids, par le dédoublement, au rez-de-chaussée et à l'étage, de l'habitation d'hiver et de l'habitation d'été. Les types à cour centrale y demeurent exceptionnels, fantaisie de gouverneurs de provinces arabes rentrés en Anatolie ou de marchands familiarisés avec ces types pérégrins.

Quant à l'organisation de la vie familiale, si l'adoption très générale d'une entrée coudée est la marque de la défense jalouse par l'Islam de la vie privée (dans la Croatie turque prévaut une autre solu-

tion — les maisons musulmanes y sont distinguées par la grande palissade de bois qui enferme la cour), le problème fondamental était l'adaptation du plan à la division de l'intérieur en *haremlik* (pour les femmes) et *selamlik* (pour les hommes et les visiteurs masculins). Le plan hellénistique à péristyle, la maison à patio, s'y prêtait assez mal. Il était difficile d'y réserver une place spéciale aux femmes. Plusieurs solutions ont été adoptées. Dans la maison turque à étage, le haremlik est souvent au rez-de-chaussée, protégé par un hall, tandis que le selamlik est à l'étage au débouché de l'escalier. Dans les maisons particulièrement aisées il y a parfois deux constructions séparées, réunies par un corridor couvert (*mabeyn*). Dans les maisons simples sans étage, haremlik et selamlik sont généralement séparés par un hall-corridor central, de part et d'autre duquel se répartissent les chambres. Dans les pays arabes s'est développé parfois un type à deux cours de haremlik et de selamlik, passant à la maison à deux « qaah » (pièce couverte d'un lanterneau et petite coupole, éclairée par le haut et dérivant de la cour) du Caire. Dans les maisons à étage de la même ville, à l'inverse de la tendance dominante en pays turc, le haremlik est généralement à l'étage supérieur. A Bagdad se retrouve le type à deux cours, la plus grande étant le haremlik ou le selamlik suivant que la vie familiale ou la vie publique du propriétaire tient plus de place. Dans les maisons à une cour de la classe moyenne le haremlik est généralement surélevé par quelques marches. Mais le plus souvent aucune disposition spéciale n'a été adoptée et l'Islam a ainsi consacré un type de maison urbaine qui ne

lui était pas spécialement adapté. Par contre, éminemment positive a été l'action de l'Islam dans la diffusion de cette maison. Son goût pour la vie citadine a répandu des types d'habitation spécifiquement urbains jusque dans les plus petits villages, qui prennent facilement en terre musulmane un aspect urbanisé, une physionomie de petites villes. Nulle part, peut être, le phénomène n'est plus net qu'en Afrique Noire où l'aspect des agglomérations rurales change totalement quand on passe de l'Islam à l'animisme. En haute Côte-d'Ivoire, les villages des Mandés, musulmans isolés en zone fétichiste, présentent loin vers le sud une apparence urbaine et soudanaise remarquable, avec leurs fenêtres à grillages, leurs ruelles étroites et tortueuses entre des maisons grises aux toits en terrasses.

III. — L'ÉVOLUTION DES VILLES ISLAMIKES

Il est évident que la structure de ces villes islamiques traditionnelles n'était nullement compatible avec les exigences de la vie moderne et avant tout avec une circulation dépassant le stade du portage humain ou des animaux de bât. Mais tandis que nos villes européennes conquises de bonne heure par la voiture, toujours étroitement régentées et constamment modelées par les pouvoirs publics, se sont généralement adaptées sans trop de peine, le dédale de la cité islamique n'était conciliable qu'avec de véritables opérations chirurgicales. Il fallait trancher dans le vif aux dépens des vieilles villes ou à défaut se décider à faire du neuf à côté d'elles. Ces deux solutions, évolution interne des anciennes cités par

transformation lente ou radicale, juxtaposition aux anciens noyaux de villes neuves de type européen, ont été partout combinées en proportions diverses. Mais la seconde n'a rien à voir avec l'Islam. Les villes nouvelles ont souvent été bâties par des colonisateurs. Même lorsqu'elles l'ont été par les autochtones ou lorsque les élites islamiques sont venues les habiter partiellement par la suite, la vie qu'on y mène et l'organisation de la cité n'ont plus rien de spécifiquement islamique. C'est le premier type d'évolution qui retiendra plus particulièrement notre attention.

Premiers indices d'évolution et débuts de l'urbanisation. — En dehors de l'influence directe et d'un contact prolongé de l'Occident, les villes musulmanes n'ont pratiquement jamais évolué d'elles-mêmes. Les problèmes exceptionnels de circulation et de transport étaient réglés par des moyens purement occasionnels. C'est ainsi que l'auteur du Tarikh Djafari rapporte qu'au Caire, le calife fatimide Al Hakim ayant fait exécuter un grand lustre et désirant l'envoyer à la mosquée d'Amr, on dut détruire auparavant les obstacles de toute sorte qui encombraient les rues, faire tomber des façades et des balcons, ou creuser les artères suivies. En 1813 encore il en fut de même pour le cortège de noces de la fille du pacha. Dans les villes morisques d'Espagne, des mesures un peu moins désordonnées avaient été prévues. Comme les cavaliers ne pouvaient passer avec leurs lances à la main dans les rues de Grenade, les Maures avaient percé leurs maisons de part en part, au moins dans les angles, pour permettre le passage des lances, et

des règlements avaient été édictés limitant la construction des passages couverts qui ne devaient pas faire obstacle à la circulation d'un homme à cheval. Tout ceci n'était encore que retouches infimes au chaos.

C'est en Turquie qu'on rencontre les premières velléités d'urbanisation, qui furent le fait des sultans « éclairés » de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle. Selim III, en liaison avec ses efforts de rénovation militaire, bâtit un quartier régulier à côté de la caserne qui porte son nom, avec des rues géométriques et des demeures modèles aux angles des pâtés de maison. En 1837, de Moltke lève le premier plan d'Istanbul pour le compte de Mahmoud II, mais ses recommandations — remplacement des maisons de bois par des édifices de briques ou de pierres, élargissement des rues et des places, dégagement des mosquées, construction de quais — devaient rester lettre morte. En 1847-1848, on continuait à bâtir sans laisser pour les rues des intervalles supérieurs à 4 à 6 m, alors que le projet de Moltke réclamait un minimum de 8,50 m. Et la liberté de hauteur des constructions, rendue depuis 1839 par la suppression des vieilles règles islamique, ne faisait que rendre l'encombrement plus perceptible.

En fait c'est seulement l'impact de l'Occident qui devait apporter la première poussée véritable de transformation. Ses dates en sont très variables. Si la réoccupation chrétienne a donné le signal de la transformation des villes espagnoles, il a fallu attendre la colonisation française en Afrique du Nord. En Égypte si les gouverneurs français du Caire, pour

des raisons militaires, suppriment les portes de quartier dès 1801, le point de départ des grandes modifications remonte à Mehemet Ali. En Turquie, l'impulsion décisive fut liée à la guerre de Crimée, au passage des armées alliées par Istanbul et aux problèmes qui se posèrent alors, tandis que les années 60 voyaient apparaître les premières tentatives d'urbanisation dans les provinces ottomanes. Si la colonisation russe a profondément bouleversé les villes du Turkestan, il fallut attendre le règne de Riza Pahlevi pour assister aux premiers essais sérieux de modernisation des villes persanes.

Principales phases de l'évolution. — Dans le cas d'une transformation des anciens noyaux urbains les stades de la modernisation apparaissent partout bien caractérisés. On s'en prend d'abord aux appendices des constructions, aux balcons, moucharabiehs et proéminences de toute sorte si fréquents dans les maisons musulmanes. Dans les villes morisques d'Espagne, les rois catholiques firent dès le xvi^e siècle une guerre acharnée aux encorbellements, au nom de l'esthétique nouvelle de la Renaissance avec son désir d'ordre, de régularité, de symétrie. Le roi Jean interdit les saillants à Tolède. Les moucharabiehs sont démolis en 1501 à Malaga dans les quartiers des corps de métiers. Les ordonnances de redressement de rues se succèdent et l'ostentation des façades remplace l'austérité des murs aveugles des anciennes demeures. De même au Caire, Mehemet Ali s'en prend d'abord aux mastabas, à ces bancs de pierre qui, placés devant les boutiques, diminuent la largeur des rues.

Le deuxième stade est celui des grandes percées, qui commence lorsque le roulage interurbain se développe et qu'il faut faciliter la traversée des agglomérations. Au Caire, la rue Neuve, ouverte en 1845, grande percée dans la vieille ville, n'a encore que la largeur de deux chameaux chargés et la voiture y reste pratiquement inconnue jusqu'au milieu du siècle dernier. C'est à cette date que les percées se multiplient. Un gouverneur ottoman, Midhat pacha, signale partout sa présence par une activité débordante. On lui doit les grandes artères de la Sofia islamique, construites vers 1860, voies de traversée de la ville, prolongement des routes transbalkaniques, qui conduisent des portes au centre de la cité, où elles se réunissent au cœur du bazar. Entre 1860 et 1870, avec l'aide de son subordonné Esad pacha, il régularise un bon nombre d'alignements de maisons, aux dépens des propriétaires qui y perdent souvent la moitié de leur demeure sans le moindre dédommagement, trop heureux d'échapper aux gigantesques incendies qui ravagent à la même époque les villes turques et que l'autorité laisse parfois, dit-on, se développer afin de faire de la place. Midhat pacha sera également responsable un peu plus tard des premières percées de Damas. En Perse c'est également ainsi que se manifeste en premier lieu l'effort d'urbanisation de Riza Pahlevi. Alors que jusqu'à son règne on pouvait dire qu'aucune rue dans aucune ville persane ne comptait plus de 20 m en ligne droite, partout on découpe un quadrillage de rues, comme dans une gigantesque tarte, en ayant rarement égard aux plus grands complexes monumentaux. Ce travail reste incomplet car limité aux

grandes artères. Comme il s'accompagne parfois de nivellement les petites rues apparaissent souvent maintenant suspendues au-dessus des voies principales. A ces liaisons fondamentales que sont les grandes percées se rattachent les ponts. A Istanbul le premier souci de la commission municipale créée en 1855 sera l'élargissement du pont de Karaköy, entre Istanbul et Galata, réalisé en 1857, et le dégagement de la place de Karaköy où jusque-là deux animaux chargés se croisaient avec peine.

Le troisième stade est celui de l'ouverture des quartiers commerciaux et du dégagement des monuments publics, qui s'effectue généralement avant toute atteinte sérieuse aux quartiers de résidence. Dans les villes du Turkestan, les Russes découpèrent dès l'abord de grandes percées dans les bazars, telle la nouvelle avenue qui, venant de la ville européenne, se dirige vers le cœur de Samarkand, la place du Reghistan, dont elle contourne une des medreses avant de perforer le bazar de part en part et d'atteindre l'autre extrémité de la ville. Le centre monumental des cités est ainsi mis en valeur tandis que la physionomie traditionnelle des quartiers d'habitation ne change guère. A Istanbul ce travail de dégagement des édifices publics s'effectue peu à peu depuis un règlement de 1864 qui interdit à l'administration des fondations pieuses les concessions à bail et toute construction dans l'enceinte des mosquées. Le pourtour de Sainte-Sophie et de la mosquée de Sultan Ahmet est peu à peu libéré, celui de la mosquée de Fatih est nettoyé par des incendies. Depuis 1938 s'opère, à grands frais cette fois, le dégagement de la Nouvelle Mosquée (Yeni Cami)

dans les bas quartiers près du pont de *Karaköy*.

Enfin le dernier stade est, avec la modification très lente des vieux quartiers de résidence, celui de la transformation du style des demeures. Très souvent les premiers efforts de régularisation du plan ne se marquent pas vraiment par une européanisation de la cité. Les constructions restent souvent de style traditionnel. A Mesched, riche ville de pèlerinage et de commerce, éloignée du pouvoir central et transformée par les pèlerins et les marchands, le style des constructions nouvelles reste ainsi marqué par une extraordinaire débauche de fantaisie à la manière persane. La capitale, Téhéran, est plus sévère. La première Ankara post-révolutionnaire est également un musée d'édifices de style pseudo-mauresque, surchargés de fioritures et d'ornementations compliquées. Dans les grands immeubles de l'Istanbul moderne persistent des encorbellements et balcons de pierre qui reproduisent ceux des anciennes maisons de bois. Souvent d'ailleurs les grands immeubles à l'occidentale ne sont adoptés que tardivement. A Mesched les premières maisons à l'occidentale, sur les grandes artères, ont été de style colonial russe, larges maisons à un étage et à fenêtres carrées. La transformation a été plus rapide à Djeddah où le style local favorisait la transition et où les grands immeubles modernes ont pris directement la place des anciennes maisons pour pèlerins à plusieurs étages sans que les habitudes aient eu à se modifier. Mais très souvent ces vieilles villes islamiques transformées laissent une impression de décousu, d'inachevé. Des maisons de taille diverse voisinent sans ordre. De petites boutiques

séparent de hautes constructions à plusieurs étages. C'est une physionomie de ville en plein renouvellement, qui les fait paradoxalement ressembler au cœur des villes américaines.

Types régionaux d'évolution. — Mais divers groupes de villes musulmanes peuvent être distingués, en tenant compte soit du stade d'évolution auquel elles sont parvenues et de la rapidité de cette évolution, soit du dosage respectif de la modification des noyaux anciens et des créations nouvelles.

a) Le type espagnol. Les villes hispano-musulmanes ont changé de maître à une époque où la poussée des conditions modernes ne se faisait pas encore sentir. Malgré les retouches, de caractère surtout esthétique, signalées plus haut, le plan ne fut guère modifié. Le tracé islamique des rues, avec de nombreuses impasses, domine dans les plans levés à la fin du XVIII^e siècle (Séville 1771, Malaga 1791, Grenade 1796, Cordoue 1811). Encore aujourd'hui il en subsiste des traces dans les quartiers les moins rénovés, autour de l'Alcazar de Séville ou de la grande mosquée de Cordoue. A Tolède le relief accidenté de la cité a obligé les rues à suivre pendant des siècles le même tracé. Au total, le type espagnol se définit donc par la lenteur remarquable de l'évolution, son caractère progressif et partiel au moins jusqu'aux grandes retouches de plan urbain intervenues généralement au XIX^e siècle dans les villes du sud de la péninsule.

b) Type à transformations radicales. Il caractérise d'une part, l'Algérie, d'autre part, les Balkans et la

partie Nord (Pontique) de l'Anatolie, mais avec des modalités bien différentes.

En Algérie, l'occupation européenne fut au début précaire, et c'est la raison fondamentale pour laquelle les nouveaux venus s'installèrent dans les villes déjà existantes, sans en créer de nouvelles. La conséquence de cette occupation d'abord temporaire fut ainsi la modification profonde d'une partie des cités, qui s'accrut progressivement avec le développement de l'occupation. A Alger toute la ville basse fit ainsi place, par percement de rues et construction d'immeubles d'aspect européen, à de nouveaux quartiers de plan régulier. Des villes algériennes pré-coloniales il subsiste fort peu de choses : la partie haute d'Alger (la Kasbah), les quartiers sud de Constantine et quelques îlots du vieux Tlemcen. Partout ailleurs le bouleversement a été total.

La solution balkanique a été généralement identique, à une époque où la réoccupation chrétienne coïncidait précisément avec le début d'une ère nouvelle dans la circulation. Le cas le plus extrême est celui de Sofia, où la ville ottomane de 1878, qui comptait près de 30 000 habitants, a été pratiquement rasée. Mais par un paradoxe assurément remarquable c'est ce type de solution qui prévaut nettement dans des agglomérations restées musulmanes, les villes turques de l'Anatolie du Nord et des chaînes pontiques, partout où l'extension de la maison de bois, aliment propice aux incendies répétés et destructeurs, offrait une matière urbaine susceptible de larges déblaiements.

L'évolution d'Istanbul constitue un exemple particulièrement remarquable. On y possède des statis-

tiques depuis les débuts de la commission municipale. De 1858 à 1865, 160 incendies ne détruisirent pas moins de 4 114 maisons. Le grand incendie du 4 septembre 1865 qui ravagea la plus grande partie de la ville, de Sirkedji à Koum Kapou, fut suivi de deux autres peu après. Au total 3 551 maisons brûlent cette année-là et les 4/5 de la ville étaient réduits à l'état de champs et de terrains vagues entre la Corne-d'Or et la Marmara et de Sainte-Sophie à la mosquée de Beyazit. Ce fut le point de départ du premier élargissement sérieux des rues qu'ait connu la ville. Le quart des terrains incendiés fut exproprié gratuitement pour l'établissement des rues dont la largeur alla désormais de 4 à 13 m. Les autres incendies qui se succèdent jusqu'à la fin de la première guerre mondiale sont l'amorce d'autant de remaniements. La ville chrétienne de Pera ne fut pas épargnée et son grand incendie détruisit 3 000 maisons. Le point culminant est atteint à Istanbul dans la décade 1908-17 où 79 grands incendies détruisent au moins 25 000 maisons au total sur les deux rives de la Corne-d'Or, dont 7 500 dans le quartier de Fatih et 2 400 dans le quartier d'Aksaray, dans la ville turque, où se sont implantées récemment de larges avenues bordées d'immeubles à l'européenne qui font de ces anciennes zones incendiées les quartiers les plus modernes de la ville actuelle. La reconstruction de ces zones incendiées est d'ailleurs loin d'être terminée, non seulement parce qu'il s'agit d'une ville où la pression démographique est restée longtemps assez faible, mais encore parce que la transformation du type des constructions s'accompagne d'un énorme accroissement de la densité humaine.

Les espaces urbanisés voient ainsi avec les terrains vagues et avec le semis ancien de petites maisons de bois dans les zones non incendiées, donnant à l'ensemble une physionomie urbaine profondément originale. Ce type s'étend dans les Balkans (la physionomie de Salonique a été bouleversée par le grand incendie de 1920), dans toutes les villes des régions de la Marmara et de la mer Noire, où des incendies récents comme ceux de Balikesir et de Gerze ont encore ravagé plusieurs milliers de demeures. Dans le reste de l'Anatolie, dans le domaine des maisons de pierre et de pisé, les transformations ont été beaucoup moins profondes. Le remarquable effort d'urbanisation de la Turquie moderne, toujours sensible, se marque surtout par la juxtaposition aux anciennes agglomérations et en marge de celles-ci de larges avenues, bordées souvent de villas modernes et de parcs, notamment dans les quartiers de gare et le long des routes.

c) Type à transformations modérées et à juxtaposition. On arrive ainsi au type défini par un respect beaucoup plus net des anciens noyaux urbains. Il caractérise la Tunisie et le Maroc, la presque totalité du Proche-Orient arabe et iranien. En Tunisie et au Maroc, la base de l'urbanisme colonial a été la création de villes neuves européennes indépendantes des anciennes medinas. Au Maroc, d'occupation plus tardive, la ségrégation a été plus totale et les agglomérations toujours nettement séparées. En Tunisie où existaient déjà avant le protectorat des quartiers européens les quartiers nouveaux se sont bâtis à proximité immédiate des medinas, parfois autour d'elles. Mais dans les deux cas l'évolution s'est pour-

tiques depuis les débuts de la commission municipale. *De 1858 à 1865, 160 incendies ne détruisirent pas moins de 4 114 maisons.* Le grand incendie du 4 septembre 1865 qui ravagea la plus grande partie de la ville, de Sirkedji à Koum Kapou, fut suivi de deux autres peu après. Au total 3 551 maisons brûlèrent cette année-là et les 4/5 de la ville étaient réduits à l'état de champs et de terrains vagues entre la Corne-d'Or et la Marmara et de Sainte-Sophie à la mosquée de Beyazit. Ce fut le point de départ du premier élargissement sérieux des rues qu'ait connu la ville. Le quart des terrains incendiés fut exproprié gratuitement pour l'établissement des rues dont la largeur alla désormais de 4 à 13 m. Les autres incendies qui se succèdent jusqu'à la fin de la première guerre mondiale sont l'amorce d'autant de remaniements. La ville chrétienne de Pera ne fut pas épargnée et son grand incendie détruisit 3 000 maisons. Le point culminant est atteint à Istanbul dans la décade 1908-17 où 79 grands incendies détruisent au moins 25 000 maisons au total sur les deux rives de la Corne-d'Or, dont 7 500 dans le quartier de Fatih et 2 400 dans le quartier d'Aksaray, dans la ville turque, où se sont implantées récemment de larges avenues bordées d'immeubles à l'européenne qui font de ces anciennes zones incendiées les quartiers les plus modernes de la ville actuelle. La reconstruction de ces zones incendiées est d'ailleurs loin d'être terminée, non seulement parce qu'il s'agit d'une ville où la pression démographique est restée longtemps assez faible, mais encore parce que la transformation du type des constructions s'accompagne d'un énorme accroissement de la densité humaine.

Les espaces urbanisés voisinent ainsi avec les terrains vagues et avec le semis ancien de petites maisons de bois dans les zones non incendiées, donnant à l'ensemble une physionomie urbaine profondément originale. Ce type s'étend dans les Balkans (la physionomie de Salonique a été bouleversée par le grand incendie de 1920), dans toutes les villes des régions de la Marmara et de la mer Noire, où des incendies récents comme ceux de Balikesir et de Gerze ont encore ravagé plusieurs milliers de demeures. Dans le reste de l'Anatolie, dans le domaine des maisons de pierre et de pisé, les transformations ont été beaucoup moins profondes. Le remarquable effort d'urbanisation de la Turquie moderne, toujours sensible, se marque surtout par la juxtaposition aux anciennes agglomérations et en marge de celles-ci de larges avenues, bordées souvent de villas modernes et de parcs, notamment dans les quartiers de gare et le long des routes.

c) Type à transformations modérées et à juxtaposition. On arrive ainsi au type défini par un respect beaucoup plus net des anciens noyaux urbains. Il caractérise la Tunisie et le Maroc, la presque totalité du Proche-Orient arabe et iranien. En Tunisie et au Maroc, la base de l'urbanisme colonial a été la création de villes neuves européennes indépendantes des anciennes medinas. Au Maroc, d'occupation plus tardive, la ségrégation a été plus totale et les agglomérations toujours nettement séparées. En Tunisie où existaient déjà avant le protectorat des quartiers européens les quartiers nouveaux se sont bâtis à proximité immédiate des medinas, parfois autour d'elles. Mais dans les deux cas l'évolution s'est pour-

suivie. Au Maroc les vides entre medinas et villes coloniales sont généralement aujourd'hui comblés. Partout des faubourgs indigènes nouveaux, souvent des bidonvilles, encerclent à leur tour les quartiers modernes. Les medinas n'ont pratiquement pas été transformées. Ainsi à Fès, si l'automobile peut circuler, non sans difficultés, dans le mellah, et plus aisément dans Fès Jdid, la medina presque tout entière lui est pratiquement fermée, si l'on excepte quelques quartiers périphériques.

Ce type à juxtaposition caractérise également la presque totalité des grandes agglomérations du Proche-Orient arabe. Mais le développement des quartiers neufs, hors de la volonté clairement exprimée, d'une puissance colonisatrice, s'est fait généralement de façon plus désordonnée. Au Caire les quartiers neufs de plan géométrique se sont ajoutés depuis Mehmet Ali à l'ouest, vers le Nil, et au nord-est de la vieille ville. Plus loin des cités satellites, comme Héliopolis, présentent des formes de lotissement. Mais çà et là dans la banlieue des noyaux urbains anciens et irréguliers ont été absorbés sans être sensiblement transformés (la plus grande partie de Boulaq). A Damas une ville nouvelle, Salhiye, avec ses larges voies géométriques, s'est juxtaposée à la ville ancienne. L'aspect de banlieue de grande ville moderne domine également dans les créations actuelles alors que les faubourgs de l'époque ottomane gardaient une physionomie strictement orientale. Certaines villes neuves du Proche-Orient doivent pratiquement tout à l'influence européenne, comme Alexandrie, et le plan en est artificiel en totalité.

Les transformations des anciennes cités ont été

relativement beaucoup plus accentuées dans le Turkestan russe qui pourrait constituer une catégorie intermédiaire entre les types à transformations radicales et à juxtaposition. Des villes coloniales russes sont bien nées en dehors des agglomérations indigènes préexistantes mais celles-ci ont été profondément bouleversées, surtout dans les bazars et les quartiers centraux où les grands édifices monumentaux ont été parfois seuls conservés.

Transformations de structure. — Ces modifications dans la physionomie des villes islamiques se sont-elles accompagnées de transformations dans la répartition de la population et dans l'organisation des relations à l'intérieur de la cité ? En ce qui concerne la population il est particulièrement significatif que les classes aisées aient partout abandonné assez rapidement les anciennes medinas pour les parties nouvelles des agglomérations. Si l'on excepte le Maroc où cette évolution s'amorce à peine et où les anciennes medinas sont restées souvent, comme à Fès, le séjour de la riche bourgeoisie traditionnelle, les classes supérieures les délaissent presque universellement pour les secteurs bâtis à l'européenne. A Istanbul cet abandon des vieux quartiers de bois s'est accompagné d'une invasion progressive de Pera par l'élément musulman de la population. Généralement les anciens quartiers deviennent un habitat prolétarien, plus malsain même que les bidonvilles qui prolifèrent autour des cités, comme on l'a prouvé au Maroc. La densité de la population y augmente progressivement, au moins la densité de la population par surface habitable (Kasbah d'Alger), sinon la

densité tout court qui reste parfois inférieure à celle des quartiers modernes en raison du peu d'élévation des constructions. En Algérie où la symbiose est particulièrement forte, l'invasion des autochtones s'est opérée dans les plus anciens quartiers européens (ville basse d'Alger). L'inverse (habitat d'éléments chrétiens dans la partie musulmane des villes) n'est par contre pratiquement jamais réalisé et sur ce point la ségrégation ne recule absolument pas. Même dans un pays fortement laïcisé et européenisé comme la Turquie, aucun élément non musulman n'habite à Istanbul dans la partie musulmane de l'agglomération, au sud de la Corne-d'Or, si l'on excepte le vieux quartier grec du Fener qui n'a pas bougé depuis la prise de Byzance.

En ce qui concerne l'organisation des relations commerciales la création des éléments urbains nouveaux n'a pas été sans réagir sur la structure traditionnelle. Non que les bazars aient été sensiblement affectés. Lié à un carrefour intra-urbain il est stable par définition par rapport à des quartiers de résidence non modifiés. La création de quartiers excéntriques et de faubourgs n'a d'autres résultats que le développement de nouveaux groupes de métiers autonomes sans aucun transfert partiel du groupe central primitif. En fait le schéma n'est pas tout à fait aussi rigide. La topographie corporative a été parfois bouleversée par l'introduction de stocks d'objets importés qui modifient l'emplacement des boutiques et l'étalage des marchandises, et par la demande d'objets européens dans les quartiers modernes. L'influence du tourisme peut suffire à provoquer une certaine dispersion des corps de métier : l'âmin

des relieurs de Fès se plaignait, dès le lendemain de la première guerre mondiale, que l'un d'eux eût été s'installer hors du souk pour drainer les touristes. Quant aux quartiers nouveaux la concentration corporative y est absente. Les boutiques y alternent avec les maisons de résidence et les centres commerciaux n'y diffèrent guère de ceux de nos villes européennes. A Casablanca, ville neuve, on n'observe pas de groupement corporatif, si ce n'est chez les marchands d'étoffe, commerce noble et « compétitif » entre tous. A Pera, on observe curieusement une certaine tendance au groupement corporatif chez des électriciens ou des marchands d'articles pour automobiles à la faveur des sens uniques qui règlent la circulation des véhicules et créent des points de passage presque obligatoires. La rançon de l'absence de prix marqué et de l'habitude du marchandage dans les mœurs commerciales orientales est dans une tendance persistante à la juxtaposition corporative, garantie de « compétition » pour l'acheteur.

B) L'Islam et l'exploitation du sol

Attitude négative de l'Islam à l'égard de la terre. —
L'Islam, nous l'avons dit, est une religion citadine. Mahomet appartenait à l'aristocratie urbaine et commerçante des Koréichites de La Mecque. Le travail de la terre dans les oasis était par définition servile. Après la conquête, dans les pays nouvellement annexés à l'Islam, la campagne est longtemps restée le domaine des infidèles, entre les villes centres de la foi. Cette réalité transperce dans tout l'enseignement du prophète. Dans le Koran la croissance

des récoltes n'apparaît jamais comme le fruit du travail humain mais comme la simple expression de la volonté divine (par exemple XXVI, 33 à 36, ou encore LVI, 64-65 — Dieu est le véritable semeur). Tous les hadits sont imprégnés d'esprit anti-paysan. Le prophète voyant un soc de charrue aurait dit : « Cela n'entre jamais dans la maison des fidèles sans qu'y entre en même temps l'avilissement. » Si la destruction des arbres en général et des palmiers en particulier ne doit pas être opérée inutilement, il est néanmoins parfaitement légitime de les couper lorsque l'utilité générale ou les nécessités de la guerre l'exigent (1). En face de ces textes péremptoirs, les avocats de la culture ont également des citations à fournir. « Chaque fois qu'un musulman plante un arbre ou sème une graine, il aura droit à une récompense pour tout ce qu'un oiseau, un homme ou un quadrupède mangera de ce qui viendra à pousser », dit un hadit (2). « Un homme qui a aimé passionnément la terre reçoit encore dans le paradis l'autorisation de cultiver et récolte des moissons plus grosses que des montagnes » (3). D'autres hadits montrent des compagnons du Prophète occupés à des travaux agricoles. Mais de toute façon le commerce est recommandé avec infiniment plus d'insistance. Le marchand honnête et digne de foi est avec le Prophète et les martyrs.

Le régime foncier islamique et ses conséquences. — Cette contradiction se marque à chaque pas dans

(1) BOUKHARI, *Livre de l'ensemencement*, 6.

(2) BOUKHARI, *ibid.*, 1.

(3) BOUKHARI, *ibid.*, 20.

la législation islamique concernant le travail de la terre. A son actif on notera sans conteste la beauté du droit musulman de la revivification. Il faut féconder la terre, et non seulement l'occuper, pour la posséder. Inversement, la mise en culture des terres abandonnées vaut titre de possession. Cette doctrine n'est d'ailleurs pas désintéressée. La taxe sur les moissons est, depuis les conquêtes sur Byzance et l'expansion hors de l'Arabie, la ressource fondamentale de l'état qui a un intérêt évident à favoriser la culture des céréales et à supprimer les terres en friche. Cette pratique apparaît comme l'antidote du régime foncier caractérisé (voir plus loin) par les concessions impériales, éminemment sujettes à variation en fonction de la faveur princière, et entraînant souvent l'abandon des terres. La revivification des terres mortes, moyen capital d'acquisition de la terre en droit islamique, est ainsi un précieux encouragement à la culture. On remarquera cependant que l'attitude des divers rites est à cet égard bien différente. Chaféites et Malekites refusent le droit de vivification aux non-musulmans alors qu'Hanéfites et Hanbalites le leur accordent. Mais selon Hanifa il faut l'autorisation de l'imam pour la vivification alors que pour Malek il la faut seulement au voisinage des lieux habités et qu'elle est inutile selon les autres. Il est vrai que des disciples de Hanifa, plus tolérants que leur maître, considèrent (tel Abou Yousouf Yakoub) que l'autorisation de l'imam a été donnée à l'origine et est valable une fois pour toutes. Sur le plan fiscal, Abou Hanifa déclare seul que la dîme (payée par les musulmans) et le tribut (payé par les non-musulmans) ne peuvent exister simul-

tanément sur la même terre, encouragement précieux à la culture pour les non-musulmans, alors que les trois autres docteurs admettent la coexistence de ces prélèvements. Ces nuances ne sont pas sans effet sur l'intensité de la colonisation du sol, plus facile pour les non-musulmans dans les pays de législation hanéfite (c'était le cas, on le sait, de l'immense empire ottoman).

Au passif de la législation islamique du travail agricole il faut par contre porter sans hésiter le problème du colonat partiaire, du métayage (*mou-zaraa*) et de façon plus générale celui de la location des terres. Un certain nombre de hadits condamnent formellement les contrats de ce genre : « Que celui qui possède une terre l'ensemence lui-même ou en concède gratuitement la jouissance à autrui. S'il n'agit pas ainsi qu'il laisse sa terre inculte » (hadit de Rafi et Djabir). Ces textes ont engendré des discussions sybillines parmi les docteurs, et nécessité des arguties impressionnantes chez ceux d'entre eux qui, par sens pratique, étaient convaincus qu'une société un peu développée ne pouvait vivre sans location de terres et cherchaient à la faciliter. C'est ainsi que Boukhari commentant ce hadit s'efforce de montrer qu'il s'agit là d'une action évidemment méritoire, mais pas obligatoire, simple geste de générosité, prescription réservée à une élite et non à la masse des fidèles. On oppose également à ces textes, pourtant formels, d'autres hadits qui montrent des exemples de métayage autour du prophète, et le fameux hadit de Khayber qui l'attribue au prophète lui-même, tout au moins pour des dattiers. Certains docteurs (Boukhari est du nombre) se

bornent à la condamnation des contrats, jugés trop aléatoires pour le locataire, que constituent la location contre une quantité déterminée de fruits, ou l'affermage avec réserve au propriétaire des produits d'une fraction nommément désignée des terres. D'autres réprouvent le métayage de la terre nue (mouzaraa) mais admettent celui de la terre plantée (mousakat), tandis que d'autres prennent la position exactement inverse. Le contrat de plantation (mougharsa) n'est pas davantage admis par la doctrine. Il y a certainement dans ces subtilités et dans ces limitations un obstacle sérieux à la codification harmonieuse des relations dans la société agraire. Si l'interdiction du métayage, lorsqu'elle n'a pas été légalement tournée, est très généralement tombée en désuétude, celle du fermage à rente fixe, infiniment plus progressif et facteur indéniable de progrès paysan, garde le plus souvent toute sa rigueur et ce système n'a jamais pu entrer vraiment dans les mœurs d'aucun pays islamique, à quelques exceptions près (en Perse par exemple voisinage de Yezd, d'Ispahan, et certains secteurs des provinces caspiennes). Ce système ne se développe en tout cas jamais que dans des terres très anciennement colonisées, de produit moyen à peu près exactement connu, et en aucun cas dans des terres nouvellement mises en valeur. C'est paradoxalement une des raisons de la généralisation en pays musulman des métayages à des taux draconiens (notamment au $1/5$) qui y sont si universellement répandus. Si l'interdiction du prêt à intérêt par l'Islam a contribué à éviter aux campagnes musulmanes ce fléau des campagnes extrême-orientales que constitue l'usure,

le régime foncier n'en a pas moins irrémédiablement marqué les rapports sociaux.

Enfin les conditions mêmes du régime de la propriété en terre d'Islam ont largement contribué à la désaffection générale pour la terre. Le principe fondamental en est l'étatisation (terres miri des Ottomans) et l'inaliénabilité (wakf, habou d'Afrique du Nord) du sol. Les origines de ce système territorial ne remontent pas à Mahomet qui au début de la conquête partageait les terres entre les combattants, mais à Omar qui revint au vieux principe de la propriété collective tribale, sous forme d'une étatisation par le pouvoir central. Le terme de wakf eut ce sens à l'origine, avant de signifier bien de mainmorte ou de fidéicommiss religieux. L'attitude des divers rites fut différente à l'égard de ces deux méthodes de partage du sol, qui pouvaient se réclamer d'une tradition également vénérable. Pour les Malekites la constitution en wakf des terres conquises est de plein droit. Pour les Chaféites les terres doivent être partagées entre les conquérants, suivant l'exemple du prophète, à moins que tous les bénéficiaires éventuels ne soient d'accord pour les mettre en wakf. Pour les Hanéfites le choix entre les deux partis appartient à l'imam. Mais en fait, le régime des terres établi par l'empire ottoman fut basé sur une étatisation à peu près absolue, toutes les terres étant à l'origine décrétées miri. Là encore, comme pour la politique foncière d'Omar, les conceptions de l'Islam rejoignaient des tendances pré-islamiques. Ce régime ottoman dérivait directement, après une période de dégradation caractérisée dans les états féodaux anatoliens par la prédominance des petits

domaines et des wakfs héréditaires, du régime des Seldjoukides et était conforme aux vieilles traditions de l'étatisme tribal des Turcs d'Asie centrale (O. Turan). La prédominance de ce système de possession du sol apparaît liée à la valorisation par l'Islam de conceptions antérieures. C'est à sa diffusion par des peuples nomades que l'Islam doit cette prédilection pour l'impersonnalité de la terre.

Les conséquences en furent capitales. Ce régime de l'étatisation s'accompagne de l'organisation en *ikta*, concessions attribuées à des soldats-fonctionnaires à charge pour eux d'assumer un rôle d'encadrement militaire. L'originalité de l'*ikta* est que ce fief impérial est à peu près coupé de la terre, qui ne lui doit ni services ni corvées mais seulement la rente, qui est fixe et déterminée par le pouvoir central. Son possesseur, timariote ou sipahi, n'a ainsi aucun intérêt véritable à améliorer l'exploitation du sol. Celle-ci est en somme planifiée de très loin par l'état qui pratique en grand dans l'empire ottoman les déplacements de population et la colonisation du sol à des fins stratégiques et militaires. Mais elle échappe à peu près complètement aux seigneurs directs de la terre. Ce régime seigneurial oriental ignore ainsi totalement ces liens personnels qui ont fait la supériorité du régime féodal occidental, l'intérêt du seigneur pour son vassal, l'utilisation de celui-ci comme main-d'œuvre et non seulement comme source d'impôt, ce qu'est exclusivement le paysan islamique. D'autre part, le régime des concessions, même lorsque les concessions deviennent pratiquement héréditaires, ignore le seniorat, cette autre garantie contre l'absolutisme étatique. Si la

loi islamique de l'héritage, dans sa pureté, est contraire à la concentration de la fortune dans quelques mains et au développement des latifundia, sa conjugaison avec un régime seigneurial fortement séparé de la terre aboutit à favoriser, avec le morcellement des grandes propriétés, l'absentéisme urbain. Ainsi le régime étatique des terres, tel qu'il a été poussé à ses plus ultimes conséquences par les Turcs osmanlis, s'avère désastreux pour l'organisation de la société rurale, à laquelle manque le ferment de progrès qu'est la grande propriété d'exploitation directe, une des bases de toute initiative capitaliste. C'est certainement une des sources profondes de la sclérose économique de l'Islam. L'évolution ultérieure, lors de la décadence du système de l'ikta, vers le régime des grandes propriétés de pleine appropriation du type tchiftlik, a été certainement par bien des points bénéfique, mais le poids des siècles passés n'est pas près d'être effacé dans les campagnes orientales. La conquête ottomane l'a d'ailleurs légué à de nombreux pays balkaniques dont le régime agraire apparaît vraisemblablement comme la conséquence directe de l'invasion. Les princes roumains, collecteurs d'impôts pour la Sublime Porte, ont accru largement pour cette raison leur pression sur les paysans. Le servage de la glèbe y apparaît lié à un régime fiscal et administratif. Tout n'était cependant pas négatif dans ce système. Moins stimulant certes, l'absence de corvées et la fixité de la rente purent le faire apparaître plus tolérable aux paysans qui le comparaient avec des systèmes non-islamiques et déclencher même à certaines époques, dans les Balkans, des migrations de serfs vers l'empire otto-

man, d'autant plus que les institutions agraires anciennes étaient respectées dans toute la mesure du possible par le droit public osmanli, très peu formaliste et nettement libéré de toute emprise religieuse. Mais ce régime foncier aboutissait en fin de compte, au même titre que l'inaliénabilité des wakfs à stériliser tout progrès.

La situation foncière léguée par ce système apparaît partout largement inextricable. « Dans toute la Turquie on ne sait pas ce que c'est que la possession des terres... La population villageoise vit dans les campagnes qu'elle cultive sans trop savoir à qui appartient le sol qui la fait vivre » écrit Michaud au milieu du XIX^e siècle dans sa correspondance d'Orient. La solution n'est pas facile. Depuis les réformes du Tanzimat, la Turquie n'a pu encore mener à leur fin ses opérations de cadastre. Les catégories de terres sont innombrables, les contestations multiples, partout les avocats prolifèrent. Le problème foncier a été un casse-tête invraisemblable pour la colonisation française en Afrique du Nord. Inversement la nature domaniale de grandes étendues de terres a pu favoriser la mise en valeur après l'intervention coloniale (cas des olivettes Sfaxiennes). La décision en faveur de l'état du problème de la propriété des terres collectives (état ou nomades ?) y aurait ouvert un champ immense à la colonisation. Mais on s'est orienté vers des solutions plus conservatoires et la nature habou ou collective de la plus grande partie des terres a nettement retardé la mise en valeur de la Basse-Steppe tunisienne (J. Despois).

Telles sont les inhibitions d'ordre général apportées par l'Islam à l'organisation de la vie rurale, Sur le

plan plus limité du détail des activités, la balance n'est pas moins déficitaire.

Les interdits alimentaires et leurs conséquences :
a) *Les boissons alcoolisées.* — L'interdit par l'Islam des boissons alcoolisées en général (seul le rite hanéfite tolère l'alcool et limite l'interdit au vin) et du vin en particulier, a eu sur le paysage agricole des régions méditerranéennes recouvertes par la religion musulmane, des répercussions considérables. Il a déplacé vers la façade nord-occidentale de la Méditerranée le centre de gravité de la production viticole qui était jusque-là localisé dans l'Est (au haut Moyen Age encore les vins syriens de Gaza et de Sarepta exportés par des marchands indigènes avaient la vogue en Gaule mérovingienne). L'interdit ne s'exerçait pas sur la vigne et la décroissance fut lente. Elle n'en fut pas moins marquée. C'est seulement, semble-t-il, dans l'Espagne musulmane que la viticulture garda une place importante. En Perse, la culture se maintint également et le vin y fut chanté par le poète Hafiz. L'hérésie chiite y favorisa certainement la persistance de la consommation du vin, mais la fabrication des vins d'Azerbaïdjan, de Chiraz et d'Ispahan, du Khorassan et de Teheran, a toujours été presque entièrement aux mains des Juifs et des Arméniens, avant que le monopole en soit concédé par le Shah en 1889 à des Européens, pour passer bientôt à une société belge dissimulant son objet sous la dénomination assez neutre de « Société générale du commerce et de l'industrie en Perse ». En Sicile, malgré les poésies arabes à la louange du vin qui nous ont été conser-

vées, la décadence fut rapide et le pays dut bientôt importer son vin de Naples. En Asie-Mineure, la production fut à peu près limitée aux villages chrétiens, grecs et arméniens. En Crète, le vignoble fut annihilé par la conquête turque et l'islamisation partielle de la population. C'est l'invasion musulmane de la seconde moitié du xvi^e siècle qui passe pour avoir ruiné en Éthiopie la culture de la vigne, qui avait donné son nom à l'étage climatique de la *woina-dega*. En Syrie et en Afrique du Nord, la vigne devint essentiellement une culture de jardins. Elle resta un élément important du genre de vie des populations berbères des Kabylies et du Rif, partie intégrante de l'arboriculture fruitière, associée aux autres arbres domestiques. Les plants locaux y dominaient. Mais la consommation du vin avait à peu près disparu. Elle ne survivait guère que chez les Rifains, les Beni Iguinssen et les Beni Mezguelda. Ailleurs dans l'Islam on la signale également chez d'autres populations montagnardes, chez les Ahl-i-Hakk chiïtes du Kurdistan, chez les Yezidis, et chez des Ismaéliens de l'Indus supérieur comme les Hounza, toutes sectes hérétiques. Même chez les populations chrétiennes la viticulture fut ruinée par des taxes oppressives. L'exemple le plus remarquable est celui du vignoble de Chypre, qui ployait à l'arrivée des Britanniques sous le poids d'une cascade de taxes successives (taxe sur la récolte sur pied avant celle-ci, taxe sur la mesure du contenu des jarres, primes de transport, droit de 10 % *ad valorem* après évaluation de la qualité du produit du district. Enfin les longues stations devant l'office du gouvernement à Limassol pour la pesée de vérifi-

cation achevaient de donner au vin son goût d'outre de peau de chèvre qui le rendait presque impropre à l'exportation). L'exploitation n'était à peu près pas rentable et c'est certainement pour ces raisons que s'explique la limitation si frappante du vignoble aux régions de hautes pentes rocailleuses, surtout sur le flanc sud du Troodos, où il restait pratiquement la seule culture possible. En fait toutes les régions soumises au contrôle politique de l'Islam virent disparaître les vignobles de qualité et la vigne devint une culture essentiellement montagnarde, plus ou moins intégrée à la polyculture méditerranéenne et au genre de vie local, mais toujours incapable d'alimenter une exportation raisonnée. Des plaines elle recula vers les montagnes, des champs vers les jardins. En Orient, la Syrie était aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles importatrice de vins de qualité pour la consommation des colonies franques, situation inverse de celle du début du Moyen Age, bien que les montagnes fussent encore complantées. C'était de Tenedos et de Santorin que les Francs de Constantinople tiraient leur provision à la même époque et le monopole de l'exportation du vin dans le Levant était tenu par les petites îles grecques, plus à l'écart des tracasseries de l'administration ottomane. C'est de cette période que date la réputation du vin de Samos, île où dans l'antiquité Strabon trouvait tout excellent, excepté le vin. Les îles dominèrent le marché jusqu'au jour où les Bulgares délivrés et les Français installés dans le Rhodope replantèrent les fameuses vignes de Thrace.

Dans ce tableau assez sinistre de la viticulture islamique une teinte un peu plus vive est fournie

par les petits vignobles urbains de l'Algérie occidentale. Il y avait là, dès avant l'occupation française, aux environs des principales bourgades de montagne de l'intérieur (Mascara, Miliana, etc.), de véritables vignobles à ceps rangés régulièrement sur le sol, des clos de vigne appartenant à des citadins. Le mélange des variétés, généralement exotiques, leur donnait une allure quelque peu désordonnée mais il y avait là de toute façon quelque chose d'exceptionnel en pays islamique, hérité de Rome et de la tradition andalouse, mais reconstitué sous l'égide de l'Islam après la destruction du vignoble par les invasions arabes (qui ne l'avaient d'ailleurs pas plus maltraité que les autres arbres fruitiers) et dans une structure nouvelle, différente de celle des grands domaines antiques. C'était d'ailleurs très loin d'assurer la simple consommation de l'Alger barbaresque où, malgré la loi religieuse, les renégats et les pirates s'abreuvaient abondamment, et qui devait importer du vin d'Espagne, d'Italie et de Provence.

Un second élément original a été apporté par la résurrection du vignoble d'Asie-Mineure. Celui-ci fut essentiellement l'œuvre, pendant la dernière période de l'empire ottoman, de l'administration de la dette publique, préoccupée d'augmenter le rendement de la taxe sur l'alcool et sous l'influence de laquelle se reconstituèrent de nombreux vignobles à vin dans les villages chrétiens. Après la guerre de l'indépendance et l'expulsion des Grecs, les immigrants turcs qui les remplacèrent négligèrent au début les vignobles ou les arrachèrent. Mais le gouvernement laïcisé et désireux de ne pas laisser échapper une source de revenus substantielle, intervint. L'état,

fait unique en pays islamique, se fait vinificateur, les immigrants étant devenus à demi vignerons et vendant leurs raisins à l'administration du monopole des spiritueux, qui en fait du vin. Celui-ci est exporté notamment vers les pays scandinaves. La consommation locale reste en effet très faible. Le vignoble à vin d'Anatolie est aujourd'hui un vignoble artificiel, produit pour la vente, coupé de toutes racines dans le genre de vie et dans la civilisation paysanne, une véritable relique.

L'interdit de l'alcool et des autres excitants et stupéfiants par l'Islam a eu sur l'utilisation du sol des conséquences moindres que celui du vin. Il s'en faut d'ailleurs que l'interdit soit universellement obéi. La tolérance du rite hanéfite a largement répandu la consommation du raki dans toute la Méditerranée orientale. C'est la forme essentielle de consommation de l'alcool en Turquie. Cependant, la carte qu'en a dressé E. Tümertekin montre nettement sa localisation à peu près exclusivement urbaine et dans les campagnes plus riches des régions égéennes. Le monde rural anatolien est au fond assez peu touché. Ailleurs c'est surtout aux frontières de l'Islam que l'interdit perd de sa vigueur. Chez les Musulmans de Madagascar, l'usage des boissons fermentées et notamment du rhum est généralisé. La plus grande tolérance prévaut chez les musulmans chinois. En Afrique Noire l'Islam dans bien des cas a trouvé un obstacle à son expansion dans la consommation de l'alcool par les populations noires et n'a pu progresser qu'en assouplissant ses règlements à ce sujet. Les cheikhs Mourides du Sénégal, pour attirer à l'Islam les Sérères buveurs d'alcool, n'hésitaient pas naguère

à leur accorder des dispenses pour le gin et le genièvre. Les Senoussis n'ont pu extirper du Ouadaï l'usage de la bière de mil. A Djenne, sur le Niger, les Musulmans boivent volontiers les cidres un peu alcoolisés fait avec les fruits du pays. Sur tout le front d'avancée de l'Islam la consommation du vin de palme et de la bière de mil reste générale. Les commerçants musulmans Dioulas sont même d'actifs diffuseurs de l'absinthe, du genièvre et des alcools de traite dans la zone sylvestre de la Côte d'Ivoire. Ce relâchement s'étend même à des hommes de Dieu, ceux qu'on appelle plaisamment en Afrique Noire française les marabouts-cognac. Toutefois de façon générale l'observation de l'interdit progresse avec le laps de temps écoulé depuis l'islamisation. Des observateurs récents ont pu noter ses progrès au Sénégal.

En Guinée, les musulmans remplacent de plus en plus l'alcool par la kola dont ils font un usage abusif. Le Musulman qui meurt engraissé de kola est censé aller directement au ciel après sa mort.

L'interdiction de l'opium n'est guère plus sensible que celle de l'alcool. Il est vrai qu'en Chine les musulmans sont moins opiomanes que le reste de la population et se livrent moins volontiers à cette culture. Mais des pays comme la Perse et à un moindre degré la Turquie sont de grands centres de fabrication et de consommation et la culture du pavot y tient une grande place dans le système agricole. L'interdiction du tabac par les Wahabites et les Senoussites a pu faire reculer notablement la culture dans les régions occupées par cette dernière secte, notamment en Tripolitaine depuis le xix^e siècle. Mais le fait reste strictement local et la prohibition

du café (et non du thé) par les Senoussis n'a eu, quant à elle, aucun effet sur la culture dans des zones qui n'y étaient pas naturellement propices. ²⁸² Yemen le café est au contraire tenu par les mystiques en haute estime.

Les interdits alimentaires et leurs conséquences :
b) *Les viandes illicites.* — Beaucoup plus lourde de conséquences a été l'interdiction par l'Islam de la viande de porc, vieille coutume proche-orientale, pratiquée par les Égyptiens, les Sémites, les Libyens, et transmise par eux à l'Islam. Elle est certainement plus observée dans l'ensemble des pays islamiques que celle des boissons alcoolisées. Les exceptions se rencontrent surtout ici encore aux frontières de l'Islam. L'exemple le plus net de tolérance frontalière est fourni par l'Extrême-Orient. Dans l'Indonésie, où l'islamisation est restée assez superficielle, le relâchement sur ce point est général. En Chine la plus grande indulgence est de règle. Les apparences sont sauvées si le porc est baptisé mouton. L'hypocrisie est d'ailleurs générale si l'on en croit le proverbe selon lequel « un musulman voyageant seul engraisse, deux musulmans voyageant ensemble maigrissent » (parce que le voyageur isolé ne se gêne pas pour consommer du porc en dehors de la vue de ses coreligionnaires). Un autre proverbe déclare encore plus nettement : « Un musulman, pas de musulman ; deux musulmans, un demi-musulman ; trois musulmans, un musulman. » On sert d'ailleurs couramment du porc aux non-musulmans dans les auberges musulmanes. L'interdiction est toutefois mieux observée au Sse-Tchouen et de façon générale dans

les provinces de l'Ouest. A Madagascar l'interdit n'est pratiquement pas suivi. Quelques clans s'abstiennent de porc mais il s'agit le plus souvent d'un fady (tabou) local qui n'a rien à voir avec l'Islam. En Afrique Noire existent des accommodements. Le phacochère est parfois considéré au Sénégal comme ne faisant pas partie de la famille porcine. Mais l'observation de l'interdit, comme celui de l'alcool, progresse. Plusieurs tribus qui mangeaient de l'âne y ont même renoncé sur simple homonymie, le même mot (m'bam) désignant à la fois l'âne et le porc. Dans les régions balkaniques, d'islamisation déjà ancienne, la répulsion était à ce point marquée qu'elle avait débordé sur les chrétiens, dont certains ne consommaient jamais de porc. En dehors de ces exceptions périphériques les cas d'inobservance ne se rencontrent guère que chez des peuplades primitives, à demi islamisées et considérées comme impures. Encore sont-ils toujours le fait de chasseurs et s'agit-il de la consommation de porcs sauvages et jamais d'élevage. C'est ainsi que les Wayto, caste de chasseurs musulmans de langue amharique, sur les bords du Nil Bleu et les rives du lac Tana, mangent de la viande d'hippopotame (impure pour les musulmans au même titre que le porc). Parmi les Somalis la caste de serfs-chasseurs des Midgans mange n'importe quelle viande. Il en est de même des Nimadis de Mauritanie, du Sahel soudanais, du Hodh, de la région de Kiffa-Tichit, chasseurs sauvages et faméliques qui pratiquent nominalement l'Islam mais se nourrissent de toutes sortes de viandes illicites et en premier lieu de celle des sangliers. Encore la tradition de Kiffa leur cherche-t-elle une excuse : l'ori-

gine de cette aberration serait à chercher dans le pacifisme d'un pieux guerrier qui préféra se nourrir de viandes illicites plutôt que de piller les troupeaux d'autres musulmans. Au Fouta-Djalou, si les Peuls sont de stricte observance, les captifs de toute origine, ainsi que les Malinke et Diallonke, consomment du sanglier sans vergogne. En dehors de ces primitifs ou inférieurs on ne peut guère citer que des hérétiques chiites du Proche-Orient, Ahl-i-Hakk du Kurdistan et peut-être Tahtadjis d'Anatolie que les Sunnites accusent de consommer à l'occasion du sanglier, bien qu'ils s'en défendent. Mais les Yézidis, pourtant par ailleurs si éloignés de l'Islam, observent l'interdit. Les Gomara, hérétiques rifains du Moyen Age, autorisaient la chair des femelles de porc et de sanglier.

Les effets géographiques de cet interdit du porc ont été considérables. Sa proscription a livré les massifs boisés aux moutons et aux chèvres et indirectement provoqué un déboisement catastrophique. C'est certainement une des raisons fondamentales de la nudité particulièrement sensible des pays islamiques méditerranéens. Aux confins des pays musulmans, en Albanie, le taux de boisement devient immédiatement nettement plus élevé dans les cantons chrétiens élevant des porcs.

L'Islam a également fortement contribué au recul de la cynophagie, vieille coutume lybico-berbère. Animal domestique destiné à la consommation chez les anciens Lybiens, le chien fait encore partie de la gamme alimentaire dans une large zone saharienne allant de l'Afrique du Nord (surtout de Derna en Tripolitaine à Sfax en Tunisie, autour de Gabès,

dans le Fezzan, le Djerid, le Souf, le Touat et au Mزاب) jusqu'à Bahraïn en Orient. Il est consommé non seulement en cas de famine mais également (les chiens sont préalablement gavés de dattes) comme remède contre le paludisme et comme régime engraisant (notamment à Djerba pour les fiancées désireuses d'acquérir l'embonpoint tant prisé de leurs futurs époux). Bien que certains juristes semblent la tolérer, l'Islam réprouve indiscutablement la consommation de la viande de chien. L'interdit vient sans doute de ce que l'animal est tenu pour impur (l'impureté des Nimadis, signalée plus haut, est liée en partie à la familiarité où ces chasseurs professionnels vivent avec leurs chiens), peut-être aussi de la considération dont il jouit quoique impur. L'Islam a certainement réduit cet usage typiquement saharien qui n'est plus guère aujourd'hui qu'une curiosité. On sait, sur un autre plan, que l'Islam réprouve la possession de chiens qui n'aient pas une utilité pratique indiscutable (garde, chasse, culture — Cf. sur ce dernier point El Bokhari (1) et qu'il a considérablement limité ainsi le nombre des chiens de plaisir et de luxe.

Les apports de l'Islam à l'exploitation du sol. — Si nous examinons à l'inverse les éléments positifs de l'action de l'Islam sur l'utilisation du sol, il est certain que c'est dans le domaine pastoral qu'on observe l'influence la plus nette. « Il vous est également glorieux, dit le Koran, de ramener les troupeaux au bercail ou de les conduire aux pâtu-

(1) *Livre de l'ensemencement*, 3.

rages » (XVI, 6). Répandu par des nomades ou de façon générale par des pasteurs, l'Islam a propagé des espèces animales, a fait passer de larges espaces de la culture à la pâture lors de ses conquêtes. L'expansion du nomadisme dans des steppes cultivables, jointe à l'aversion de l'Islam pour le porc et au caractère sacré de la brebis dans l'Islam (chaque musulman doit sacrifier un mouton au mont Arafat lors du pèlerinage, et chaque année à la fête du sacrifice à l'issue du Ramadan) expliquent la densité particulière dans les pays islamiques des moutons (et accessoirement des chèvres) auxquels sont livrés, on l'a vu, les massifs forestiers. En Chine les musulmans ont pratiquement le monopole de l'élevage du petit bétail ovin. En Espagne la conquête islamique a introduit d'Afrique du Nord de nouvelles races de moutons. Le dromadaire, que le Koran qualifie à plusieurs reprises d'animal miraculeux et avec qui le vrai croyant doit partager sa provision d'eau (Koran, LIV, 28) a également été répandu par les invasions islamiques, notamment en Espagne où il était rare dans l'antiquité pré-musulmane (on sait que son expansion en Afrique du Nord est antérieure à l'Islam). L'échec des Arabes contre Byzance aux confins du haut plateau anatolien s'explique pour une bonne part par l'impossibilité d'acclimater leurs dromadaires aux hivers froids du haut plateau, que peuvent seuls tolérer des animaux de sang croisé, métis de chameaux de Bactriane, que l'Anatolie connaissait dès l'antiquité et que les Turcs y ont utilisés, avant de les répandre dans les Balkans et d'en développer l'emploi à Chypre. C'est comme chameliers et accessoirement comme bergers que des

musulmans (afghans et béloutches pour la plupart) ont été introduits en Australie (où les avaient seuls précédés sur les côtes des Malais marins et pêcheurs de perles). Le musulman est également volontiers cavalier. Il en est ainsi dans les Balkans où les musulmans bosniaques ont toujours soigné avec orgueil leurs chevaux arabes, ce qui les distingue des chrétiens. Ce n'est pas lié seulement à leur caractère traditionnel de classe sociale supérieure dans les Balkans car beaucoup de musulmans chinois sont de même éleveurs, marchands et au besoin voleurs ou receleurs de chevaux (et ainsi souvent quelque peu bandits). En Camargue on a pu attribuer à l'occupation sarrasine le renouvellement de la race chevaline locale par d'heureux croisements. Enfin ces pasteurs ont également souvent diffusé l'élevage du gros bétail. En Chine ils pratiquent l'élevage du bœuf et en monopolisent à peu près totalement le commerce. En Afrique Noire le rôle des pasteurs islamisés venus du Nord, comme les Peuls, a été considérable dans le développement de l'élevage dans les zones méridionales. Ce sont les commerçants islamisés, les Dioulas, qui ont répandu le gros bétail dans la zone forestière de Côte d'Ivoire, contribuant ainsi, dès avant la colonisation, au recul du cannibalisme.

Dans le domaine agricole on doit s'attendre à ce que le rôle de l'Islam soit beaucoup plus mince. Il est cependant apparent dans bien des cas. C'est probablement en Afrique Noire, face à des civilisations inférieures, que l'Islam a été le plus nettement un véhicule de progrès agricole. Marty a souligné le rôle de l'Islam en la matière en haute Côte d'Ivoire. Si les Musulmans y sont surtout commerçants, leurs

cultures, quand elles existent, sont mieux tenues que celles de leurs voisins fétichistes de même race (Malinkes) ; ils cultivent les céréales (riz et maïs, mil et fonio) de préférence aux ignames et par des procédés meilleurs ; les techniques sont plus perfectionnées, les houes (daba) plus fortes et plus larges, plus lourdes donc, chez les musulmans ; la moisson du riz se fait chez eux à la faucille alors que chez les fétichistes le riz mûr est étêté épi par épi. Les Dioulas ont développé la culture du coton et son tissage pour les besoins du vêtement islamique. D'autres Dioulas, d'origine peule, venus du Macina, ont, également en haute Côte-d'Ivoire, répandu le palmier vers le Sud. Ailleurs encore (Niger) on note le développement par l'Islam de céréales nordiques comme le blé. En outre les cultures des musulmans révèlent une discipline de travail et une unité de méthode qu'on ne trouve généralement pas chez les animistes. La famille rurale musulmane fait ses lougans (champs temporaires) les uns à la suite des autres. Les ententes entre voisins sont la règle et les familles, plus solidement organisées, travaillent mieux sous l'autorité du chef de famille. Cet ordre contraste avec l'anarchie des fétichistes et Marty a pu écrire que l'Islam, stabilisateur et organisateur, est, au fond, contraire à la culture itinérante. Toutefois cette supériorité islamique en matière agricole n'est pas décisive car la vie agricole réagit sur l'Islam des néo-cultivateurs. Delafosse cite des exemples de Sarakolles, citadins du nord du cercle de Bamako (bourgades de Banemba, Kiba, Kerouane) qui, ruinés par le déclin du commerce des chevaux et la libération de leurs esclaves, ont dû revenir au travail des champs et ont presque

immédiatement abandonné l'Islam pour l'animisme. L'Islam tiédit ou cède. Tout musulman qui revient à la terre semble perdu pour l'Islam.

A sa frontière nord l'Islam pasteur, nomade et conquérant n'a guère apporté à la vie agricole. Si le sarrasin, malgré son nom, n'a été répandu que par les invasions mongoles à partir de l'Asie centrale et orientale, c'est peut-être à juste titre qu'on attribue en Provence aux Arabes l'art de l'exploitation du chêne-liège et celui d'extraire la résine du pin maritime. Mais l'exception la plus notable est celle de l'Espagne, où les historiens dissertent à l'envie sur les apports islamiques de cultures et de techniques. En ce qui concerne les cultures il est certain que l'Islam a véhiculé, grâce notamment au brassage constant que constituent le pèlerinage et les relations commerciales inter-islamiques, une foule de plantes indiennes, extrême-orientales, tropicales, que les Grecs avaient ignorées ou négligées — riz, canne à sucre, indigo, safran, henné, coton, agrumes, abricot syrien transporté en Sicile et en Andalousie, artichaut et épinard. En ce qui concerne les techniques il y a un problème de l'influence des Arabes sur l'irrigation en Espagne. Les Arabes y auraient introduit la civilisation des vergers et des huertas, les vieilles techniques égypto-chaldéennes de l'irrigation. Les termes arabes dans le vocabulaire technique de l'irrigation en Espagne sont nombreux, tel noria. Mais s'agit-il vraiment d'une invention, ou au moins d'une introduction originale par les Arabes ? Les cultures irriguées n'étaient-elles pas pratiquées sur une grande échelle en Méditerranée occidentale bien avant eux ? Il est néanmoins pro-

bable qu'ils ont provoqué des progrès décisifs. La question des norias a été reprise par L. Torres-Balbas qui, de la similitude des norias espagnoles et marocaines avec celles du Proche-Orient, conclut à l'introduction par les Arabes de perfectionnements inspirés des techniques asiatiques, inventées là-bas à une époque lointaine. Techniques et coutumiers d'irrigation dans le Proche-Orient sont en effet nettement préislamiques. Là encore l'Islam a été un propagateur plus qu'un créateur. Il semble de même que les Mongols ont appris des Musulmans les techniques de l'irrigation. La législation islamique de l'eau est d'ailleurs fort libérale et favorable à la propriété privée, une fois satisfait le précepte de la charité pour l'eau de boisson.

Sur un plan plus général la proscription du porc a poussé les musulmans à chercher dans le monde végétal les principales sources de matières grasses, avec le sésame, l'arachide (développée au Sénégal par la secte des Mourides — voir plus loin) et surtout l'olivier. Pour d'autres raisons celui-ci apparaît comme un arbre typiquement islamique. Il produit en effet la lumière pour les sanctuaires. Mahomet l'appelle l'arbre béni. Sa culture s'est partout répandue autour des mosquées (de la même façon que les églises et couvents de la chrétienté ont propagé la culture de la vigne). Il était ignoré des Nabatéens, prédécesseurs des Arabes, et de ces derniers mêmes jusqu'à l'Islam, époque où ils l'acquirent des Araméens (le nom de l'olivier en Arabe — zeitoun — est d'origine araméenne), certainement pour les besoins du culte et d'une liturgie d'ailleurs fortement influencée par le christianisme byzantin. Pourtant

le fait que l'Islam ait été propagé le plus souvent par des nomades a généralement signifié, au moins au début de la conquête, la fin des olivettes. En Afrique du Nord dès avant les invasions hilaliennes et même en Sicile, celles-ci diminuèrent considérablement après l'invasion islamique. Chez les seuls Yezidis du Djebel Sandjar l'huile des sanctuaires doit être tirée du sésame dont un îlot de culture s'est maintenu pour cette raison dans la région (alors qu'un interdit rigoureux y frappe certains légumes comme les choux, les haricots et la laitue).

Commerces et métiers islamiques. — Mais plus que la culture ou même que l'exploitation pastorale, le commerce et l'artisanat représentent, on le sait, les activités nobles et méritoires au premier titre aux yeux de l'Islam. C'est par excellence sous cette forme que les musulmans pénètrent en pays non-islamique. Elles caractérisent les minorités musulmanes au delà de la frontière de l'Islam et y sont la marque la plus tangible de son avance.

C'est ainsi qu'en Chine, à l'exception des grandes communautés du NW et du SW qui comptent des agriculteurs, la grosse majorité des Musulmans est composée de commerçants, de transporteurs (c'est probablement lié à leur élevage du cheval ; toutefois G. Cordier a prétendu que la proportion de Musulmans n'était pas particulièrement forte chez les muletiers caravaniers du Yunnan) et d'artisans. Ils contrôlent le commerce du thé dans toute une partie du Sse-tchouen, parfois celui de la soie et du coton. Le travail des peaux, la poterie, le travail du jade, le change des monnaies sont leurs principales occupa-

tions artisanales. Beaucoup sont aubergistes, d'autres maîtres de bains (hammams). Au Thibet, la minorité musulmane des cités est essentiellement composée de commerçants (Lhassa). On en trouve également dans les postes commerciaux des routes caravanières, à côté des grands monastères bouddhiques. En pays bouddhique, où la religion interdit de verser le sang, ils sont volontiers bouchers. Des musulmans afghans sont ainsi bouchers au Cambodge. Tous les bouchers de Lhassa sont des musulmans chinois Hui-Hui originaires de la province du Koukou-Nor. Mais il en est de même en Afrique Noire. C'est certainement lié, aux frontières de l'Islam, à la nécessité de maintenir les prescriptions rituelles d'abattage. Le fait est d'autant plus significatif qu'en pays arabobèrbe le métier de boucher est très décrié (en Kabylie, seuls l'exercent les Aklis, noirs ou métis descendants d'esclaves. A Alger ce sont souvent les Homria, métis de Mzabites et de négresses qui forment à Ghardaia une caste à part et sont à Alger bouchers ou balayeurs). De bouchers ils deviennent souvent marchands de bestiaux. Au Cambodge, le village musulman de Prek Pra, à moins de 10 km de Phnom Penh, monopolise l'achat du bétail dans tout le Cambodge pour la vente aux boucheries des villes, et notamment l'exportation vers Saïgon. Dans l'Asie du Sud et du Sud-Est les communautés musulmanes sont essentiellement commerçantes et maritimes. Les minorités musulmanes d'Indochine française, Chams du Sud-Annam, de Cochinchine et du Cambodge, sont composées en premier lieu de pêcheurs et transporteurs, vivant en villages vermiformes le long des cours d'eau et des côtes, faisant le commerce

du riz, du tabac, du bois dans lequel ils fabriquent des pirogues monoxyles. Les communautés agricoles y sont relativement rares. Dans l'Inde du Sud les musulmans Labbays du Coromandel sont une caste de marins, pêcheurs et marchands, fabricants de filets et marchands de poisson salé, parfois cultivateurs et marchands de bétail. Ils font le commerce des peaux et sont chasseurs (à la sarbacane). Dans la même région, les Marecars sont une caste exclusivement de marchands, marins et armateurs. Les Moplals du Malabar, mélange d'Arabes et de Dravidiens, sont agriculteurs dans l'intérieur en même temps que marchands mais recherchent cette dernière occupation. Ils sont fréquemment épiciers, souvent ouvriers du cuir, relieurs, cordonniers. Ils ont le monopole de la fabrication de l'huile de jonc odorant, dont ils achètent et font abattre les arbres dans les forêts. Quand ils sont pauvres ils se font volontiers coolies, notamment pour travailler aux voies ferrées. Ailleurs des castes de colporteurs et marchands musulmans comme les Khodjas et les Bohoras chiites du Goudjerat ou les Memans sunnites du Kathiawar ont une diffusion et une activité considérable. De façon générale la proportion de communautés commerciales ou artisanales est toujours chez eux particulièrement forte dans les contrées à majorité indhouiste. C'est souvent par l'intermédiaire de ces commerçants et colporteurs musulmans que s'est accomplie la pénétration indienne en Afrique orientale et méridionale. A l'île Maurice, désormais de majorité indienne, ce sont des musulmans qui ont pratiquement le monopole du commerce des grains et des toiles. Mêmes caractères artisanal

et commerçant dans les minorités européennes. Dans les Balkans la grosse majorité habite les villes. En Bosnie ils dominent dans de nombreuses corporations, cordonniers et tailleurs, pelletiers et tanneurs, selliers et fabricants de bâts, bijoutiers d'or et d'argent, couteliers, et plus prosaïquement barbiers et boulangers. En Finlande les quelques centaines de Tatars qui constituent la minorité musulmane tiennent une grande place dans le commerce des fourrures. Mais cette spécialisation commerciale est particulièrement nette en Afrique Noire. Les musulmans abyssins, les Jabartis, dont les villages s'éparpillent sur les hautes terres du Choa où ils sont les résidus de l'invasion musulmane du xvi^e siècle, comptent nombre d'agriculteurs mais la plus grande part est composée de commerçants et d'artisans. Dans toute l'Afrique Noire occidentale les commerçants Mandé-Dioulas, Haoussas et Nogos, Dendis du haut Dahomey, dominent la vie de relations dans la zone forestière très au delà de la frontière de l'Islam. Tout païen qui s'engage dans le commerce ambulant est presque *ipso facto* gagné à l'Islam. Il n'est pas jusqu'aux chrétiens syro-libanais, nombreux parmi les traitants d'A. O. F., qui ne diffusent les amulettes islamiques et ne se fassent passer pour musulmans afin de rehausser leur prestige et d'attirer les clients. En pays Bambara, noyau de résistance à l'Islam, les Somonos, caste de pêcheurs et de bateliers transporteurs échelonnés le long du Niger et vassaux des Bambaras, sont parmi les rares représentants de l'Islam. De même la plus grande partie de l'industrie artisanale est entre des mains musulmanes dans la zone forestière (tissage, teinture,

tannage, travail du cuir et des métaux). En basse Côte-d'Ivoire c'est parmi eux que se recrutent les coupeurs de bois Fantis et Apolloniens originaires de Gold Coast. Le seul obstacle à cette islamisation des artisans est en Afrique Noire l'existence de spécialisations de castes dans la structure traditionnelle des fétichistes. C'est ainsi qu'au Fouta Djallon l'Islam s'est heurté, dans l'artisanat, aux préjugés plus forts de la coutume et de la hiérarchisation sociale, le travail artisanal étant un travail servile, propre des castes inférieures et des captifs. Le commerce seul y reste aux Dioulas. Au Sénégal l'activité des Maures « mallem », qui travaillent l'ébène pour les bijoux et les chapelets et la fabrication des planchettes coraniques, n'a pas dépassé le fleuve et sur la rive gauche ce sont les Laobés, caste fétichiste de charpentiers, qui ont le monopole du travail du bois. Des obstacles de même nature existent évidemment dans l'Inde sur une plus grande échelle.

C) Géographie des pèlerinages dans l'Islam

Religion de commerçants, l'Islam a encore favorisé d'une autre façon le brassage des hommes et des choses. A l'absence de pèlerinage unique qui caractérise la religion chrétienne où le pèlerinage de Jérusalem est loin d'avoir la prééminence, s'oppose le précepte unitaire du pèlerinage de La Mecque, avec toutes ses conséquences pour l'unité du monde islamique et pour l'établissement d'une trame continue de relations de l'océan Atlantique à l'Indonésie. Il y a là un grand mouvement annuel qui est un des

traits essentiels de la marque géographique de l'Islam. Si le détail des itinéraires près des régions d'origine des pèlerins échappe à toute analyse, un réseau routier bien défini s'est constitué dans la péninsule arabique et son voisinage immédiat, sujet d'ailleurs à des variations brusques et à des captures de trafic.

Il y a trois voies d'accès traditionnelles par terre. La caravane d'Égypte, partant du Caire, gagnait jusque vers 500 H. Assiout puis Kosséir et Arzah sur la mer Rouge et de là Djeddah, avant de passer par Suez, Akaba, Yambo (route organisée régulièrement en 809 H.). La caravane de Damas créée au XIII^e siècle par les sultans passait par Man et Medine. La caravane persane, à partir de Kermanshah et de Bagdad, comportait deux variantes principales par Nedjef-Haïl-Medine ou par Samawa-Taïf. Il s'y ajoutait la caravane du Yemen partant de Sanaa. Ce réseau est aujourd'hui réduit à la piste du Yemen et au réseau local des villes du Hedjaz. Depuis la première moitié du XIX^e siècle a commencé le déclin constant de la voie de terre devant les progrès de la navigation à vapeur en mer Rouge et à la suite de l'aménagement d'une voie de transit à travers l'isthme de Suez. Ainsi le nombre des pèlerins syriens empruntant la piste du Hedjaz passe de 10 à 12 000 en 1836 à 3 000 en 1852-53. Mais l'instauration, à partir de la grande épidémie de choléra de 1865, d'un contrôle sanitaire international, favorisa la persistance des voies de terre pour le retour du pèlerinage. Arrivant généralement par mer, les pèlerins, lorsque le pèlerinage était déclaré brut, c'est-à-dire contaminé,

choisissaient en grand nombre la route de terre pour le retour afin d'éviter les longues et sévères quarantaines du lazaret de Tor dans le golfe de Suez, la durée du trajet par caravane servant d'ailleurs de quarantaine. Ainsi alors que les effectifs de la caravane syrienne à l'aller tombaient jusqu'à quelques centaines de pèlerins à la fin du XIX^e siècle, les effectifs du retour pouvaient atteindre encore jusqu'à 15 000 personnes (1907) en cas de pèlerinage brut. La même tendance caractérisait les Persans. Venus par mer (surtout à partir de 1868. L'abandon de la voie de terre fut pour eux plus tardif), beaucoup s'en retournaient par terre afin de visiter Kerbela et Nedjef dont l'attraction s'ajoutait à l'influence des règlements sanitaires. En même temps l'apparition de la navigation à vapeur régularisait le pèlerinage des Indiens, dont beaucoup, à l'époque de la navigation à voiles, devaient attendre à Medine ou à La Mecque l'époque de la mousson d'été pour rentrer chez eux. A la fin du XIX^e siècle on peut estimer qu'en dehors des pèlerins locaux du Hedjaz (qui constituaient généralement au moins 1/4 ou 1/3 de l'effectif total) les 2/3 des pèlerins lointains arrivaient par mer. Ainsi en 1893 il arrive 47 000 personnes par caravanes (dont 16 000 Yemenites) contre 94 000 par mer.

Une nouvelle phase s'ouvre avec la construction du chemin de fer du Hedjaz, décidée par Abd-ül-Hamid pour ramener le grand flot des pèlerins en terre musulmane hors de l'attraction des lignes maritimes étrangères. La ligne arriva à Medine en 1908. Les retours continuèrent d'être plus nombreux que les arrivées, toujours pour échapper

aux quarantaines (1912 : 19 000 retours pour 8 000 arrivées). Le chemin de fer n'a pas repris son service après la première guerre mondiale. Des velléités de résurrection de la voie de terre, par caravanes, pour éviter les frais de passeport, n'eurent pas plus de succès, et en 1933-35 il ne restait plus que quelques centaines de pèlerins à venir par caravanes. Les liaisons automobiles Baghdad-Medine par Nedjef et Damas-Medine sont de même restées des curiosités. Le fait nouveau est l'intervention de la voie aérienne (11 500 arrivées en 1950 sur 95 000).

Quant aux effectifs totaux ils sont sujets à des variations aussi spectaculaires que les captures de trafic. Le maximum a été atteint en 1912 avec 300 000 pèlerins (225 000 en 1927). Ralenti par les guerres (23 000 en 1941) le pèlerinage est également fortement affecté par les fluctuations économiques, surtout en ce qui concerne les pèlerins les plus lointains mais également en fonction de la solidité économique des pays d'origine. De 1928 à 1933, la crise mondiale se marque par une diminution des effectifs arrivés par mer de 97 000 à 20 000. Les effectifs des Indes britanniques étaient entre les deux mêmes dates relativement plus stables (de 13 000 à 7 000) que ceux des Indes néerlandaises (de 49 000 à 2 000 seulement) en raison probablement des effets plus sensibles de la crise sur l'économie de plantations (baisse du caoutchouc) plutôt que de la distance lointaine car entre les deux mêmes dates les effectifs égyptiens baissent également de 14 000 à 1 500.

Le pèlerinage de La Mecque est ainsi caractérisé par la même instabilité qui domine toute la géographie

humaine du Proche-Orient. Ses effets géographiques n'en ont pas moins été considérables (transport de nouvelles cultures par les pèlerins, comme le caoutchouc en Asie du Sud-Est par exemple). En dehors du pèlerinage de La Mecque, les régions islamiques possèdent toute une trame de pèlerinages locaux, liés essentiellement au culte des saints et aux confréries, plus répandus par conséquent, semble-t-il, dans l'Islam maghrébin que dans l'Islam proche-oriental, mais présents partout. Aucune règle ne semble présider à la répartition de ces sites, urbains ou ruraux, humanisés (sanctuaires) ou naturels (grottes, montagnes, etc.), qui sont très souvent des survivances pré-islamiques. Certains de ces rassemblements réunissent annuellement plusieurs centaines de milliers de personnes (250 000 pèlerins en 1937 au tombeau d'Ahmed Bamba, fondateur du Mouridisme, à Touba (Baol) au Sénégal ; plusieurs centaines de milliers à l'anniversaire de Sidi Ahmed el Badaoui à Tantara dans le delta du Nil ; près de 100 000 en Algérie à Inkermann au marabout de Sidi Abed, pour ne citer que quelques exemples). L'établissement d'une carte des effectifs des pèlerins, si elle était possible, réserverait peut-être des surprises. E. Dermenghem a noté sur les hauts plateaux d'Oranie ou dans les hautes plaines du Tell occidental le rôle des pèlerinages locaux en tant que vastes rassemblements de tribus nomades. La fonction du pèlerinage dans l'Islam apparaît indissolublement liée à son rôle dans les relations économiques.

Les pèlerinages chiites méritent une mention spéciale pour l'importance des courants humains

qu'ils entraînent. Kerbela ou Nedjef, Samara ou Qasemain attirent en foule en Irak les pèlerins persans, vers le lieu du martyr d'Hussein. Mais, trait plus original, ces villes attirent également les morts, enterrés dans leur terre sacrée. On a calculé qu'en 1932 près de 200 000 (?) cadavres avaient été ainsi importés en Irak, la plus grande partie par caravanes, dans des conditions très malsaines. Une ligne d'avion fonctionna même d'Ispahan à Kerbela pour le transport des cadavres, et ce fut la seule ligne d'aviation persane à pouvoir faire ses frais sans subvention. Le gouvernement persan a fermé ses frontières et détourné le flot vers les villes saintes iraniennes de Kum et de Mesched.

CHAPITRE II

SÉGRÉGATIONS ET GENRES DE VIE D'ORIGINE RELIGIEUSE EN PAYS D'ISLAM

Genres de vie d'origine religieuse en pays d'Islam. Les tribus maraboutiques. — Jusqu'ici nous avons considéré l'Islam comme un tout dans ses principales manifestations extérieures. Les paragraphes suivants sont consacrés à l'analyse de ses différenciations internes. Dans quelle mesure la particulièrement stricte observance de ses préceptes ou au contraire les déviations hérétiques influent-elles sur la vie humaine et quelle est la répartition géographique de ces groupes distincts ?

En ce qui concerne les effets de l'approfondissement de la vie religieuse on a pu affirmer (P. Deffontaines) que l'Islam ne comportait pas à proprement parler de genres de vie religieux. Il n'a certes pas de clergé nettement différencié, pas de véritable classe sacerdotale. Il est néanmoins excessif de prétendre que le monachisme n'existe pas en Islam et que la guerre sainte en tient lieu. En dehors même des sectes non-orthodoxes dont nous parlerons plus loin, les communautés de derviches répandues dans l'Islam proche-oriental et même certaines confré-

ries de l'Islam nord-africain se différencient nettement sur le plan du genre de vie. Il en était ainsi des derviches-tourneurs de Turquie, les Mevlevi, confrérie de travailleurs et d'artistes dont beaucoup étaient bijoutiers ou artisans d'art. Au Maroc, dans le Zerhoun, des confréries à rites sanglants comme les Hamadcha et les Dghoughiyyin ont une ségrégation professionnelle et ethnique bien caractérisée, et sont répandues essentiellement parmi des gens de couleur, de professions décriées (forgerons, bouchers, sabotiers). Et n'est-ce pas une vie bien particulière que celle de ces derviches nomades, de ces Kalenders mendiants qui, aux confins de l'orthodoxie, pullulent dans le Moyen-Orient ? Aux époques de la conquête ottomane, le rôle des couvents de derviches a été considérable. Les établissements des communautés de derviches colonisateurs, point d'appui de la progression islamique, ont été notamment des centres actifs de culture et de plantation d'arbres fruitiers (agrumes) et de jardins de rose. Ils se situaient de préférence dans les pays nouvellement ouverts à la colonisation, dans les montagnes et sur les grandes routes. Dans l'ensemble on doit néanmoins convenir que tous ces cas font quelque peu figure d'exception. La confrérie dans l'Islam n'a que rarement une base géographique et son extension est généralement liée aux hasards d'un prosélytisme individuel.

Mais la différenciation la plus marquée est celle des tribus maraboutiques. On nomme ainsi dans tout le Sahara (en Mauritanie ils portent le nom de Tolbas ou de Zaouaïas) des tribus nomades qui ne portent pas les armes mais s'adonnent à la

prière et à l'étude. Leur origine légendaire est généralement cherchée en quelque pieux personnage qui, lassé de brigandages et désireux de revenir à Dieu, exerce sur sa tribu une influence modératrice et lui fait abandonner le pillage et la razzia auxquels continuent de s'adonner les tribus guerrières (has-sanis en Mauritanie). Il existe tous les intermédiaires entre tribus guerrières et tribus maraboutiques, nombre de ces dernières ne reculant pas devant de fructueuses occasions ou portant simplement les armes pour leur défense, et certains marabouts sont même des guerriers fort convenables. Il s'agit parfois de gens aisés à qui la richesse et la fortune ont enlevé tout désir d'anarchie et de pillage pour ne plus laisser priser que la sécurité et la paix. Mais la tribu maraboutique par excellence est désarmée, vassale et tributaire d'une tribu guerrière qui la protège moyennant redevances et à laquelle elle fournit des chapelains, des lettrés et des scribes, la déchargeant de tout souci d'ordre spirituel et jeûnant même à sa place. En dehors de ces activités somme toute accessoires et de la fabrication des amulettes ou des chapelets, la base de la vie des tribus maraboutiques est bien différente de celle des tribus guerrières. Retour à Dieu et pacifisme, en supprimant les ressources exceptionnelles fournies par la guerre, sont l'occasion d'une vie matérielle beaucoup plus intense et d'une exploitation beaucoup mieux ordonnée. A la différence des tribus guerrières de grands chameliers, très coupées du sol et qui sont partout chez elles, les tribus religieuses sont souvent mi-agricoles et mi-pastorales ; elles ont en tout cas des domaines beaucoup mieux

définis. Au Sénégal et en Mauritanie ce sont elles qui se consacrent essentiellement depuis plus de deux siècles à la cueillette de la gomme arabique extraite des acacias, qui intéresse beaucoup moins les tribus guerrières. Cette collecte de la gomme s'exerce loin vers le sud en pays noir et ces pieuses gens ont trouvé là des possibilités de prosélytisme qui ont été un profond facteur d'enrichissement de l'Islam en pays Ouolof.

D'autre part, la traite de la gomme leur a été l'occasion de contacts précoces avec les Français. Ces tribus religieuses, éprises d'ordre et de paix et souvent brimées par les tribus guerrières, ont été, par réaction contre l'insécurité entretenue par les grands nomades, très favorables à la colonisation. Loin de manifester du fanatisme ou de la xénophobie elles ont presque toujours soutenu la pénétration française. Elles ont d'ailleurs tenté de profiter de ces conditions nouvelles. J. Chaumeil décrit ainsi une tribu maraboutique de l'Anti-Atlas, les Ait Abdallah ou Said (plaine d'Ilerh et fragment du plateau calcaire d'Agadir Izir — annexe de Tafraout), ramassis de réfugiés de toute origine, discrédités dans leurs tribus et incapables de mener une vie de lutttes, soumis à une suzeraineté condescendante des autres tribus, admis comme prédicateurs, guérisseurs, intermédiaires pour des ambassades un peu humiliantes, mais à peine considérés comme des hommes libres et tenus à une place très secondaire dans la société traditionnelle. Depuis la pacification coloniale ils ont tenté de mettre à profit leur science du droit islamique pour arrondir leur patrimoine et ont intenté à leurs voisins quantité d'actions en justice,

avec des actes en bonne et due forme. L'amélioration de leur condition a d'ailleurs été fort limitée. Ils ne sont armés ni pour la lutte, ni pour l'émigration au dehors si répandue dans l'Anti-Atlas, et leur niveau de vie ne s'est guère modifié. La vie religieuse prime encore tout et le poids de la tradition reste lourd.

Conditions générales de la ségrégation religieuse en pays d'Islam. — De la même façon qu'elle caractérise, on l'a vu, les villes islamiques, la ségrégation ethnique et religieuse est universellement présente dans les pays musulmans. La notion de minorité, géographiquement groupée et spirituellement cohérente, y est un des principes essentiels de la répartition des populations. Les fondements idéologiques de cet état de choses ont été, sur le plan religieux, clairement dégagés par B. Lewis. Le critère principal est d'ordre politique. Lutte entre la piété populaire et la religion dogmatique, l'hérésie n'a pourtant guère de base religieuse, en face d'une orthodoxie démesurément élargie. Elle se définit essentiellement par le refus d'acceptation de l'ordre existant, par la subversion, les attaques contre l'état, la dynastie et la société. Dans ces conditions toute secte hérétique est nécessairement condamnée à s'éloigner le plus possible de l'autorité centrale. Dans l'Islam tout hérétique est un réfugié en puissance. Aucun d'entre eux ne saurait vivre à proximité du monarque. C'est dire que la répartition des hérésies est essentiellement rurale. Ces communautés turbulentes s'installent dans des campagnes reculées à l'écart du pouvoir urbain. Elles y retrouvent des éléments

antérieurs à l'Islam qui y ont survécu par résistance passive, loin des centres les plus dynamiques d'expansion de la foi nouvelle et d'arabisation que constituent les cités, et en premier lieu les diverses sectes chrétiennes. En marge des villes, le pays musulman apparaît comme un puzzle, une mosaïque de groupes ethniques et religieux.

L'analyse précédente, conforme aux règles fondamentales de l'Islam, n'est cependant pas valable pour l'ensemble du monde islamique. A des secteurs régionaux où l'on constate un foisonnement de sectes et de minorités, où la carte religieuse prend en liaison avec le détail des conditions géographiques une complexité parfois prodigieuse, s'opposent des zones extrêmement vastes où règne la monotonie de l'Islam sunnite. Un simple coup d'œil sur la carte polychrome des musulmans dans le monde éditée par le Centre des Hautes Études d'Administration musulmane en 1952 suffit à délimiter nettement ces deux groupes de contrées. Le pays caractérisé par la complexité religieuse et par la ségrégation s'étend de l'Anatolie à l'Inde, du Caucase à l'Arabie. C'est en gros le Proche-Orient. Ailleurs l'Afrique du Nord, le monde noir et l'Asie du Sud-Est sont, sauf exception, le domaine de l'uniformité orthodoxe. Les raisons de ce contraste régional sont évidentes. Le pays à sectes multiples et à ségrégation est celui sur lequel l'Islam a le plus profondément marqué son emprise, et qui est en même temps un carrefour remarquable de routes et d'invasions. Terre par excellence d'origine des religions et d'apparition des prophètes, les variétés tribales et nationales, à base géographique vigou-

reuse, y ont pris tout naturellement une forme religieuse, en même temps que l'action intense de l'Islam y déclenchait des réactions sans nombre. Les pays d'orthodoxie universelle sont au contraire des pays d'Islam plus lâche, où l'empreinte de la religion est souvent plus récente, presque toujours plus faible, et où subsistent, sous le couvert d'une islamisation superficielle, bien des traits traditionnels. Sous une influence de l'Islam assez tardive et médiocre persiste librement un tréfonds qui n'a pas eu à chercher, devant les brimades de la discipline orthodoxe, un exutoire dans l'hérésie. L'originalité religieuse s'y exprime tout au plus par les confréries. A la floraison des genres de vie et ségrégations d'origine religieuse dans le Proche-Orient, pays « maghzen » par excellence, s'oppose leur absence dans les pays de « dissidence » comme l'Afrique du Nord où persiste l'organisation sociale berbère pré-islamique dans les massifs montagneux et où cette autonomie politique de fait tient le même rôle que la réaction hérétique dans le Proche-Orient. Les refuges montagneux, religieux dans le Proche-Orient, sont ethniques et linguistiques en Afrique du Nord.

Types de ségrégation. a) Refuges montagneux. — Ce sont bien en effet les massifs montagneux qui sont au premier chef les refuges religieux dans les pays islamiques. Dans tout le Proche-Orient, à l'écart du plat pays et des voies de passage livrées à l'Islam sunnite, les montagnes sont autant de foyers d'hétérodoxie. Le summum est atteint dans le Croissant fertile. Les chrétiens maronites ont ainsi leur centre

antérieurs à l'Islam qui y ont survécu par résistance passive, loin des centres les plus dynamiques d'expansion de la foi nouvelle et d'arabisation que constituent les cités, et en premier lieu les diverses sectes chrétiennes. En marge des villes, le pays musulman apparaît comme un puzzle, une mosaïque de groupes ethniques et religieux.

L'analyse précédente, conforme aux règles fondamentales de l'Islam, n'est cependant pas valable pour l'ensemble du monde islamique. A des secteurs régionaux où l'on constate un foisonnement de sectes et de minorités, où la carte religieuse prend en liaison avec le détail des conditions géographiques une complexité parfois prodigieuse, s'opposent des zones extrêmement vastes où règne la monotonie de l'Islam sunnite. Un simple coup d'œil sur la carte polychrome des musulmans dans le monde éditée par le Centre des Hautes Études d'Administration musulmane en 1952 suffit à délimiter nettement ces deux groupes de contrées. Le pays caractérisé par la complexité religieuse et par la ségrégation s'étend de l'Anatolie à l'Inde, du Caucase à l'Arabie. C'est en gros le Proche-Orient. Ailleurs l'Afrique du Nord, le monde noir et l'Asie du Sud-Est sont, sauf exception, le domaine de l'uniformité orthodoxe. Les raisons de ce contraste régional sont évidentes. Le pays à sectes multiples et à ségrégation est celui sur lequel l'Islam a le plus profondément marqué son emprise, et qui est en même temps un carrefour remarquable de routes et d'invasions. Terre par excellence d'origine des religions et d'apparition des prophètes, les variétés tribales et nationales, à base géographique vigou-

reuse, y ont pris tout naturellement une forme religieuse, en même temps que l'action intense de l'Islam y déclenchait des réactions sans nombre. Les pays d'orthodoxie universelle sont au contraire des pays d'Islam plus lâche, où l'empreinte de la religion est souvent plus récente, presque toujours plus faible, et où subsistent, sous le couvert d'une islamisation superficielle, bien des traits traditionnels. Sous une influence de l'Islam assez tardive et médiocre persiste librement un tréfonds qui n'a pas eu à chercher, devant les brimades de la discipline orthodoxe, un exutoire dans l'hérésie. L'originalité religieuse s'y exprime tout au plus par les confréries. A la floraison des genres de vie et ségrégations d'origine religieuse dans le Proche-Orient, pays « maghzen » par excellence, s'oppose leur absence dans les pays de « dissidence » comme l'Afrique du Nord où persiste l'organisation sociale berbère pré-islamique dans les massifs montagneux et où cette autonomie politique de fait tient le même rôle que la réaction hérétique dans le Proche-Orient. Les refuges montagneux, religieux dans le Proche-Orient, sont ethniques et linguistiques en Afrique du Nord.

Types de ségrégation. a) *Refuges montagneux.* — Ce sont bien en effet les massifs montagneux qui sont au premier chef les refuges religieux dans les pays islamiques. Dans tout le Proche-Orient, à l'écart du plat pays et des voies de passage livrées à l'Islam sunnite, les montagnes sont autant de foyers d'hétérodoxie. Le summum est atteint dans le Croissant fertile. Les chrétiens maronites ont ainsi leur centre

dans le Liban septentrional, dans la partie la plus massive de la montagne, la plus riche en sources et (jadis) en forêts, d'où ils ont débordé sur l'avant-pays de la Koura et sur la côte. Mélangés progressivement aux Druzes vers le sud et diminuant en proportion, ils redeviennent relativement plus nombreux dans la terminaison montagneuse du Liban méridional. Les Druzes ont également leur centre historique dans le Liban central. Totalement absents du Liban du Nord ils apparaissent au sud du Nahr-el-Kelb jusqu'à une ligne Damour-Djezzine, dans les régions du Meten et du Chouf où ils sont intimement mêlés aux chrétiens. Mais leur domaine principal, depuis les migrations consécutives aux guerres du XVIII^e siècle, se trouve dans les massifs basaltiques de la Syrie intérieure, dans ce qui est devenu par eux le Djebel Druze et dans le Hermon. La liaison avec le Liban se fait par quelques villages éparpillés dans la Bekaa. Les Nosairis, dont la doctrine est née dans le bas Irak, ont occupé au X^e siècle le Djebel Ansariye dans la Syrie du Nord, pour s'en rendre totalement maîtres dès le XIV^e siècle, alors que la secte avait disparu ailleurs. La montagne alaouite est restée leur domaine, farouchement clos et entouré de plaines hostiles, sans communication possible avec la mer, à la différence des Maronites et des Druzes, ce qui explique leur stagnation comparée à l'essor libanais. L'économie y reste très archaïque, sans plantations. Les Yezidis sont également typiquement montagnards, localisés dans le Cheikhan et surtout le Djebel Sindjar au nord-est de Mossoul en territoire irakien, en Turquie dans le sud du massif arménien près de Diyarbekir, de

Siirt et de Van, en Syrie au Dj. Siman (près de la frontière turque au sud de Kilis) et dans la haute Djezire (depuis le XVIII^e siècle et à partir de 1925 comme réfugiés de Turquie), en Iran, au village de Djabbarlu près de Tabriz. A la différence des Alaouites, ils sont plus spécifiquement jardiniers et planteurs que cultivateurs de céréales, tout au moins chez ceux du Djebel Sindjar que l'insécurité empêchait de sortir de la montagne pour aller cultiver les terres à céréales de la plaine. Les Ismaéliens sont un autre exemple, encore plus caractéristique si possible, de secte réfugiée. Il en existe des villages perchés en nid d'aigle dans le haut Yemen, sur le Dj. Harraz, notamment Halib où se trouve le tombeau du fondateur de la secte. S'ils n'ont pu se maintenir dans les montagnes du versant caspien du plateau iranien (où ils ont eu leur centre à Alamout, dans les montagnes du Rhoudbar, non loin de Kazvin), ils ont pu subsister en Syrie dans des châteaux retirés au cœur du massif alaouite qu'ils partagent avec la secte du même nom. D'autres se sont réfugiés dans les montagnes du bassin moyen de l'Indus, autour et en amont du coude du fleuve (Hounza, Sirikol) et dans les vallées du Pamir (Wakhan — haute vallée de l'Amou-Daria — et Badakchan). Ils ont gagné de là l'Indou-Kouch et se sont répandus dans les oasis du Turkestan, de Balkh à Boukhara.

En Arabie les contrastes de relief dominant également la répartition religieuse. Les Zaidites du Yemen occupent le haut pays, surtout entre Ab et Sana, alors que les Sunnites occupent la plaine côtière, le Tehama, et ne débordent que sur le sud

de la région montagneuse. Au pays des bassins effondrés du Hedjaz, lieu d'origine de l'Islam et région des villes saintes, s'oppose le haut pays massif et désertique du Nedjd, toujours opposé aux califes Koréichites et terre classique d'hétérodoxie, foyer des révoltes kharedjites, des insurrections karmathes, refuge d'ismaéliens et de cryptochrétiens, enfin pivot du wahabisme.

La géographie religieuse du plateau iranien n'est pas moins caractéristique. Si son unification dans les cadres du chiisme duodécimain officiel s'y est opérée, sous l'œil du pouvoir central, sur le haut plateau, les montagnes de la périphérie lui échappent en grande partie. Typique est la répartition de la secte chiite dissidente des Ahl-i-Hakk. Elle occupe la plus grande partie du Louristan et s'infiltré dans la partie méridionale chiite du Kurdistan. En Azerbaidjan elle est nettement cantonnée dans les districts montagneux, Sahend, Karaca dagh et Soqqar dagh. On rencontre ses adeptes dans les pays du versant Caspien, entre Kazvin et Recht et dans le Demavend. Il y en a par contre fort peu sur le plateau proprement dit (quelques hameaux dans la région d'Hamadan et quelques tribus de nomades turcophones). Le Sunnisme se cantonne également dans des régions périphériques, dans le Kurdistan et dans le bas pays arabe du sud, ou dans les plaines côtières de la Caspienne (Talech), au delà des barrières montagneuses. Les montagnes du rebord caspien, pays boisé et sauvage, ont toujours été un foyer de révoltes et d'hérésies, centre d'activité des Ismaéliens, domaine d'expansion du Babisme au siècle dernier qui y perdit son caractère de mouve-

ment fraternel et pacifique pour y devenir particulièrement violent et belliqueux. A l'est du grand désert de Lout et protégé par lui, le Kuhistan a également toujours joué le rôle de refuge montagnoux, pour les Zoroastriens (Bazehur, Qain) après la conquête islamique, pour les Kharedjites plus tard et les Ismaéliens qui y sont aujourd'hui nombreux. La tolérance la plus grande règne encore actuellement dans cette province où l'on trouve en outre des Sunnites (Bujd près Birdjand), une colonie de Sikhs et de nombreux Babis.

Par contre la répartition du chiisme anatolien, si l'on excepte la ségrégation professionnelle des Tahtadjis (voir plus loin), apparaît beaucoup moins influencée par des facteurs géographiques. Bektachisme citadin et Alévisme villageois, expression d'une sorte de réaction nationale turque contre la culture arabo-persane, particulièrement répandus chez les nomades turkmènes dont beaucoup ont pour cette raison gagné les pays iraniens après que le chiisme y fut devenu religion officielle, ont en effet toujours largement dissimulé leur existence sous une hypocrisie protectrice et sous une orthodoxie apparente. L'expansion du Bektachisme dans les montagnes d'Albanie y est liée simplement à la colonisation militaire et à son absorption des populations voisines. En Anatolie si le chiisme apparaît de façon générale de plus en plus important vers l'est à mesure qu'on se rapproche de l'Iran, plus répandu également dans les refuges des chaînes pontiques ou tauriques, les villages qui en ressortent ne manquent pas sur le haut plateau lui-même, jusqu'à proximité immédiate des routes.

En dehors du Proche-Orient la ségrégation montagnaise est exceptionnelle dans l'Islam pour les motifs indiqués plus haut. En Afrique du Nord on ne peut guère citer que des cas isolés, Zkaras des montagnes au sud-ouest d'Oudjda au Maroc, dont une partie émigrèrent d'ailleurs en Algérie en 1897, berbérophones ibadites du Djebel Nefousa en Tripolitaine accrochés aux âpres ravins du rebord de la table saharienne, îlot de paysans montagnards et arboriculteurs au milieu de Bédouins sunnites arabisés, mais ce dernier cas ressortant déjà à un autre type de refuges, les refuges du désert.

b) *Les refuges de plaine. Sectes du désert et des oasis.* — En effet dans la zone aride ou semi-aride qui est celle de l'Islam, il existe un autre moyen de se soustraire à la vindicte de la puissance publique, la fuite au désert, pratiquée de longue date et bien avant l'Islam. Non que le plat pays non désertique ne puisse, s'il est suffisamment à l'écart des grandes routes, accueillir une secte hérétique. L'exemple des Métoualis du Liban est caractéristique à cet égard. En dehors de la haute Galilée libanaise et de l'extrême sud du Liban proprement dit ils ont trouvé un refuge dans le nord de la Bekaa, cette vallée aride n'ayant jamais servi d'axe de circulation, les relations nord-sud se faisant le long de la côte ou par le désert et les relations ouest-est se faisant plus au sud. Chassés de la Bekaa centrale et du mont Liban, c'est là qu'ils ont trouvé asile. De même des marécages comme ceux du bas Irak ont protégé les Mandéens (ou Sabéens) autour d'Amarah, de Nasariyah, de Bassorah. Mais le désert offre des possibilités indis-

cutablement plus grandes. La secte désertique par excellence a été en Afrique du Nord celle des Ibadites. E. F. Gautier a montré que le Kharedjisme dans son ensemble, avec une base berbère, démocratique et nomade zénète, réaction anti-sociale contre la civilisation urbaine, avait été une religion des steppes, des hautes plaines pastorales. Après la destruction du royaume de Sidjelmessa au Tafilalet et de la confédération de Tiaret, l'essaimage désertique les mena à Ouargla, au Mزاب, à Siouah, les accumula dans le Dj. Nefousa. « Il n'est guère d'oasis depuis Gabès jusqu'à Figuig et Sidjelmessa, dit Masqueray, dont le développement ne soit dû aux Kharedjites. Ils ont été les colons du Sahara. » Ils persistèrent également sur la côte de l'Oman (Mas-cate) au delà du désert arabe, d'où devait se produire par la suite un essaimage vers Zanzibar, point d'appui de la flotte omanienne pour la traite des esclaves. D'autres sectes ont joué un rôle dans la création d'oasis et la colonisation du désert. Quand en 1855 la confédération senoussie transporta sa résidence près des puits de Djaraboud une caravane d'esclaves razzée fut fixée dans l'oasis pour développer les cultures et assurer la vie de la zaouia. Un autre exemple de refuge désertique est apporté par la secte communautaire des Ghoudf en Mauritanie (Tagant), ramassis de gens d'origines variées et de castes diverses que la mise en commun de leurs biens a attirés au désert.

c) *Ségrégations professionnelles en milieu rural.* — Cette répartition géographique des sectes hérétiques ainsi caractérisée par le « cantonnement » se

double-t-elle d'une spécialisation professionnelle, d'une originalité dans le mode d'exploitation du sol ? Le milieu rural, où la division du travail est peu accentuée, est généralement assez peu propice à des développements de cette sorte, et les hérétiques ou minoritaires y sont d'autre part rarement isolés, le groupement en communautés freinant par ailleurs la constitution d'un complexe minoritaire. Celui-ci a cependant certainement encouragé des activités particulières. Parmi les Boharas de l'Inde tous les Chiites sont ainsi commerçants alors qu'une partie des Sunnites est composée d'agriculteurs. Très curieuse est la spécialisation des Alévites anatoliens dans le Taurus où ils sont connus sous le nom de Tahtadjis (bûcherons), nomadisant entre les plaines basses et les hauteurs forestières où ils ont le monopole de l'exploitation du bois, délaissée par les paysans. Leur origine est discutée. L'anthropologue allemand von Luschan avait voulu y voir les restes du plus ancien fonds ethnique d'Asie mineure, la race « arménoïde » à nette brachycéphalie et à plano-occipitalie caractérisée. Des ethnologues turcs ont voulu y voir au contraire de purs nomades turkmènes arrivés tout droit d'Asie centrale et ayant fourni un champ favorable à la propagande chiite. Il est probable qu'il s'agit d'une fusion d'éléments divers rassemblés pour des motifs religieux, le chiisme ayant pu être la réaction de défense d'une ancienne couche de peuplement comme le résultat de tendances autonomistes parmi les tribus nomades, et que la spécialisation professionnelle, liée à la crainte manifestée pour la forêt par les paysans sunnites, est le résultat normal de leur cantonnement dans les hauteurs boisées.

Sur le plan agraire, si on laisse de côté ce qu'on a dit plus haut des agricultures alaouite ou yézidie, l'originalité des hérétiques reste très réduite. Pour-tant certains mouvements ont encouragé les établissements agricoles. Ibn Seoud a ainsi tenté d'organiser en colonies rurales ses « ichwan » (frères et soldats) et le wahabisme apparaît initiateur de fixation de nomades. Mais c'est dans le monde noir qu'on trouve les seules sectes ou confréries qu'on puisse vraiment qualifier d'agraires, et en premier lieu celle des Mourides d'Ahmed Bamba au Sénégal. Les Sérignes mourides ont créé des villages de culture, peuplés d'affiliés, bien reconnaissables à leur plan carré, à leurs sentiers tirés au cordeau pour gens pratiques, pressés d'aller droit au but et qui ne craignent pas la diffusion sans obstacles des émanations malignes que redoutent au plus haut point les animistes, à leurs huttes carrées dont les recoins peuvent abriter les esprits hostiles aux vivants. En dehors de ce remarquable mépris des superstitions tangible dans l'aspect de l'habitat, le Mouridisme s'est manifesté au Sénégal par son influence capitale sur le développement de la culture de l'arachide. Son expansion est liée à la mise en valeur des cercles du Cayor et du Baol. Il s'étend sur un vaste croissant moulé à l'ouest des steppes du Ferlo entre celles-ci et les voies ferrées Dakar-Thies et Thies-Kayes avec sa pointe inférieure dans le Saloum oriental. En pays Balante (Casamance) les Fadeliya, fraction Qadiriya, ont également entrepris des cultures en commun, de mil, de riz et d'arachides. Il y a dans cette attirance des sectes pour les activités agraires quelque chose qui paraît spécifique de l'Islam Noir. On a vu

que le retour à la terre y mettait en danger la religion islamique et ce n'est guère qu'en marge de l'orthodoxie qu'a pu se développer cette attraction vers les champs.

d) *Minorités urbaines.* — En face des sectes hérétiques cantonnées dans les massifs montagneux ou dans des oasis protégées par le désert, il existe une attitude bien différente, celle qui consiste pour un groupe minoritaire à chercher sa sauvegarde dans son dynamisme économique et social, dans ses facultés concurrentielles, à rechercher les fructueuses occasions d'enrichissement que procure le milieu urbain. Cette attitude ne saurait être, tout au moins dans l'Islam traditionnel, le fait des sectes hérétiques, dont nous avons vu qu'elles se caractérisaient par la subversion politique. Elle suppose que le groupe reconnaisse l'autorité légale et en recherche la protection. Elle est essentiellement le fait des minorités non-musulmanes, au moins de celles (« gens du livre ») dont l'Islam admet l'existence. Toute une partie d'entre elles a délibérément choisi de supporter les vexations inhérentes à la situation minoritaire urbaine pour assurer sa prospérité, et d'atteindre la sécurité non en se réfugiant dans des lieux plus ou moins inaccessibles mais en cherchant à s'entendre avec le pouvoir établi.

Le type le plus parfait en est fourni par un certain nombre des communautés chrétiennes du Proche-Orient. C'est ainsi que les Grecs orthodoxes sont au Liban concentrés essentiellement dans les villes et leurs dépendances immédiates, autour de Beyrouth et de Tripoli, ainsi que dans la Bekaa méridionale,

autour de la route Beyrouth-Damas, où ils voisaient étroitement avec les musulmans sunnites, communauté fixée dans les grandes villes et le long des routes. Le caractère citadin des Grecs catholiques, plus tournés vers des horizons extra-islamiques, est par contre beaucoup moins affirmé et leur attirance pour les villes se marque surtout dans les cités de second ordre (Saida, Tyr, Zahle) en même temps qu'on les trouve à l'état résiduel dans la moyenne région du Liban méridional et au pied occidental de l'Anti-Liban. De façon générale dans tout le Proche-Orient les chrétiens arabes sont particulièrement nombreux dans les villes, aussi bien en Palestine qu'en Syrie (Damas) ou en Irak (Bagdad). Les Coptes d'Égypte, en dehors de la haute Égypte, ne sont en nombre appréciable que dans les grandes villes, notamment au Vieux Caire. Les Mandéens d'Irak, en dehors des marais de basse Mésopotamie, possèdent des communautés dans les villes d'Irak du Nord, à Kut, Bagdad, Mossoul, Kirkouk, et ont essaimé des boutiques d'orfèvres et surtout de bijoutiers d'argent à Beyrouth, Damas et Alexandrie. En Iran, les Guèbres (ou Zoroastriens — vestiges de l'ancienne religion iranienne) n'ont survécu que comme communauté urbaine ou de banlieue urbaine, comme petits commerçants ou surtout comme jardiniers dans les oasis péri-urbaines, à Yezd et Kirman où ils sont assez brimés, puis à Teheran, Chiraz, Mesched, Ispahan et Hamadan où leur situation est meilleure, ainsi qu'à Bakou. Ceux de Kirman avaient au ^{xvii}^e siècle (d'après Tavernier) le monopole du commerce des laines. Les Guèbres furent intégrés à l'effort de réorganisation urbaine de Shah

Abbas qui en installa un groupe à Ispahan, reparti en grande partie depuis lors pour Yezd et Kirman, ou islamisé.

Enfin les Juifs sont dans tout l'Islam, comme ailleurs, une minorité spécifiquement urbaine. Les groupements de Juifs ruraux, ceux du Maroc par exemple, ont de plus en plus de difficulté à se maintenir. Ainsi ceux de l'Anti-Atlas ont été clairsemés jadis par des conversions plus ou moins forcées et des pogroms. Les bonnes relations des gens du mellah de Tahala, au pays des Ammeln, étudié par J. Chaumeil, avec leurs voisins, étaient assez exceptionnelles, suffisamment pour en faire une sorte de mellah-refuge. Une certaine intolérance semble avoir été la règle en milieu rural, par contraste avec le milieu urbain. Ces mellahs ruraux de l'Anti-Atlas ne subsistent plus guère que grâce à l'émigration vers les villes pour le petit commerce de détail, en concurrence avec les boutiquiers Chleuhs. Depuis 15 ans deux mellahs du Sous ont disparu. Difficile est également la situation actuelle des Juifs de Debdou, bourg du Moyen-Atlas dont l'origine est pourtant à chercher dans le refuge de juifs espagnols lors de la persécution de 1391, et même celle des communautés rurales de l'île de Djerba (Hara Kebira et Hara Srira). De plus en plus, le judaïsme rural semble condamné et, dans la mesure où la création de l'état d'Israël n'entraînera pas l'élimination totale du judaïsme des pays musulmans, il est destiné à y demeurer urbain. Ses spécialisations professionnelles dans les cités y sont d'ailleurs parfois extrêmement précises. A Casablanca la liste des professions spécifiquement israélites

comporte des métiers assez humbles, les peintres en bâtiment et blanchisseurs à la chaux (mais non les peintres des pièces intérieures qui sont Musulmans), les ferblantiers, vitriers, fabricants de fourneaux, fondeurs et mouleurs de cuivre, les réparateurs de babouches (mais non les babouchiers de neuf), les limonadiers, les marchands d'œufs. Dans de vieux centres comme Fès, Marrakech, Salé, l'artisanat juif est d'un niveau supérieur (bijoutiers en or et en argent comme les Soussis, ils sont moulineurs et passementiers en soieries, brodeurs) et pénètre de plus en plus dans l'ensemble des corporations.

Si cette ségrégation urbaine était ainsi jadis le privilège de minorités non-islamiques, le recul de l'insécurité et l'égalisation des conditions juridiques introduits par l'influence européenne en ont récemment étendu le bénéfice à de nombreuses sectes hérétiques jadis pourchassées et qui peuvent désormais utiliser sur le plan économique leur dynamisme minoritaire. Les exemples les plus nets sont en Afrique du Nord. Les Ibadites du Dj. Nefousa, de Djerba et du Mزاب ont ainsi quitté leurs lointaines oasis ou leurs djebels rocailleux pour les grandes villes du nord. Les Mزابites et les Djerbiens sont épiciers détaillants respectivement à Alger et à Tunis. Les Mزابites exercent en outre dans l'agglomération algéroise quantité de petits métiers, bouchers, marchands de charbon de bois, de fumier, fabricants de beignets et de pâtisseries. Les Nefousis sont boulangers et porteurs de pain à Tunis et seuls les berbérophones ibadites émigrent à la différence de leurs congénères arabisés. Au Sénégal c'est éga-

lement en liaison avec l'activité urbaine engendrée par la colonisation qu'il faut mettre l'essaimage dans les cités de la secte pourtant typiquement agraire des Mourides. De forts groupes se sont installés pour la traite à Dakar et dans les stations de chemin de fer, jusqu'à Agboville en Côte d'Ivoire. Les Sérignes les envoient travailler pour le compte de la confrérie comme colporteurs, marchands de kola dans les gares, et exercer de nombreux métiers artisanaux, comme tailleurs, bouchers, charbonniers, portefaix, cordonniers, fabricants de matelas à Dakar, *laptots* sur le fleuve, pêcheurs à Rufisque et à Saint-Louis, tandis que les femmes sont brodeuses, couturières, teinturières. D'autres sont entrés dans l'administration comme scribes, agents de police. En Afrique orientale britannique, l'expansion du commerce indien a entraîné l'installation de nombreux noyaux ismaéliens dans les principales cités.

Un autre phénomène contemporain qui souligne la tendance à la diffusion urbaine des minorités est la prolifération actuelle dans l'Islam et à ses confins de sectes d'un type nouveau, qu'on peut appeler œcuméniques ou syncrétistes. Combinant souvent des éléments religieux d'origine diverse, leur expansion parfois mondiale apparaît liée au développement actuel des relations internationales et des migrations intercontinentales. Telle est la secte des Ahmadiyahs, originaire de l'Inde mais répandue aux quatre coins du monde par les commerçants musulmans indiens, et qui compte des communautés florissantes dans les comptoirs côtiers de l'Afrique Noire occidentale et jusqu'en Europe et aux États-

Unis. Tel est le Béhaïsme, supra-religion issue du Babisme persan à la fin du siècle dernier mais de diffusion aujourd'hui mondiale et principalement urbaine, qui a largement pénétré aux États-Unis. Quant au Babisme lui-même c'est dans les grandes villes persanes qu'il garde sous le manteau l'essentiel de son influence. Il y a là, dans cette ségrégation urbaine à l'échelle mondiale, l'étape ultime de « désincarnation » des sectes dans l'Islam, l'antithèse des refuges ruraux traditionnels.

Traits nouveaux de la géographie religieuse du Proche-Orient. — Mais c'est au Proche-Orient lui-même que les bouleversements ont été les plus profonds. Il serait abusif de n'y voir qu'une terre de querelles vouée à d'éternelles divisions. Depuis déjà près d'un siècle la géographie religieuse de ce pays par excellence de la ségrégation est profondément perturbée. Une nouvelle hiérarchie des valeurs s'esquisse, où la croyance n'occupe plus sans conteste la première place.

Le fait majeur est certainement l'abandon progressif des refuges, la descente des montagnes. Le retour de la sécurité, datant de l'ouverture du pays dans la seconde moitié du XIX^e siècle mais singulièrement accéléré par l'intervention des puissances mandataires, a déclenché un mouvement de grande envergure, affectant la plupart des sectes réfugiées dans des montagnes pauvres et surpeuplées, vers la colonisation de terres plus accueillantes. C'est ainsi que les Alaouites du Dj. Ansariye se sont répandus depuis un siècle dans les plaines environnantes, plaine d'Akkar au sud, de Lattaquié à l'ouest,

Ghab à l'est. Dans cette dernière région les premières localités habitées par les Nosairis l'ont été en 1860. Ils y créèrent rapidement de nombreux villages, refoulant les chrétiens et même les Sunnites vers le plateau de Hama. Cette avance essentiellement pacifique est restée limitée à la rive gauche de l'Oronte mais toute la partie occidentale du Ghab est devenue pratiquement nosairie et seules les forteresses de l'est sont restées aux Sunnites. La colonisation alaouite de la Mamoura, des steppes à l'est d'Homs et d'Hama et au sud-est d'Alep jusqu'au coude de l'Euphrate à Meskene, a été le fait des *aghas* de Hama. Au nord les Alaouites ont partiellement colonisé à la fin du xix^e siècle la plaine cilicienne où ils sont quatre-vingt mille en territoire turc dans les régions de Tarse et d'Adana. Les Ismaéliens ont pratiqué une migration parallèle à partir de leurs forteresses du massif alaouite. Une importante colonie s'est ainsi installée depuis le milieu du xix^e siècle, sur l'initiative de l'émir Ismaïl, dans la région de Salamiye, à l'est de Hama et à la limite du désert de Syrie, ancienne capitale de la secte, type de refuge de confins désertiques, qui avait été peu à peu abandonnée à partir du x^e siècle, tandis que la contrée retournait au nomadisme. L'émigration, d'abord saisonnière, est progressivement devenue définitive. A l'idéal de résurrection d'un ancien centre de la religion s'est joint le stimulant économique précieux de terres fertiles où l'esprit d'entreprise des Ismaéliens a fait merveille. De 25 à 35 000 d'entre eux vivent aujourd'hui autour de Salamiye contre moins de 10 000 dans la zone montagnarde et leur communauté y est en

pleine prospérité. On a noté son caractère remarquablement évolué et signalé que les changements économiques et sociaux qui affectent le Proche-Orient s'y opèrent avec plus de rapidité qu'ailleurs. Chez les Maronites chrétiens de la montagne libanaise le processus est infiniment moins avancé. C'est seulement dans l'ex-petit Liban, où il a pu jouer plus précocement, qu'ils sont descendus en nombre vers le littoral et vers les villes (ils restent d'ailleurs fort peu nombreux dans les grandes agglomérations), et les régions de Saïda au sud, de Tripoli au nord, témoignent encore fidèlement de la répartition ancienne de la population. Chez ces chrétiens tournés de longue date vers l'Occident c'est l'émigration au delà des mers (plus du tiers du total de la communauté est fixé en dehors du Liban) qui a tenu la place de la descente vers les plaines. Le cas des Tahtadjis du Taurus enfin ressort des mêmes tendances fondamentales mais a été perturbé par les conditions bien particulières de leur activité. Leur fixation dans les villes anatoliennes est ancienne, remontant au moins au xvi^e siècle, et ils y constituaient des communautés actives de charpentiers. Mais jusqu'au xix^e siècle leur fixation rurale restait généralement montagnarde. C'est essentiellement depuis la seconde moitié du xix^e siècle qu'ils se sont répandus dans les basses plaines égéennes et méditerranéennes sur le pourtour du haut plateau anatolien, et ce mouvement n'est pas spécifiquement distinct de celui qui affecte de façon générale les semi-nomades de l'Asie-Mineure. Mais leur fixation s'est d'abord effectuée au premier chef dans des secteurs forestiers, ou en bordure et au débouché

des grands massifs boisés (plaine de Finike, faubourg de Günlük bachi près du grand centre de commerce de bois de Fethiye qui se développe à cette époque en Basse-Lycie). Depuis la loi de protection forestière de 1937 qui a restreint considérablement leur activité traditionnelle, leurs zones de fixation sont beaucoup plus variées et plus dispersées. Leur genre de vie s'est de même souvent modifié. Ceux de Naldöken, près de Smyrne, sont ainsi devenus maçons et fournissent de la chaux à toute la région. D'autres mouvements de ce genre enfin n'ont pas été spontanés. Les Assyro-Nestoriens, réfugiés depuis l'invasion mongole dans les hauteurs du Kurdistan, en ont été en grande partie chassés par la guerre de 1914-18 et les suites de la révolte kurde de 1925, et une infime minorité subsiste seule encore dans les montagnes d'Hakkari ou dans les hautes plaines de la région du lac d'Ourmiah. Le reste s'est installé en majorité dans la haute Djezire syrienne, cette grande terre de colonisation contemporaine du Croissant fertile.

Un autre trait fondamental de l'évolution, complémentaire du précédent bien que sans rapport direct avec lui, est constitué par une tendance générale à l'absorption et à la disparition des minorités. Les petites minorités rurales isolées sont soumises à des processus d'assimilation de plus en plus actifs, et les éléments résiduels en voie de perdre leur individualité. C'est le cas par exemple des Yezidis de Syrie (Dj. Siman) qui ne subsistent que grâce à l'arrivée constante de renforts venant combler les vides provoqués par une islamisation déjà depuis longtemps avancée. C'est le cas de la communauté

druze d'Israël (mont Carmel et haute Galilée), qui ne constituait plus en 1949 que 49 % de la population de ses 17 villages (contre 58 % en 1931) et cela malgré un accroissement naturel indiscutable. Beaucoup de ces petits groupes ruraux menacés se retirent d'ailleurs vers les centres urbains (Ismaéliens du Djebel par exemple), en conformité avec le processus général d'urbanisation contemporaine des sectes signalé plus haut.

Ainsi ces deux facteurs se conjuguent pour atténuer les ségrégations anciennes. Par expansion ou par disparition les communautés religieuses perdent leur forte individualité d'autrefois. Un regroupement des populations s'effectue en fonction de conditions économiques qui jouent de façon identique pour des groupes foncièrement différents. Pourtant un autre fait minoritaire est loin de céder, celui qui est fondé sur la langue et la culture. Les oppositions fondées sur l'ethnie sont plus vivaces que jamais. Dès 1934, J. Weulersse notait avec perspicacité que le danger pour l'état irakien venait non des Chiïtes pourtant majoritaires dans ce pays de dynastie sunnite, mais des Kurdes, pourtant coreligionnaires des gouvernants du pays. Dans le groupement des individus, la nationalité tend à remplacer la religion. Les minorités nationales apparaissent comme irréductibles alors que les minorités religieuses ou bien disparaissent ou bien se métamorphosent elles-mêmes en minorités nationales. La géographie religieuse intra-islamique s'estompe, perd de sa netteté et l'on peut prévoir son effacement.

CHAPITRE III

LES FACTEURS GÉOGRAPHIQUES DANS L'EXPANSION DE L'ISLAM

Après avoir étudié au cours des chapitres précédents l'empreinte de l'Islam sur les genres de vie et sur les modes d'occupation du sol, ainsi que ses nuances internes, il nous reste à examiner inversement dans quelle mesure il est lui-même l'expression d'un milieu géographique déterminé, à poser la question décisive suivante : la carte de l'Islam est-elle sous la dépendance, et si oui dans quelle proportion, de facteurs géographiques et naturels ? On ne peut en effet manquer d'être frappé dès l'abord par la coïncidence assurément remarquable entre l'extension de la religion islamique et celle des pays désertiques ou tout au moins des pays à saison sèche marquée, des pays caractérisés soit par le déficit absolu des précipitations soit par leur absence saisonnière. Si l'on excepte les appendices du Bengale et d'Indonésie, la superposition apparaît presque absolue avec la carte des régions arides et semi-arides dans l'ancien monde (1). Elle serait

(1) Voir par exemple la carte de l'indice d'aridité de DE MARTONNE, *Annales de Géographie*, 1942.

encore plus nette si l'on se reportait à une situation ancienne esquisant l'unification de la zone méditerranéenne sous l'égide islamique, avant la période de reflux qui devait aboutir à l'éliminer à peu près complètement des rives nord de cette mer. De toute façon le cœur de l'Islam reste cette zone désertique (la zone érémiennne) qui de l'océan Atlantique à l'Asie centrale prend en écharpe l'ancien monde entre les zones humides de l'Afrique intertropicale et de l'Asie des Moussons d'une part, de l'Europe tempérée et humide d'autre part. S'agit-il, comme on a pu l'écrire récemment (1) d'un « hasard géographique », ou bien est-ce le reflet d'une correspondance intime entre ce type de milieu d'une part, les exigences et les possibilités de la religion islamique d'autre part ?

Modes d'expansion de l'Islam et types de frontières.

— L'Islam connaît deux modes fondamentaux d'expansion, l'un par la guerre sainte le « djihad », l'autre, par des voies toutes pacifiques, qui se donne notamment actuellement libre cours en Afrique noire sous l'autorité française et britannique. En fait la coupure n'est pas aussi tranchée car la tolérance de l'Islam à l'égard des « religions du livre » permet à celles-ci dans bien des cas de survivre après la conquête et cette dernière, en dehors des cas de conversions forcées, crée seulement des conditions particulièrement favorables au développement de processus d'islamisation qui ne sont pas fonda-

(1) FERNAU, *Flackernder Halbmond*, Zurich, 1953, traduit en français sous le titre *Le réveil du monde musulman*, Paris, 1956.

mentalement différents de ceux qui s'exercent dans des contrées où l'Islam ne détient pas l'autorité politique. L'extension de puissantes constructions politiques musulmanes a été parfois très loin de s'accompagner de l'islamisation générale des régions occupées (empire ottoman, empire mongol de l'Inde). L'arabisation a évidemment accéléré la transformation. Elle non plus n'a été ni décisive (Proche-Orient), ni nécessaire (Afrique du Nord berbère, Iran) pour une islamisation totale.

La limite du pays soumis à l'autorité islamique (le « dar-ül-islam ») atteinte par le *djihad* correspond à un équilibre de forces politiques. Elle exprime la résultante d'événements historiques. Les facteurs naturels ne l'influencent guère que dans la mesure où la configuration du sol se prête à la défense (massifs montagneux). L'autre élément essentiel est d'ordre politique et social, lié à la cohésion plus ou moins grande des sociétés et des états non-islamiques en lutte avec le monde musulman sur sa périphérie. Cette limite est fragile. Sa précarité se marque par des reculs spectaculaires de l'Islam lorsqu'une islamisation superficielle, qui avait accompagné l'instauration du pouvoir musulman, disparaît avec lui. Elle influe néanmoins de façon considérable sur la limite réelle de la religion musulmane lorsque la domination islamique est suffisamment stable. Mais aucune règle n'a présidé à l'importance des conversions forcées, souvent capitale en la matière.

Nous ne pouvons observer à l'heure actuelle que l'expansion pacifique de l'Islam. Les processus d'islamisation correspondant à la conquête violente ne peuvent être analysés que par des méthodes

historiques et nous demeurent largement obscurs. Seules les méthodes de progression actuelles nous permettent de nous représenter de façon précise les éléments favorables et les principaux obstacles à l'extension de l'Islam. La limite atteinte par des voies pacifiques est ainsi plus révélatrice. Or cette expansion se fait essentiellement par l'intermédiaire des classes urbaines et des noyaux commerçants. Les progrès de l'Islam apparaissent ainsi liés aux voies de communications, ils s'opèrent le long des routes, des côtes, sont entravés par tous les obstacles naturels à la vie de relations (massifs montagneux et blocs forestiers) en même temps que par la simple inertie du milieu rural. La limite pacifique de l'Islam est ainsi une limite « tentaculaire ». La religion musulmane semble une sorte de gigantesque pieuvre dont les bras s'allongent au long des chemins, en projetant fort loin des postes avancés. Les facteurs géographiques jouent ici à plein, mais seulement dans la mesure où les conditions historiques et économiques avantagent telle ou telle route à tel ou tel moment. Les obstacles sociaux gardent d'ailleurs toute leur valeur, tout ce qui renforce la structure sociale et par conséquent mentale traditionnelle s'opposant par là même au développement de la religion nouvelle.

Dans le passé, pour autant qu'on en puisse juger, les différents processus se sont presque toujours combinés, en proportions diverses. La conquête islamique entraîne l'apparition d'une classe urbaine d'administrateurs et de commerçants musulmans, qui se livre à un prosélytisme considérable, renforcé par la pression du pouvoir politique et les avantages

considérables que procure la conversion. D'autre part l'expansion au long des voies commerciales entraîne souvent l'islamisation de petites cours principales, qui fait facilement tache d'huile, notamment par des mariages mixtes, mais aussi par des guerres locales. Le dosage des divers éléments apparaît, dans la plupart des cas, très délicat, les frontières de structure complexe, et une analyse régionale détaillée est ainsi nécessaire.

Les frontières africaines de l'Islam. — L'Islam a utilisé successivement, en Afrique Noire, ses deux modes d'expansion. Belliqueuse jusqu'à la colonisation blanche, l'avance musulmane est devenue pacifique depuis l'intervention européenne et s'est en général singulièrement accélérée depuis cette date, contournant des obstacles qu'elle n'avait pu surmonter de front. Ces conditions nouvelles ne remontent cependant tout au plus qu'à un demi ou trois quarts de siècle. La frontière de l'Islam reste encore fixée dans sa charpente d'ensemble par les conditions de l'équilibre de forces politiques et sociales pré-colonial. Mais dans le détail cette ligne est profondément modifiée, entamée de toutes parts.

Un exemple particulièrement net d'intervention des phénomènes géographiques est apporté par la frontière de l'Islam en Abyssinie. Une civilisation sédentaire chrétienne s'y est maintenue dans les hautes terres du Tigré et du Choa, environnée de toutes parts, sauf au sud-ouest, par des populations islamiques. Au moins vers l'est, dans l'Érythrée, la carte de la limite du christianisme et de l'islamisme recouvre presque exactement celle de la limite des

populations sédentaires et nomades (seuls en Érythrée, les Mansa et Bait Juk et les Bilen de la région au nord-ouest de Massaoua sont partiellement islamisés quoique sédentaires). Mais est-ce à l'invulnérabilité du massif abyssin (Toynbee) qu'il faut attribuer exclusivement cette persistance ? Ce facteur de relief n'est pas à lui seul décisif. Au xvi^e siècle la conquête des hautes terres par l'imam Ahmed a laissé des traces sous forme de colonies islamiques agricoles en pleine zone chrétienne (c'est l'origine d'une partie des Jabartis, Musulmans des régions chrétiennes d'Abyssinie). Les tribus Gallas ont recouvert peu après toute la partie orientale et sud-orientale du haut plateau, où elles ont été islamisées par la suite. Il faut voir en partie la cause de cette exceptionnelle résistance dans la faiblesse de l'attaque. L'Islam en Éthiopie n'a pas suivi l'arabisation. Il a été véhiculé par des tribus nomades hamitiques restées culturellement autonomes. Leur islamisation s'est faite à partir des comptoirs de la côte de l'Afrique Orientale, par le processus habituel de pénétration des marchands, d'alliances matrimoniales avec des familles princières, sans impact violent au début. L'arabisation y a été beaucoup plus faible qu'au Soudan nilotique. Pourquoi cette différence ? Est-ce comme le veut Trimmingham par suite du caractère fort peu attractif des plaines dankalies, même pour des nomades arabes ? En réalité il s'agit plutôt de la situation géographique de la péninsule éthiopienne par rapport aux grands courants d'expansion du nomadisme arabe, traditionnellement orientés du sud au nord vers le Croissant fertile. L'expansion de l'Islam a suivi à partir

de l'Arabie le trajet naturel des migrations pastorales. L'Éthiopie, en marge de ce courant, avait en face d'elle les Yemenites, sédentaires et peu expansifs. L'attaque par le Soudan a été trop tardive, et n'a guère été sérieuse avant le xix^e siècle.

C'est que là aussi l'expansion de l'Islam, aux dépens des royaumes chrétiens de Maqurra et d'Alwa, effondrés seulement le premier au xiv^e et le second au début du xv^e siècle, a été tardive et lente, bien postérieure à sa diffusion en Afrique occidentale. Il ne s'est en effet jamais agi d'une conquête violente. L'infiltration s'est faite par osmose progressive, par mariages mixtes dans les sociétés nomades, entamant peu à peu la désagrégation de la structure sociale traditionnelle. La poussée des tribus nomades vers le sud a toujours été faible, surtout provoquée par le désir d'échapper aux Mameloucks autant et plus que par le désir de pâturages. L'islamisation du Soudan méridional est ainsi restée médiocre dans le passé. A l'est du Nil la religion musulmane a eu peu de succès chez les peuples en contact avec les semi-nomades éleveurs de gros bétail. Chez les Nubas, refoulés jadis dans des collines qu'ils cultivent en terrasses (au sud d'El Obeid dans le Kordofan) et réfractaires à l'expansion belliqueuse des marchands d'esclaves, la paix contemporaine a entraîné des progrès sensibles de l'Islam avec la descente des Nubas de leurs collines pour le travail agricole dans les plaines, qui les a amenés dans un milieu purement islamique. Chez les Nilotiques (Shilluk, Nuer) le cadre tribal est resté intact et l'Islam n'a pas eu de prise.

En Afrique Noire occidentale l'expansion de l'Is-

lam a été au contraire beaucoup plus précoce et essentiellement guerrière à l'origine. Elle s'est opérée en deux axes fondamentaux. A l'ouest, l'Islam hamitique et peul, d'origine berbère, a été, depuis la chute de l'empire de Ghana (1240) à la base de grandes constructions politiques (empires Almoraïde, Mandingue, Sonraï) qui n'eurent souvent que des résultats assez médiocres quant à l'islamisation de leurs domaines, restée très superficielle et ceci d'autant plus que cet Islam entièrement coupé de La Mecque depuis le Moyen Age, envahi par la croyance à la « baraka » et le culte des saints, dégénérerait facilement en pratiques charlataniques conformes aux nécessités de l'animisme mais qui n'avaient plus rien d'islamique. Rénové par les Peuls au XVIII^e siècle, il a été véhiculé par cette population pastorale à partir du Fouta-Djallon, colonisé lui-même au XVII^e siècle depuis le Macina. L'empire toucouleur et les états combattants de la fin du XIX^e siècle (Samory), bien que leur chute ait été parfois suivie d'un abandon d'une foi nouvelle trop rapidement embrassée, ont entraîné une phase d'islamisation beaucoup plus intense. L'autre courant, par le Tchad et typiquement négro-arabe, puisant aux sources d'une spiritualité beaucoup plus intense, a été plus limité dans son expansion mais a sans doute travaillé plus en profondeur. Ces deux axes de progression correspondent aux deux grandes voies transsahariennes, celle du Tchad et celle du Sahara occidental et maure, et à l'injection d'éléments culturels nordiques qui s'y est précocement exercée sur les populations pastorales.

Entre ces courants d'islamisation, les blocs de

résistance ont correspondu à des constructions politiques animistes stables plus qu'à des obstacles naturels. En Afrique Occidentale, les massifs montagneux, les hauts plateaux herbeux à vocation pastorale, ont même constitué souvent des points d'appui de l'avancée islamique. Ces ébats animistes sont essentiellement les empires bambara et mossi. Le premier a pris le relais dans le bassin occidental du Niger des empires islamiques méridionaux mais sa disparition en tant qu'unité politique indépendante a laissé le pays bambara fortement exposé à l'islamisation. Le pays mossi, quant à lui, a constitué jusqu'à l'époque actuelle un bloc à peu près impénétrable. E. F. Gautier a dégagé les causes de cette résistance. Pays de vieille tradition, d'autorité royale solide, de gouvernement régulier à l'abri des révolutions intérieures, le pays mossi est la région du mil, des fortes densités et des gros escadrons, nourrissant une cavalerie abondante (un cheval/25 habitants contre un cheval/160 habitants chez ses voisins). Enfin c'est un pays de latérite où existe une ébauche d'industrie du fer. Tout ceci serait l'expression d'une supériorité technique et sociale liée à de mystérieuses influences transsahariennes (carthaginoises ?). Ces dernières conceptions ont été à bon droit critiquées par Y. Urvoy (*Atlas...*, p. 14) qui dénie au pays mossi toute « vocation » aux fortes densités, mais y voit simplement un événement historique correspondant à une phrase temporaire, un état de fait qui a jadis existé plus à l'ouest, jusqu'à la fin de l'empire bambara, en dehors du champ d'action de ces prétendues influences. Que la cause en soit à chercher dans de lointaines

influences culturelles ou qu'il s'agisse ainsi d'un simple hasard historique, le fait de la résistance mossie a été gros de conséquences en barrant à l'Islam la route de la basse Côte d'Ivoire.

Un autre élément de résistance, d'ordre naturel celui-là, a été la végétation forestière. L'Islam n'a pratiquement pas pu pénétrer dans la grande forêt et, dans le détail de la frontière islamique ; innombrables sont les cas où la religion de la savane s'arrête net devant les îlots de forêt dense restée animiste (forêt aujourd'hui dévastée de Thor Diander au Sénégal et certains cantons sérères du Sine Saloum, îlots boisés diolas de Casamance). S'agit-il, comme l'a écrit le gouverneur De Coppet, d'une vocation de la zone forestière au polymorphisme et à l'ubiquité des forces divines, disséminées dans l'ombre, l'obscurité et le silence, prêtes à la communication avec les sorciers, par contraste avec le dieu unique des étendues découvertes ? En fait, la forêt a surtout joué contre l'Islam par l'obstacle qu'elle oppose à la pénétration des pasteurs (en particulier sur le plan biologique par la fréquence des trypanosomiasés), et accessoirement des commerçants, qui ont cependant fondé des colonies islamiques prospères en pleine zone forestière le long des voies de communications et dans les clairières.

C'est qu'en effet depuis la pacification coloniale le relai des états musulmans a été pris par les commerçants, Mandé-Dioulas à l'ouest, Haoussas à l'est, dans la propagation de la religion islamique. C'est à leur suite que s'installent les marabouts et maîtres d'école qui bénéficient de leur prestige et

font lever la pâte déjà travaillée. Il serait vain d'énumérer les innombrables colonies islamiques ainsi éparses en pleine zone forestière, essentiellement dans les cités et le long des côtes, où ces Nordiques retrouvent parfois des Musulmans d'autre origine, comme au bas Dahomey où l'origine de l'Islam doit être cherchée dans des noirs Musulmans esclaves d'Amérique du Sud, revenus après leur affranchissement et installés à Petit-Popo et à Lagos, où se sont constituées de curieuses sectes syncrétistes christiano-musulmanes (l'une d'entre elles vénère à Porto-Novo « Sidi Mohammed, *defensor fidei* »). Cette pénétration commerciale se double d'un prosélytisme de plus en plus actif au détriment des ressortissants des blocs animistes, menacés peu à peu de désagrégation par les bouleversements économiques contemporains. Ainsi les Mossis quittant leur pays pour aller travailler sur les plantations de cacao de la Gold Coast sont une proie facile pour les convertisseurs dès qu'ils ont abandonné leur cadre social antérieur. Le service militaire autant que les migrations de travail est un efficace instrument d'islamisation.

En Afrique Centrale, Orientale et Sud-Orientale, l'expansion musulmane s'opère de même avec dynamisme dans une région qui n'avait pratiquement jamais été atteinte par l'Islam guerrier, si l'on excepte quelques conversions forcées dues sur les côtes de l'Est aux marchands d'esclaves. Dans l'Afrique du Sud, l'Islam est essentiellement représenté par des commerçants indiens. Dans l'Afrique Orientale il a également pénétré le long des routes commerciales, notamment à partir de Zanzibar. Il

a atteint l'Afrique Centrale belge, où existent de forts groupements d'islamisés, comme à Usumbura (ce sont des commerçants souahélis qui comptent une forte proportion d'Ismaéliens) et jusqu'à Stanleyville et Léopoldville où ils rejoignent des commerçants « Sénégalais » venus d'Afrique Occidentale. Mais plus récemment, l'Islam s'écarte des voies traditionnelles et son influence s'étend dans le pays. Il prend pied dans la brousse et les centres miniers de nouvelle création, profitant, comme en A. O. F., de la détribalisation. En Afrique Orientale il s'étend chez les peuples pasteurs, plus réceptifs, comme les Massaï dont l'islamisation est commencée. On a pu noter déjà une certaine stratification altitudinale, et noter l'importance du climat salubre des hautes terres de l'Afrique Orientale pour les progrès de cette religion de pays aride. Répandu au-dessous de la couche de colonisation européenne qui occupe les plateaux les plus élevés, le Musulman y reste au-dessus des autres autochtones qui dominent dans les régions basses et les plus malsaines.

La frontière européenne et centre-asiatique. — L'Islam recouvre actuellement les rives sud et est de la Méditerranée mais les rivages européens lui échappent désormais. C'est évidemment en Méditerranée occidentale la coupure de la mer, en Méditerranée orientale la densité toujours beaucoup plus forte du peuplement turc en Anatolie que dans les Balkans, qui ont limité son recul, expression de la supériorité militaire des peuples européens. Mais si la frontière de l'Islam en Méditerranée est ainsi aujourd'hui une frontière largement « stratégique », qu'en

a-t-il été des limites extrêmes de l'avance islamique ? Dans la Méditerranée occidentale, E. F. Gautier a remarqué que l'expansion de l'Islam avait coïncidé à peu près exactement avec l'occupation carthaginoise, recouvrant la partie occidentale de la Sicile (le val de Mazara, la Sicile de Palerme, par opposition au val Demone — région montagneuse du nord et de l'est restée chrétienne autonome à part Messine — et au val de Note — province de Syracuse, restée chrétienne quoique tributaire de l'Islam) et la partie méridionale de la péninsule ibérique, où les limites les plus stables de l'Islam ont été dans une large mesure celles de l'olivier. Il y a là un « domaine oriental » « une ligne de clivage en deça de laquelle l'empire arabe n'a pas trouvé dans le soubassement humain, dans le peuple puissant des morts, de souvenirs puniques ». En fait cette frontière exprime l'essoufflement de la conquête islamique en face d'obstacles naturels comme les massifs montagneux de l'est et du nord-est de la Sicile, par ailleurs plus éloignés de l'Afrique, ou comme les hauts plateaux de la Meseta ibérique, sur lesquels la colonisation islamique n'a jamais été que le fait de Berbères, les Arabes n'ayant pas dépassé les plaines basses du sud et ayant dû avoir recours à ces intermédiaires pour l'occupation des hautes terres où le climat les rebutait, sans que les montagnards nord-africains eux-mêmes pussent se naturaliser dans l'Espagne océanique.

Dans les Balkans, les facteurs naturels avaient également largement joué. Les cartes du peuplement islamique à diverses époques y montrent que celui-ci a été étroitement canalisé par les voies de circula-

tion, qu'il s'est limité aux plaines, laissant aux populations chrétiennes les massifs montagneux. Ceux-ci, couverts de forêts de chênes et nourrissant un abondant troupeau porcin (massif serbe de la Choumadia par exemple) ont été tout naturellement des refuges pour les populations chrétiennes. Une exception notable est celle des musulmans bosniaques, recrutés en grande partie parmi des montagnards (les zones les plus islamisées sont la Krajina au nord-ouest, bastion de l'Islam et zone des combats, et la région de Serajevo, centre économique et culturel). La conversion a certainement été facilitée par la diffusion chez ces chrétiens de l'hérésie bogomile, qui ordonnait l'abstinence de toute chair et ainsi avait sans aucun doute limité dans toute la région l'élevage du porc. Par contre la conversion forcée des Pomacks du Rhodope au xvii^e siècle semble bien n'avoir été strictement qu'un hasard politique. Au Caucase, la résistance montagnarde a été du même ordre. L'islamisation s'est faite par les deux extrémités de la chaîne (plus tardivement chez les Tcherkesses à l'ouest, sous l'influence turque) et a respecté les chrétiens géorgiens du centre. De l'Espagne au Caucase, la frontière nord de l'Islam n'a jamais correspondu qu'à un front de bataille et le rôle des obstacles naturels apparaît y avoir été déterminant.

Il n'en a pas été de même en Asie centrale. Certains appendices les plus lointains y sont bien liés à des phases d'expansion guerrière (Musulmans du Yunnan par exemple, dont l'origine semble remonter à l'installation d'un groupe de soldats tartares de Koubilaï khan après la destruction par les Mongols

de l'empire de Nan-Chao — 1227), mais dans l'ensemble, l'Islam n'a pas déclenché de *djihad* en Asie centrale ; la religion n'a pas changé le sens général de l'expansion turque qui était dirigé vers l'ouest. Le triomphe de l'Islam chez les Turcs fut d'ailleurs relativement tardif. Les premières périodes de domination de l'Islam en Asie centrale (VII^e-VIII^e siècles) virent même des succès importants du manichéisme et du christianisme sous l'autorité nouvelle. Longtemps la frontière de l'Islam resta celle des sédentaires persans. Lorsque le prestige commercial et artisanal des sédentaires eut rallié pacifiquement les nomades de Transoxiane à l'Islam, les Turcs s'en firent les apôtres zélés (Cf. le texte de Mahmoud-al-Kachgari mettant dans la bouche de Dieu la phrase fameuse : « J'ai une armée composée de gens que j'ai nommés Turcs et que j'ai installés en Orient. Quand un peuple suscite ma colère je leur donne le pouvoir pour l'assujettir ») mais l'expansion de l'Islam le long des routes de l'Asie centrale, au nord et au sud du désert de Takla-Makan, fut essentiellement le fait de commerçants et de lettrés, au service des Qara-Qitay. Chez les Ouigours, les Musulmans portaient le nom de Tchermaq, qui désignait dans la Russie du Sud les marchands voituriers transportant leurs marchandises. L'Islam atteint vers l'époque de Marco Polo le Lob-Nor qui restait encore aux infidèles à l'époque de Mahmoud-al-Kachgari (1073). Sur la route au nord de la cuvette du Tarim il ne dépasse guère Koutcha vers la même époque. Les expéditions militaires islamiques furent toujours très limitées. Ceci explique que la diffusion de l'Islam se soit faite essentiellement

sur ces routes commerciales du Turkestan, par où il a pénétré en Chine (une petite partie des Musulmans chinois seulement provient d'une installation par mer à Canton), négligeant des conquêtes faciles dans les steppes mongoles ou les régions forestières du nord, en marge des axes du grand commerce. L'islamisation de la Horde d'or ne fut qu'un accident historique. Entre le Tibet et la Mongolie bouddhiques, l'avancée musulmane au Turkestan, liée en partie aux peuples turcs, exprime surtout l'existence de la voie commerciale transcontinentale vers la Chine, le long des rangées d'oasis du bassin du Tarim.

Les appendices de l'Asie du Sud-Est. — L'expansion de l'Islam dans l'Inde a été essentiellement le fait d'une minorité conquérante. Sa frontière est restée dans le nord-ouest de l'Inde celle de la zone aride et la carte des plus fortes proportions islamiques y coïncide nettement avec celle des précipitations. La résistance des sociétés rurales de la plaine gangétique et du nord-ouest du Deccan a empêché ses progrès. Mais l'interpénétration était très poussée et le détail très complexe. Dans les provinces centrales la densité des Musulmans est encore nettement en rapport avec la date et le degré d'implantation des Radjpoutes, guerriers et adversaires farouches de l'Islam, plus faible là où cette implantation était plus ancienne et plus solide lors de la pénétration islamique. Dans le reste de l'Inde, l'Islam, malgré des périodes de persécution (avant la période de tolérance mongole et de nouveau à partir d'Aureng-Zeb) n'a pu que développer de

faibles minorités. Une exception notable est constituée par le Bengale oriental où des Indhous de basses castes se sont convertis en masse, aboutissant même à un Islam extrémiste, proie facile pour des mouvements comme le Wahabisme. La religion musulmane y est d'ailleurs strictement cantonnée à la plaine et s'arrête aux premiers contreforts de l'Assam. Dans le sud de l'Inde et à Ceylan, l'influence de l'Islam a au contraire été surtout marquée le long des côtes, à l'aboutissement des routes commerciales et maritimes, par la formation de groupes métissés d'Arabes et d'indigènes (« Maures » de Ceylan). Ainsi la frontière indienne combine trois éléments, une frontière guerrière et climatico-pastorale dans le nord-ouest, un appendice lié à des causes sociales dans le Bengale et des colonies commerçantes dans la péninsule et les côtes du Sud.

L'Indonésie est un exemple typique du rôle des voies commerciales et maritimes dans l'expansion de l'Islam. Ce sont les relations maritimes avec l'Inde, favorisées par l'alternance des moussons, qui en ont été le véhicule essentiel. La théorie classique de Snouck-Hurgronje sur l'islamisation de Java fait ainsi appel, avant tout contact avec l'Arabie, à l'action des marchands musulmans de l'Inde, non pas conquérants mais fondateurs de foyers et convertisseurs des femmes indigènes. L'islamisation aurait d'abord été essentiellement pacifique et la guerre contre les incroyants de l'intérieur n'aurait commencé qu'après l'achèvement de la conversion des villes portuaires. Cette théorie a subi de sérieuses retouches de la part de Schrieke qui a insisté sur le rôle des mariages princiers entre les cours indoné-

siennes en plus de l'action des marchands et sur l'attirance psychologique des « fiers » Javanais pour l'Islam plus que pour l'Indhouisme. Elle a surtout été à peu près contredite par Van Leur puis par Berg. Le marchand, d'après le premier, n'aurait pas le prestige, la supériorité nécessaire pour déclencher l'islamisation. Celle-ci s'est faite exclusivement par la conversion des princes, accélérée ou retardée par des caprices particuliers, et liée à des facteurs favorables comme l'avance de l'Islam dans l'Inde entraînant le déclin de la force d'expansion du Brahmanisme, comme l'animosité entre princes côtiers et rois de l'intérieur, comme enfin le front commun avec les Musulmans contre les Portugais, ennemis héréditaires de l'Islam. Certaines conversions retentissantes furent purement tactiques. Quoi qu'il en soit du mécanisme exact de ses progrès, et quels qu'en aient été les instruments, l'Islam n'en a pas moins été apporté par des marchands, et le long des routes commerciales, même si la conversion des princes est liée à des contingences politiques.

Dans le détail, sa pénétration est liée aux facilités de relation. Lui ont résisté des groupes arriérés et isolés de l'intérieur des îles (pays Batak autour du lac Toba à Sumatra, alors que le sud du pays Batak, autour de la dépression transversale qui le relie au pays Menangkabau, est fortement islamisé et a même été touché au xix^e siècle par le Wahabisme ; pays Dayak de l'intérieur de Bornéo, pays Torodja de l'intérieur de Célèbes) ou de leur extrémité (groupe Badoujesen de Java, au sud dans la résidence de Bantam, groupe Minahassan du nord

de Célèbes), cependant que se constituaient des îles refuges (Bali, immédiatement à l'est de Java, dont les fortes densités s'expliquent par l'accumulation des Indhouistes fuyant l'Islam) ou des vides frontières (l'extrême est de Java entre les Musulmans de Java et les Indhouistes de Bali, le sud de l'archipel philippin, terrain de lutte entre les Maures de Mindanao et les chrétiens du Nord). Dans les Moluques son action s'est limitée à des centres commerciaux et politiques traditionnels (Jolo dans les Soulou). Dans l'Indochine française l'islamisation s'est limitée à la façade sud-est, chez les Chams des côtes, vestige de la plus ancienne organisation politique du pays, probablement sous l'influence de colonies commerçantes, ainsi que chez des immigrés malais. Le reste du pays était assez en marge des routes commerciales et n'a pas été atteint par les invasions musulmanes en provenance du continent.

Cette islamisation de l'Indonésie, très superficielle, bornée longtemps à cette conversion assez formelle des princes, n'a d'ailleurs abouti qu'à une symbiose culturelle où la place exacte de l'Islam n'est pas bien éclaircie. Les civilisations agraires denses de ces contrées se sont révélées très imperméables à l'Islam. Seules la permanence et la continuité des apports culturels ont fini par lui assurer un succès au moins nominal.

Madagascar, par contre, a été pour l'Islam une Indonésie avortée. L'action des éléments fertilisateurs, commerçants de Zanzibar ou des Comores ou même Arabes d'origine poussés par la mousson du nord-est, n'a pas été suffisamment continue et suffisamment intense, les communications n'étant

ni fréquentes ni régulières. Un certain nombre de tribus sont islamisées mais les Musulmans malgaches, aussi bien ceux de la côte nord-ouest que du sud-est de l'île, n'ont souvent de Musulmans que le nom. G. Ferrand a vu la raison fondamentale de cet échec dans « l'état de nature » des Malgaches, qui seraient inconvertisables parce que trop barbares. Plus simplement, et comme l'a d'ailleurs remarqué le même auteur, la route aboutissant à Madagascar était de trop faible importance pour véhiculer des influences culturelles puissantes. Rien de commun au type syncrétique malais n'a pu s'y constituer, aux dépens d'une matière humaine qui présentait pourtant au départ des affinités avec celle de l'Indonésie.

Conclusion : les limites de l'Islam. — Nous sommes maintenant armés pour répondre, au moins partiellement, à la question posée au début de ce chapitre : pourquoi l'Islam n'a-t-il pu, sauf exception, entamer sérieusement aucune des grandes zones de vie rurale dense qui limitent au nord-ouest comme au sud et au sud-est la zone érémiennne ? Quel est l'obstacle majeur qui s'y est opposé à ses progrès ? De la revue des divers cas régionaux ressort certes l'idée de l'extrême complexité de détail des frontières islamiques. Mais les traits directeurs se laissent nettement saisir.

Éliminons tout d'abord des facteurs mineurs. Les interdits alimentaires ont pu freiner les progrès de l'Islam dans certains milieux paysans. Dans les montagnes balkaniques couvertes de forêts de chênes ou dans le domaine de la civilisation chinoise, l'in-

terdit du porc a pu rebuter bien des conversions. Mais ce n'a guère été le cas de la culture du vignoble à vin dans les régions méditerranéennes et l'on a vu d'autre part, quelle souplesse l'Islam peut montrer, à ses confins, dans l'observation de ces défenses, quels accommodements peuvent intervenir. Il est impossible d'y voir autre chose qu'un facteur d'appoint, qui peut contribuer à entraver les progrès de la religion musulmane mais ne saurait être tenu pour le responsable majeur de ses échecs. Il en est de même pour les facteurs morphologiques ou même pour le tapis végétal. Le relief n'influe que sur le détail de la frontière, non sur son tracé général, et encore de façon parfois contradictoire. Quant à la couverture forestière elle constitue en Afrique Noire un obstacle sérieux à la propagation de l'Islam. Mais la volonté humaine est capable de le faire céder. La forêt offre des prises à l'apostolat. Si l'Islam n'y a guère pénétré c'est que jusqu'à maintenant il ne s'est guère attaqué à elle.

Une hypothèse plus générale a été proposée par J. Célerier. L'Islam, religion de la fatalité et de la résignation, serait exclu de la zone tempérée froide, plus favorable à l'effort humain. Il serait limité aux régions intertropicales à climats oppressants, et son expansion actuelle vers le sud serait liée à ses affinités matérielles et morales avec les populations qu'il y rencontre. La zone équatoriale serait donc destinée à lui offrir dans l'avenir un champ d'expansion particulièrement favorable. Il y a là l'esquisse d'un déterminisme climatique, assez différent dans sa matière de celui qu'a conçu par

exemple E. Huntington (1) qui opposait le dynamisme de l'activité de l'homme dans les pays à temps cyclonique et à variations rapides de l'atmosphère et la passivité dominante dans les pays à temps anticyclonique, mais qui se rattache au même groupe d'interprétations de l'évolution humaine. Pourtant l'Islam a recouvert toute une partie de la zone méditerranéenne, foyer traditionnel du dynamisme de la pensée et de l'efficacité de l'action, et où l'influence de l'été tropical est largement compensée par l'agitation de l'hiver. Et la frontière méditerranéenne actuelle de l'Islam est précisément celle où ses limites coïncident le moins avec les dilections profondes des populations mais précisément avec de simples événements historiques.

Faut-il donc admettre que l'Islam éprouve une incapacité foncière à recouvrir des civilisations rurales denses, qu'il est tellement étranger au mécanisme de la pensée paysanne, que son attitude à l'égard de la vie agraire est si catégoriquement hostile qu'il ne saurait s'accommoder de l'exploitation intensive du sol ? En fait cette vue paraît largement excessive. Les exceptions de l'Asie du Sud-Est prouvent que, bien qu'il y reste assez superficiel, il n'est pas incompatible avec de véritables fourmilières humaines d'une parfaite stabilité. Dans la zone aride et semi-aride elle-même l'Islam est la religion de millions de paysans, fellahs du delta du Nil ou des oasis sahariennes et arboriculteurs de montagnes méditerranéennes, aussi enracinés dans le sol qu'il est possible de l'être. Une explication

(1) *Civilization and climate*, New Haven, 1924.

purement psychologique est singulièrement déficiente.

Le rapport est pourtant évident mais le mécanisme est plus complexe. Si l'Islam n'est pas incompatible avec la vie paysanne, il est en tout cas infiniment facile d'accès pour les nomades, séduits par la simplicité de ce théisme et par le primat de la foi. Il est significatif que nulle part (sauf tout à fait exceptionnellement en Jordanie) il n'a pu subsister de nomades chrétiens, alors que le christianisme paysan a parfois découragé toutes les oppressions. Répandu précocement chez les nomades d'Arabie, l'Islam a trouvé chez tous les pasteurs de la zone érémiennne un terrain particulièrement favorable. Bien que pratiquants médiocres ils se sont fait ses propagateurs zélés. Les frontières de l'Islam apparaissent coïncider largement avec celles du nomadisme pastoral, ou tout au moins des régions qu'ont pu influencer politiquement les nomades. On conçoit aisément que ces limites, pour autant qu'elles aient pu déborder la zone aride ou semi-aride sous l'effet de triomphes passagers, n'aient pas pu mordre sérieusement de façon durable sur des pays totalement voués par la nature à la vie sédentaire, très au delà de la limite naturelle du nomadisme. Le contraste entre le rivage islamique et le rivage chrétien de la Méditerranée exprime simplement cette opposition entre une rive complètement soumise à la proche influence de nomades trouvant une base de départ dans les déserts voisins et une rive, soudée à des pays de solide civilisation paysanne, et où les invasions ne parvenaient qu'à bout de course. L'Islamisation de l'Anatolie (pourtant tout entière dans le domaine de la culture pluviale, mais

largement substeppique en son centre et recouverte par d'importantes vagues nomades) et celle du Maghreb ont été les succès « terminaux » de l'Islam. Il n'a jamais été vraiment chez lui dans la péninsule balkanique. Dans les savanes intertropicales, son expansion a été principalement liée à celle des pasteurs venus du nord, avant que les commerçants prennent leur relais.

Un autre élément de succès est à chercher dans les conditions mêmes de la vie rurale, dans ces zones arides et semi-arides. La campagne y est par excellence une oasis, dépendante d'un noyau urbain proche et plus ou moins séparée des autres foyers d'activité rurale par un *no man's land* parcouru par des nomades. L'action de la ville sur la campagne s'y exerce avec plus de persistance et d'efficacité que dans la zone tempérée, la subordination des champs à la cité y est plus totale, l'atmosphère psychologique citadine y pénètre largement une ceinture agraire qui n'est souvent guère plus, malgré sa densité, qu'une banlieue horticole et maraîchère. C'est évidemment dans cette zone de peuplement nucléaire que l'Islam, religion urbaine au premier titre, trouvait les conditions les plus favorables à ses progrès dans les sociétés rurales.

Enfin cette zone aride est caractérisée par des relations commerciales solidement organisées, dans les cadres fixes du commerce caravanier. L'emprise de l'Islam sur les classes commerçantes explique sa vaste diffusion tout au long de ces fleuves de choses et d'idées qui ont toujours canalisé ses progrès et où l'action culturelle peut être particulièrement intense. En dehors de la zone aride, ses succès d'Asie

du Sud-Est ne s'expliquent de même que par une intervention particulièrement prolongée et profonde de ces apôtres commerçants. C'est l'isolement maritime de l'Extrême-Orient sino-japonais qui l'a protégé autant que l'imperméabilité du milieu rural.

Ainsi les relations de cause à effet entre milieu naturel et domaine de l'Islam apparaissent indiscutables. Mais le jeu des facteurs physiques est nuancé et leur action indirecte. C'est parce que les modes d'expansion de la religion musulmane y pouvaient agir largement que la zone aride a été si facilement conquise. C'est parce que les sociétés rurales denses et cohérentes de l'Europe ou de l'Asie des Moussons opposaient aux nomades une résistance farouche que l'Islam n'a pu les assujettir, bien plus que par suite de l'antipathie foncière de l'Islam pour la terre, antipathie indiscutable mais dont les effets ne sauraient être si décisifs.

CONCLUSION

Religion de citadins et de commerçants propagée par des nomades, pleine de mépris pour la terre et son travail, fortement détachée du sol et peu propice à la constitution des organismes nationaux comme des combinaisons régionales, l'Islam est l'expression, dans son attitude à l'égard de la vie matérielle, du milieu géographique et social des cités caravanières où il a pris naissance. Inversement il a réagi fortement sur les paysages qu'il a modelés, sur les genres de vie qu'il recouvre. Par un paradoxe apparent cette religion « urbaine », a par suite de son organisation foncièrement théocratique, entravé l'harmonieux développement des cités, tandis que la vie paysanne y est toujours restée terne, brimée, sans initiative, et que la longue prépondérance de groupes nomades y mettait obstacle au tissage de ces interconnexions locales qui forment la trame complexe des unités régionales et la base de tout essai d'exploitation rationnelle des différents milieux. Son domaine géographique, si l'on excepte les appendices pérégrins de l'Asie du Sud-Est, apparaît singulièrement conforme à ses exigences, dans une zone biogéographique où la richesse vient non de la campagne, du plat pays, mais de la ville ou du noyau d'oasis qui l'entoure, dans une situation où a pu longtemps s'affirmer sa vocation d'intermédiaire,

du Sud-Est ne s'expliquent de même que par une intervention particulièrement prolongée et profonde de ces apôtres commerçants. C'est l'isolement maritime de l'Extrême-Orient sino-japonais qui l'a protégé autant que l'imperméabilité du milieu rural.

Ainsi les relations de cause à effet entre milieu naturel et domaine de l'Islam apparaissent indiscutables. Mais le jeu des facteurs physiques est nuancé et leur action indirecte. C'est parce que les modes d'expansion de la religion musulmane y pouvaient agir largement que la zone aride a été si facilement conquise. C'est parce que les sociétés rurales denses et cohérentes de l'Europe ou de l'Asie des Moussons opposaient aux nomades une résistance farouche que l'Islam n'a pu les assujettir, bien plus que par suite de l'antipathie foncière de l'Islam pour la terre, antipathie indiscutable mais dont les effets ne sauraient être si décisifs.

CONCLUSION

Religion de citadins et de commerçants propagée par des nomades, pleine de mépris pour la terre et son travail, fortement détachée du sol et peu propice à la constitution des organismes nationaux comme des combinaisons régionales, l'Islam est l'expression, dans son attitude à l'égard de la vie matérielle, du milieu géographique et social des cités caravanières où il a pris naissance. Inversement il a réagi fortement sur les paysages qu'il a modelés, sur les genres de vie qu'il recouvre. Par un paradoxe apparent cette religion « urbaine », a par suite de son organisation foncièrement théocratique, entravé l'harmonieux développement des cités, tandis que la vie paysanne y est toujours restée terne, brimée, sans initiative, et que la longue prépondérance de groupes nomades y mettait obstacle au tissage de ces interconnexions locales qui forment la trame complexe des unités régionales et la base de tout essai d'exploitation rationnelle des différents milieux. Son domaine géographique, si l'on excepte les appendices pérégrins de l'Asie du Sud-Est, apparaît singulièrement conforme à ses exigences, dans une zone biogéographique où la richesse vient non de la campagne, du plat pays, mais de la ville ou du noyau d'oasis qui l'entoure, dans une situation où a pu longtemps s'affirmer sa vocation d'intermédiaire,

du Sud-Est ne s'expliquent de même que par une intervention particulièrement prolongée et profonde de ces apôtres commerçants. C'est l'isolement maritime de l'Extrême-Orient sino-japonais qui l'a protégé autant que l'imperméabilité du milieu rural.

Ainsi les relations de cause à effet entre milieu naturel et domaine de l'Islam apparaissent indiscutables. Mais le jeu des facteurs physiques est nuancé et leur action indirecte. C'est parce que les modes d'expansion de la religion musulmane y pouvaient agir largement que la zone aride a été si facilement conquise. C'est parce que les sociétés rurales denses et cohérentes de l'Europe ou de l'Asie des Moussons opposaient aux nomades une résistance farouche que l'Islam n'a pu les assujettir, bien plus que par suite de l'antipathie foncière de l'Islam pour la terre, antipathie indiscutable mais dont les effets ne sauraient être si décisifs.

CONCLUSION

Religion de citadins et de commerçants propagée par des nomades, pleine de mépris pour la terre et son travail, fortement détachée du sol et peu propice à la constitution des organismes nationaux comme des combinaisons régionales, l'Islam est l'expression, dans son attitude à l'égard de la vie matérielle, du milieu géographique et social des cités caravanières où il a pris naissance. Inversement il a réagi fortement sur les paysages qu'il a modelés, sur les genres de vie qu'il recouvre. Par un paradoxe apparent cette religion « urbaine », a par suite de son organisation foncièrement théocratique, entravé l'harmonieux développement des cités, tandis que la vie paysanne y est toujours restée terne, brimée, sans initiative, et que la longue prépondérance de groupes nomades y mettait obstacle au tissage de ces interconnexions locales qui forment la trame complexe des unités régionales et la base de tout essai d'exploitation rationnelle des différents milieux. Son domaine géographique, si l'on excepte les appendices pérégrins de l'Asie du Sud-Est, apparaît singulièrement conforme à ses exigences, dans une zone biogéographique où la richesse vient non de la campagne, du plat pays, mais de la ville ou du noyau d'oasis qui l'entoure, dans une situation où a pu longtemps s'affirmer sa vocation d'intermédiaire,

de « zwischencontinent ». Ses limites, sauf accident de conquête ou raid de nomades, n'ont jamais pu *déborder sérieusement* dans la masse continentale le cadre de la zone aride ou semi-aride, au delà de la région méditerranéenne ou de la savane tropicale.

Peut-être faut-il chercher dans cette intime prélection certaines des causes de la sclérose islamique. S'il est vrai que les grandes réussites historiques n'ont pu se fonder que sur de solides civilisations terriennes, l'Islam n'était guère destiné qu'à des constructions éphémères. Le caractère nucléaire des peuplements de cette zone a d'autre part, fortement contrarié toute tentative de renouveau depuis l'époque où les grandes relations intercontinentales ont délaissé les routes de l'Islam pour les routes océaniques et où les cités éparses dans les déserts ou les steppes n'ont pu trouver dans leur environnement immédiat les bases de leur prospérité. Comme l'a bien souligné J. Célerier, le morcellement en cellules isolées est contradictoire avec le besoin fondamental d'unité du monde islamique. La notion géographique de zone va à l'encontre d'une construction politique unitaire. L'espace zonal a favorisé l'expansion indéfinie dans le même sens, les grandes chevauchées à peine compliquées de poussées vers le nord, les impérialismes conquérants, prompts et instables, au détriment de lentes maturations nationales liées au développement d'économies complémentaires. Émanation d'un milieu et d'une mentalité bien définies, l'Islam y a trouvé en germe ses rapides *triomphes* mais aussi ses insuffisances, ses *servitudes, ses bornes*.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Cet ouvrage, par sa nature même, est tributaire, souvent pour des détails infimes, d'une foule d'ouvrages généraux sur l'Islam, de sources de renseignements d'ensemble (telle l'*Encyclopédie de l'Islam*, pourtant peu prolixe en la matière), de récits de voyage, de notes et de chroniques éparses dans de nombreux périodiques, qu'il est hors de question de citer ici. On se bornera donc ci-dessous aux études intéressant plus spécialement notre sujet ou envisageant les problèmes islamiques dans un cadre géographique déterminé. Telle qu'elle est, je pense que cette liste assez longue pourra rendre service à des islamisants comme à des géographes en les mettant respectivement en contact avec des travaux d'origine différente. Pour cette même raison j'ai commenté quelque peu cette bibliographie.

ABRÉVIATIONS. — A. G. : *Annales de géographie* ; A. I. E. O. : *Annales de l'Institut d'Etudes orientales* publiées par la Faculté des Lettres d'Alger ; Al. A. : *Al Andalus. Revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada* ; B. A. G. F. : *Bulletin de l'Association de Géographes français* ; B. E. O. : *Bulletin d'Etudes orientales* publié par l'Institut français de Damas ; D. E. O. : *Documents...*, *ibid.* ; Hesp. : *Hesperis* ; I. H. E. M. : *Publications de l'Institut des Hautes Etudes marocaines* ; M. W. : *The Moslem World* ; R. E. I. : *Revue des Etudes islamiques* ; R. M. M. : *Revue du monde musulman* ; S. I. : *Studia islamica*.

ASPECTS D'ENSEMBLE

CÉLERIER (J.), Islam et géographie, *Hesp.*, 1952, 3-4, pp. 331-371 (inégal, mais intéressant). FLEURE, The geographical distribution of the major religions,

de « zwischencontinent ». Ses limites, sauf accident de conquête ou raid de nomades, n'ont jamais pu déborder sérieusement dans la masse continentale le cadre de la zone aride ou semi-aride, au delà de la région méditerranéenne ou de la savane tropicale.

Peut-être faut-il chercher dans cette intime prédilection certaines des causes de la sclérose islamique. S'il est vrai que les grandes réussites historiques n'ont pu se fonder que sur de solides civilisations terriennes, l'Islam n'était guère destiné qu'à des constructions éphémères. Le caractère nucléaire des peuplements de cette zone a d'autre part, fortement contrarié toute tentative de renouveau depuis l'époque où les grandes relations intercontinentales ont délaissé les routes de l'Islam pour les routes océaniques et où les cités éparses dans les déserts ou les steppes n'ont pu trouver dans leur environnement immédiat les bases de leur prospérité. Comme l'a bien souligné J. Célerier, le morcellement en cellules isolées est contradictoire avec le besoin fondamental d'unité du monde islamique. La notion géographique de zone va à l'encontre d'une construction politique unitaire. L'espace zonal a favorisé l'expansion indéfinie dans le même sens, les grandes chevauchées à peine compliquées de poussées vers le nord, les impérialismes conquérants, prompts et instables, au détriment de lentes maturations nationales liées au développement d'économies complémentaires. Émanation d'un milieu et d'une mentalité bien définies, l'Islam y a trouvé en germe ses rapides triomphes mais aussi ses insuffisances, ses servitudes, ses bornes.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Cet ouvrage, par sa nature même, est tributaire, souvent pour des détails infimes, d'une foule d'ouvrages généraux sur l'Islam, de sources de renseignements d'ensemble (telle l'*Encyclopédie de l'Islam*, pourtant peu prolixe en la matière), de récits de voyage, de notes et de chroniques éparses dans de nombreux périodiques, qu'il est hors de question de citer ici. On se bornera donc ci-dessous aux études intéressant plus spécialement notre sujet ou envisageant les problèmes islamiques dans un cadre géographique déterminé. Telle qu'elle est, je pense que cette liste assez longue pourra rendre service à des islamisants comme à des géographes en les mettant respectivement en contact avec des travaux d'origine différente. Pour cette même raison j'ai commenté quelque peu cette bibliographie.

ABRÉVIATIONS. — A. G. : *Annales de géographie* ; A. I. E. O. : *Annales de l'Institut d'Etudes orientales* publiées par la Faculté des Lettres d'Alger ; Al. A. : *Al Andalus. Revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada* ; B. A. G. F. : *Bulletin de l'Association de Géographes français* ; B. E. O. : *Bulletin d'Etudes orientales* publié par l'Institut français de Damas ; D. E. O. : *Documents...*, *ibid.* ; Hesp. : *Hesperis* ; I. H. E. M. : *Publications de l'Institut des Hautes Etudes marocaines* ; M. W. : *The Moslem World* ; R. E. I. : *Revue des Etudes islamiques* ; R. M. M. : *Revue du monde musulman* ; S. I. : *Studia islamica*.

ASPECTS D'ENSEMBLE

CÉLERIER (J.), Islam et géographie, *Hesp.*, 1952, 3-4, pp. 331-371 (inégal, mais intéressant). FLEURE, The geographical distribution of the major religions,

Bull. Soc. Roy. de Géog. d'Egypte, t. XXIV, nov. 1951, pp. 1-18 (très court sur l'Islam mais quelques idées capitales). GAUTIER (E.-F.), *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, 1931 (brillant mais parfois dangereux). GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les institutions musulmanes*, 3^e éd., Paris, 1946, chap. XII : « La vie économique », pp. 181-196. Géopolitique de l'Islam dans BOWMAN (I.), *The Mohammedan world*, New York, 1924.

RÉPARTITION GÉNÉRALE DES MUSULMANS

La carte d'ensemble la plus récente est celle éditée par le Centre des Hautes Etudes d'Administration musulmane : *Les Musulmans dans le monde*, Paris, 1952, Editions de la Présidence du Conseil, avec notice de 42 p. (*La documentation française*, n° 1642, 9 oct. 1952.) Remarquable réussite typographique en 7 couleurs, mais parfois insuffisante (admet sans discussion la « taqiyya » (hypocrisie) des chiites dans de nombreux cas, ce qui aboutit à les éliminer d'Anatolie et des Balkans). Ne dispense pas de recourir aux *Annuaire du monde musulman*, édités par L. MASSIGNON (le dernier, 4^e éd., Paris, 1955, avec précieuses mises au point bibliographiques), ainsi qu'aux cartes détaillées par régions publiées dans la *R. M. M.* de 1923, t. LV, sous le titre « Le domaine de l'Islam ». Voir encore LE CHATELIER (A.), *Politique musulmane*, *R. M. M.*, t. XII, 1910, I : Le monde musulman, pp. 5-48 (cartes).

L'ISLAM ET LA CITÉ

C'est de loin l'aspect qui a le plus retenu l'attention, tant des géographes que des historiens et orientalistes. Bibliographie déjà abondante et qui compte des œuvres maîtresses.

GÉNÉRALITÉS. — MARÇAIS (W.), *L'islamisme et la vie urbaine*. *C. R. Ac. Insc.*, Paris, 1928, pp. 86-100. MARÇAIS (G.), *L'urbanisme musulman*, *V^e Congrès de la Fédération des Soc. savantes d'Af. du N.*,

Alger, 1940, pp. 13-34. — La conception des villes dans l'Islam, *Revue d'Alger*, II, 1945, pp. 517-533. BRUNSCHVIG (R.), Urbanisme médiéval et droit musulman, *R. E. I.*, 1947, pp. 127-155. PAUTY (Ed.), Villes spontanées et villes créées en Islam, *A. I. E. O.*, IX, 1951, pp. 52-75. GRUNEBaum (G. E. VON), The Moslim town and the hellenistic town, *Scientia*, 1955, pp. 364-70.

ETUDES DE CARACTÈRE RÉGIONAL ET PRINCIPALES MONOGRAPHIES. — Sur les villes hispano-musulmanes, nombreuses études de TORRES-BALBAS (L.). On citera : Les villes musulmanes d'Espagne et leur urbanisation, *A. I. E. O.*, VI, 1942-47, pp. 5-30. — Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispano-musulmanes, *Al. A.*, XII, 1947, pp. 437-441. — Estructura de las ciudades h. m. : la medina, los arrabales y los barrios, *Al. A.*, XVIII, 1953, pp. 149-177. — Extension y demografía de las ciudades h. m. *S. I.*, III, 1955, pp. 35-60. Sur les pays arabes : PASSARGE (S.), *Stadlandschaften im Arabischen Orient*, in *Stadlandschaften der Erde*, Hambourg, 1930. DESPOIS (J.), *L'Afrique du Nord*, Paris, 1949, pp. 346 ss. — Kairouan, A. G., 1930, pp. 159-177. MARÇAIS (G.), Note sur les Ribats en Berbérie, *Mélanges Basset*, Paris, 1925, t. II, pp. 395-431. LESPES (R.), *Alger*, Paris, 1930. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*, Paris, 1924. MASSIGNON (L.), Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc, *R. M. M.*, LVIII, 1924, 2^e section. CAILLE (J.), *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français*, *I. H. Et. M.*, XLIV, 3 vol., Paris, 1949. LE TOURNEAU (R.), *Fès avant le protectorat*, *I. H. Et. M.*, XLV, Casablanca, 1949. — L'évolution des villes musulmanes d'Af. du N. au contact de l'Occident, *A. I. E. O.*, XII, 1954, pp. 199-222. CLERGET (M.), De quelques caractères communs et distinctifs des villes arabes dans l'Orient médiéval, *Cong. int. de Géog.*, Paris, 1931, t. III, pp. 438-444. — *Le Caire, étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, 2 vol., Le Caire, 1934. BOUCHEMAN (A. DE), Une petite cité caravanière, Soukhne, *D. E. O.*, 1939, pp. 16-85. WEULERSSE (J.),



Antioche, essai de géographie urbaine, *B. E. O.*, 1934, pp. 27-79. — Antioche, un type de cité islam. *Cong. int. de Géog.*, Varsovie, 1937, III, p. 255-262. — La primauté des cités dans l'économie orientale. *Cong. int. de Géog.*, Amsterdam, 1938, t. II, pt. 3 A, pp. 233-239. — Damas, étude de développement urbain, *B. A. G. F.*, 1936, pp. 5-9. SAUGET (J.), *Alep*, Paris, 1941. GAUTIER (E.-F.), *Les villes saintes de l'Arabie*, A. G., 1918, pp. 115-131. Voir également sur Djeddah RATHJENS (C.) et REISSMANN (H. VON), *Landschaftskundliche Beobachtungen im südlichen Hedjaz : 4. Die Stadt Djeddah*, *Geographische Zeitschrift*, 1947. Sur les villes turques : BUSCHMANTNER (R.), *Zur Kenntnis der Osmanischen Stadt*, *Geographische Zeitschrift*, 1932, pp. 1-13. BARTSCH (G.), *Stadtgeographische Probleme in Anatolien*, *Deutscher Geographentag*, Frankfurt, 1951, Remagen, 1952, pp. 129-132. — Das Geiebt des Erziyes dagi und die Stadt Kayseri in Mittel Anatolien, *Jahrbuch d. Geog. Gesellschaft*, Hannover, 1934-35. — Ankara im Wandel der Zeiten und Kulturen, *Petermanns Mitteilungen*, 1954, pp. 256-266. ERGIN (O.), *Istanbulda imar ve inşaat harekelleri (Evolution de la construction et de l'habitat à Istanbul)*, Istanbul, 1938. WILHELMY (H.), *Bulgarien II. Sofia : Wandlungen einer Grosstadt im östlichen Orient und Occident*, *Schriften d. Geog. Instituts der Universität Kiel*, Band V, Heft 3, Kiel, 1936. Sur les villes persanes : STRATIL-SAUER (G.), *Moschee, Synagoge, Tempel*, Leipzig, 1937. — Birdjand, eine ostpersische Stadt, *Mitteilungen d. Geog. Gesellschaft Wien*, Bd. 92, 1950, pp. 106-122. Sur les villes musulmanes de l'Inde voir la monographie de Qadiyan, ville sainte des Ahmadiyahs, dans SPATE, *India and Pakistan*, London, 1954, pp. 189-192, et des éléments de comparaison entre les villes musulmanes et indhouistes des plaines du Gange dans un article du même : Five cities of the Ganges Plain, *Geographical review*, 1950, pp. 260-278. Sur la transformation des villes du Turkestan, voir BRAFFT (H.), *A travers le Turkestan russe*, Paris, 1902, chap. I : « Nouvelles villes russes » et II « Vieilles villes indigènes ».



L'ISLAM ET LA MAISON URBAINE. — Outre les monographies des diverses cités, qui contiennent souvent des paragraphes consacrés aux demeures privées, citons : MARÇAIS (G.), *Manuel d'art musulman. Architecture (Islam occidental)*, 2 vol., Paris, 1926, II, pp. 556 ss., 717 ss., 802 ss.). — Salle, *antisalle*. — Recherches sur l'évolution d'un thème de l'architecture domestique en pays d'Islam, *A. I. E. O.*, X, 1952, pp. 274-301. GALLOTTI, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, 2 vol., Paris, 1926. GABRIEL (A.), *Les villes d'Al Fousiat et les origines de la maison arabe en Egypte*, Paris, 1921. HULST (D') et PHÈNE SPIERS, *The arab houses of Egypt. Transactions of the Inst. of British Architect.*, VI, Londres, 1880. LUTY (E.), *Palais et maisons d'époque musulmane au Maroc*, Le Caire, 1933. CLERGET (M.), *L'habitation musulmane au Caire*, A. G., 1931, pp. 527-541. THOUNEN (R.), *La maison syrienne*, *D. E. O.*, II, Paris, 1932. LUTHER, *Das Wohnhaus in Bagdad und anderen Städten des Irak*, Berlin, 1910. KÖMÜRÇÜOĞLU (E.), *Ankara evleri (Les maisons d'Ankara)*, Istanbul, 1950.

L'ISLAM ET L'EXPLOITATION DU SOL

L'ATTITUDE DE L'ISLAM A L'ÉGARD DE LA TERRE est bien caractérisée par J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, 1946, pp. 66 ss. Un thème capital pour les conceptions agraires de l'Islam est celui de EL-BOUKHARI, *Livres de l'ensemencement et de la mousâqât*, trad. PELTIER, Alger, 1949 (avec précieux commentaires du traducteur). Pour les interminables discussions sur la légitimité des contrats de métayage on pourra voir par exemple ABOU YOUSUF YAKOUB, *Le livre de l'impôt foncier*, trad. FANFAN, Paris, 1921. Les tentatives des théologiens modernes pour exposer les encouragements de l'Islam à l'agriculture restent bien ternes. Voir par exemple AHMUD AHMAD, *Economics of Islam*, Lahore, 1947, pp. 160 ss.

En ce qui concerne LE PROBLÈME FONCIER en pays musulman, la bibliographie est considérable. Une bonne

Antioche, essai de géographie urbaine, *B. E. O.*, IV, 1934, pp. 27-79. — Antioche, un type de cité d'Islam. *Cong. int. de Géog.*, Varsovie, 1937, III, pp. 255-262. — La primauté des cités dans l'économie syrienne. *Cong. int. de Géog.*, Amsterdam, 1938, t. II, sect. 3 A, pp. 233-239. — Damas, étude de développement urbain, *B. A. G. F.*, 1936, pp. 5-9. SAUVAGET (J.), *Alep*, Paris, 1941. GAUTIER (E.-F.), Les villes saintes de l'Arabie, *A. G.*, 1918, pp. 115-131. (Voir également sur Djeddah RATHJENS (C.) et WISSMANN (H. VON), *Landschaftskundliche Beobachtungen im südlichen Hedjaz* : 4. Die Stadt Djeddah, *Erdkunde*, 1947.) Sur les villes turques : BUSCH-ZANTNER (R.), *Zur Kenntnis der Osmanischen Stadt*, *Geographische Zeitschrift*, 1932, pp. 1-13. BARTSCH (G.), *Stadtgeographische Probleme in Anatolien*, *Deutschen Geographentag*, Frankfurt, 1951, Remagen, 1952, pp. 129-132. — Das Geiebt des Erciyes dagi und die Stadt Kayseri in Mittel Anatolien, *Jahrbuch d. Geog. Gesellschaft*, Hannover, 1934-35. — Ankara im Wandel der Zeiten und Kulturen, *Petermanns Mitteilungen*, 1954, pp. 256-266. ERGIN (O.), *Istanbulda imar ve iskan harekelleri (Evolution de la construction et de l'habitat à Istanbul)*, Istanbul, 1938. WILHELMY (H.), HochBulgarien II. Sofia : Wandlungen einer Grosstadt zwischen Orient und Occident, *Schriften d. Geog. Instituts der Universitat Kiel*, Band V, Heft 3, Kiel, 1936. Sur les villes persanes : STRATIL-SAUER (G.), *Mesched*, Leipzig, 1937. — Birdjand, eine ostpersische Stadt. *Mitteilungen d. Geog. Gesellschaft Wien*, Bd. 92, 1950, pp. 106-122. Sur les villes musulmanes de l'Inde voir la monographie de Qadiyan, ville sainte des Ahmadiyahs, dans SPATE, *India and Pakistan*, London, 1954, pp. 189-192, et des éléments de comparaison entre villes musulmanes et indhouistes des plaines du Gange dans un article du même : Five cities of the Gange-tic Plain, *Geographical review*, 1950, pp. 260-278. Sur la transformation des villes du Turkestan, voir KRAFFT (H.), *A travers le Turkestan russe*, Paris, 1902, chap. I : « Nouvelles villes russes » et II « Vieilles villes indigènes ».

L'ISLAM ET LA MAISON URBAINE. — Outre les monographies des diverses cités, qui contiennent souvent des paragraphes consacrés aux demeures privées, on citera : MARÇAIS (G.), *Manuel d'art musulman. L'architecture (Islam occidental)*, 2 vol., Paris, 1926, (t. II, pp. 556 ss., 717 ss., 802 ss.). — Salle, *antisalle. Recherches sur l'évolution d'un thème de l'architecture domestique en pays d'Islam*, A. I. E. O., X, 1952, pp. 274-301. GALLOTTI, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, 2 vol., Paris, 1926. GABRIEL (A.), *Les fouilles d'Al Foustat et les origines de la maison arabe en Egypte*, Paris, 1921. HULST (D.) et PHÈNE SPIERS, *The arab houses of Egypt. Transactions of the Roy. Inst. of British Architect.*, VI, Londres, 1880. PAUTY (E.), *Palais et maisons d'époque musulmane au Caire*, Le Caire, 1933. CLERGET (M.), *L'habitation indigène au Caire*, A. G., 1931, pp. 527-541. THOUMIN (R.), *La maison syrienne*, D. E. O., II, Paris, 1932. REUTHER, *Das Wohnhaus in Bagdad und anderen Staedten des Irak*, Berlin, 1910. KÖMÜRÇÜOĞLU (E.), *Ankara evleri (Les maisons d'Ankara)*, Istanbul, 1950.

L'ISLAM ET L'EXPLOITATION DU SOL

L'ATTITUDE DE L'ISLAM A L'ÉGARD DE LA TERRE est bien caractérisée par J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, 1946, pp. 66 ss. Un texte capital pour les conceptions agraires de l'Islam est celui de EL-BOUKHARI, *Livres de l'ensemencement et de la mousqât*, trad. PELTIER, Alger, 1949 (avec précieux commentaires du traducteur). Pour les interminables discussions sur la légitimité des contrats de métayage on pourra voir par exemple ABOU YOUSOUF YAKOUB, *Le livre de l'impôt foncier*, trad. FAGNAN, Paris, 1921. Les tentatives des théologiens modernes pour exposer les encouragements de l'Islam à l'agriculture restent bien ternes. Voir par exemple MAHMUD AHMAD, *Economics of Islam*, Lahore, 1947, pp. 160 ss.

En ce qui concerne LE PROBLÈME FONCIER en pays musulman, la bibliographie est considérable. Une bonne

liste récente des sources et études générales sur le régime foncier islamique pourra être cherchée dans LAMBTON (A. K. S.), *Landlord and peasant in Persia*, Oxford, 1953. Pour une rapide initiation on se reportera encore aux études classiques de BELIN, Etudes sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie, *Journal asiatique*, 1861-62, et même de WORMS, Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, *Journal asiatique*, 1842-44. Pour le caractère pré-islamique de la tendance à l'étatisation du sol chez les Turcs voir TURAN (O.), Türkiye selcuklularında toprak hukuku (Le droit foncier chez les Seldjoukides de Turquie), *Belleten*, 1948, n° 47, pp. 549-574 (et *R. E. I.*, 1948). Discussion du même problème dans CAHEN (Cl.), Le régime de la terre et l'occupation turque en Anatolie, *Cahiers d'Histoire mondiale*, II, 3, 1955, pp. 566-580. Pour l'influence du droit musulman sur les pays balkaniques, voir BARKAN (O. L.), Aperçu sur l'histoire des problèmes agraires des pays balkaniques, *Rev. Fac. Sc. Econ. de l'Univ. d'Istanbul*, 1945-46, nos 1-4, pp. 120-172. Excellente étude d'un exemple régional dans DESPOIS (J.), *La Tunisie orientale, Sahel et basse steppe*, Paris, 1940, IV^e Partie, chap. I : « Le problème foncier », pp. 321-349. Enfin les conséquences du régime foncier islamique n'ont, à notre connaissance, pas été plus brillamment exposées que dans une thèse de l'Université de Berne : GURLAND (A.), *Grundzüge des muhammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik*, Dorpat, 1907.

L'ISLAM ET LES INTERDITS. — Sur la vigne : ISNARD (H.), *La vigne en Algérie* (liv. II, chap. II : « La viticulture dans l'Algérie musulmane »), pp. 261-273, Gap, 1947. LEFEBVRE (Th.), La vigne en Turquie, *A. G.*, 1930, pp. 186-190. Sur les difficultés de la viticulture chypriote sous le régime musulman, cf. BAKER, *Cyprus as I saw it in 1879*, London, 1879, chap. X : « The wine district of Limasol », pp. 267-292. Sur la consommation de l'alcool dans un pays musulman, TUMERTEKIN (E.), Türkiye'de içki istihlakının coğrafi dağılışı (The geographical distribution of the

consumption of alcoholic beverages in Turkey), *Rev. of the geog. inst. of the univ. of Istanbul*, t. I, n° 2, 1951, pp. 70-81, avec résumé anglais.

Sur l'Islam et le porc, aucune étude d'ensemble, cf. MARTY (P.), Les Nimadi, Maures sauvages et chasseurs, *Hesp.*, 1930, pp. 119-124. Sur la cynophilie dans l'Islam, longue note critique et bibliographique de CANARD (M.), L'autobiographie d'un chambellan..., Note infrapaginale, pp. 298-99, *Hesp.*, 1952.

LES APPORTS DE L'ISLAM A L'EXPLOITATION DU SOL. — Sur l'olivier, CLERMONT-GANNEAU, La lampe et l'olivier dans le Coran, *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1920, pp. 213-259. Sur l'Islam et la vie rurale et pastorale en Afrique Noire, nombreuses remarques éparses dans l'œuvre de P. MARTY (voir plus loin). Sur l'apport de l'Islam aux techniques d'irrigation mise au point de TORRES-BALBAS (L.), Las norias fluviales en España, *Al. A.*, V, 1940, pp. 195-208. Sur l'origine pré-islamique des coutumiers d'irrigation du Proche-Orient, cf. TRESSE (R.), L'irrigation dans la Ghouta de Damas, *R. E. I.*, 1929, pp. 459-573.

Enfin quantité de données concernant la matière du chapitre I, B, sont à chercher dans les études régionales énumérées plus loin.

PÈLERINAGES ISLAMIQUES

Pèlerinage de La Mecque : TRESSE (R.), *Le pèlerinage syrien aux villes saintes de l'Islam*, Paris, 1937. DUGUET, *Le pèlerinage de La Mecque*, Paris, 1932. RATHJENS, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg, 1948. STANTON et PICKENS, *The Mecca pilgrimage*, M. W., 1934, pp. 229-235.

Sur la complexité de la répartition géographique des pèlerinages dans l'Islam on pourra se faire une idée dans DERMENGHEM (E.), *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954 (bibliographie, p. 180). CANAAN (T.), *Mohammedan saints and sanctuaries in Palestine*, London, 1925. HASLUCK (F. W.), *Chris-*

lianity and Islam under the sultans, 2 vol., Oxford, 1929, t. I, Part. I (pour le substrat pré-islamique dans les pèlerinages musulmans).

GENRES DE VIE RELIGIEUX EN PAYS D'ISLAM

Il y a fort peu à tirer de la littérature sur les confréries, dont la base n'est généralement pas géographique. Cf. à ce sujet, MICHAUX-BELLAIRE, *Essai sur l'histoire des confréries marocaines*, *Hesp.*, 1921, pp. 141-159. DERMENGHEM, *op. cit.* Pour les exceptions, BARKAN (O. L.), *Les derviches colonisateurs turcs de l'époque de la conquête et la zawiye*, *Vakıflar dergisi (Revue des wakfs)*, t. II, Ankara, 1942, pp. 279-386. HERBER (J.), *Les Hamadcha et les Dghoughiyyin*, *Hesp.*, 1923, pp. 217-235. Sur les tribus maraboutiques, études de Marty sur la Mauritanie citées plus loin. CHAUMEIL (J.), *Histoire d'une tribu maraboutique de l'Anti-Atlas : les Ait Abdallah ou Said*, *Hesp.*, 1952, pp. 197-212.

SÉGRÉGATIONS D'ORIGINE HÉRÉTIQUE ET MINORITAIRE

Indispensable vue générale sur le critère de l'hérésie en pays d'Islam (subversion politique et refus de l'ordre existant) dans LEWIS (B.), *Some observations on the significance of heresy in the history of Islam*, *S. I.*, I, 1953, pp. 43-63. On citera ci-dessous les principaux travaux comportant des études détaillées sur la répartition géographique et des renseignements sur le genre de vie.

Sur le Kharedjisme, voir GAUTIER (E.-F.), *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927. DESPOIS (J.), *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1935. MERCIER, *op. cit.* Sur les Zkaras, MOULIERAS, *Les Zkaras, une tribu zénète antimusulmane au Maroc*, *Bull. de la Soc. de Géog. d'Oran*, 1903-1905. Pour les Mourides, ouvrage cité plus loin de GOUILLY et MARTY (P.), *Les Mourides du Sénégal*, *R. M. M.*, t. XXV, 1913, pp. 1-164. Pour les Ghoudf, bibliographie dans DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 241.

Sur le Proche-Orient en général, WEULERSSE, *Pay-*

sans de Syrie..., pp. 71-79. Données numériques dans HOURANI (A. H.), *Minorities in the arab world*, Oxford, 1947. VAUMAS (E. DE), La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat libanais, *Rev. de Géog. alpine*, 1955, pp. 511-604 (avec carte h.-t. de la répartition des différentes confessions). WEULERSSE (J.), Problèmes d'Irak, *A. G.*, 1934, pp. 49-75, spécialement pp. 70-75 (avec carte). A compléter pour les Mandéens du bas Irak par DROWER, *The Mandeans of Irak and Iran*, Oxford, 1937. Sur les Nosairis, WEULERSSE (J.), *Le pays des Alaouites*, Tours, 1940. THOUMIN, *Le Ghab*, Grenoble, 1936. Sur les Ismaéliens, LEWIS (N. N.), The Ismailis of Syria to-day, *Journal of the Royal Central Asian Society*, t. XXXIX, 1952, pp. 69-77. BOBRINSKOI (A.), La secte des Ismaéliens dans les possessions russes et boukhariennes de l'Asie centrale, *Etnograf. Obozr. (Rev. ethnographique)*, 1902, n° 2 (en russe). Sur les Druzes BEN-ZVI (I.), The Druze community in Israel, *Israel exploration journal*, 1954, n° 2, pp. 65-76. Sur les Yezidis, GUÉRINOT (A.), Les Yezidis, *R. M. M.*, t. V, 1908, pp. 581-630. LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beyrouth, 1938 (cartes). Sur les Guèbres HOUTUM-SCHINDLER, Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebraüche, *Zeit. d. Deutsch Morgenland. Gesellschaft*, 1882, t. XXXIV, p. 54. MENANT (D.), Les Zoroastriens de Perse, *R. M. M. T.*, III, 1907, pp. 193-220 et 421-452. Sur les Alévites d'Anatolie et de Perse, MINORSKY, *Notes sur la secte des Ahl-i-Hakk*, Paris, 1922 (et *R. M. M.*), avec carte. BIRGE (J. K.), *The Bektashi order of dervishes*, London, 1937. HASLUCK (F. W.), *op. cit.*, t. II, chap. XLII : « Geographical distribution of the Bektashi. » Plus particulièrement sur les Tahtadjis, YUSUF ZIYA, Anadolu alevileri ve tahtacilari (Les Alévites et Tahtadjis d'Anatolie), *Ilahiyat fakültesi mecmuasi (Rev. de la Fac. de Théologie)*, Istanbul, 1928-29. PETERSEN (E.) et LUSCHAN (F. VON), *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyris*, Wien, 1889, chap. XIII : « Anthropologische Studien », A) Die Tachtadschy und andere überreste der alten Bevölke-

rung, pp. 198-213. YETISEN (R.), Naldöken Tahtacilari (Les Tahtadjis de Naldöken), *Türk folklor araştırmaları* (Recherches folkloriques turques), nos 17-55, 1950-54.

Bonnes remarques générales sur l'évolution du judaïsme rural dans CHAUMEIL (J.), Le mellah de Tahala au pays des Ammeln, *Hesp.*, 1953, pp. 227-240. Voir également SLOUSCH (N.), Les Juifs de Dehdou, *R. M.*, 1913, t. XXII, pp. 221-69.

ÉTUDES RÉGIONALES ET LIMITES DE L'ISLAM

Le problème des facteurs géographiques de l'expansion de l'Islam n'a été étudié qu'exceptionnellement en lui-même. On citera ci-dessous, outre les études donnant des renseignements statistiques détaillés, les principaux ouvrages étudiant les problèmes islamiques dans des cadres régionaux déterminés, et qui peuvent aider à une approche du problème, en même temps qu'ils fournissent des données sur la marque géographique de l'Islam. On a exclu tout ce qui concerne la diaspora islamique contemporaine (Islam américain, Nord-Africain en France par exemple) qui reste par son caractère contingent tout à fait en marge de notre propos.

AFRIQUE OCCIDENTALE. — Nombreuses études françaises d'ensemble sur l'islamisation de l'Afrique Noire. La plus récente est celle de GOUILLY (A.), *L'Islam dans l'A. O. F.*, Paris, 1952 (Bibliographie). Pour les données sur la répartition des musulmans on pourra se reporter à URVOY (Y.), *Petit atlas ethno-démographique du Soudan*, Paris, 1940 (carte IV). LIGHTON (C.), The numerical strenght of Islam in the Soudan, *M. W.*, 1936, pp. 253-273, avec estimation critique de la cadence des progrès. Problème des limites abordé plus spécialement dans AZAN (P.), Les limites de l'Islam africain. *L'Afrique et l'Asie*, II, Paris, 1948, pp. 16-30. COPPET (M. DE), L'Islam et la forêt, *Résonances*, 1949, n° 3, pp. 17 ss. BRÉVIE, *Islamisme contre « naturisme » au Soudan français*, Paris, 1923. DELAFOSSE (M.), L'animisme nègre et sa résistance à

l'islamisation en Afrique Occidentale, *R. M. M.*, t. XLIX, 1921, pp. 121-164 (carte). Pour les causes de la résistance mossi voir GAUTIER (E.-F.), *L'Afrique Noire occidentale*, Paris, 1943, pp. 131 ss., et URVOY, *Atlas...*, p. 14. Sur les Bambaras MONTEIL (C.), *Les Bambaras*, Paris, 1924, chap. VI : « L'Islam en pays bambara ». Les études déjà anciennes de MARTY (P.) sont une mine irremplaçable de renseignements de détail : *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*, Paris, 1915-16 ; *L'Islam au Sénégal*, 2 vol., Paris, 1917 ; *L'Islam et les tribus maures : les Brakna*, Paris, 1921 ; *L'Islam en Guinée*, Paris, 1921 ; *L'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, 1922 ; *L'Islam et les tribus du Soudan*, 4 vol., Paris, 1918-22 ; *L'Islam au Dahomey*, Paris, 1926.

AFRIQUE CENTRALE, ORIENTALE ET SUD-ORIENTALE.

— ANCIÉUX, *Le problème musulman dans l'Afrique belge*, Institut royal colonial belge, Mémoires in-8° de la Sect. des Sc. morales et polit., t. XVIII, 1949. TRIMINGHAM, *Islam in the Sudan*, Oxford, 1949. — *Islam in Ethiopia*, London, 1952. ZWEMER (S. M.), *Islam in Ethiopia and Eritrea*, M. W., t. XXVI, 1936, pp. 5-15. GUÉRINOT (A.), *L'Islam en Abyssinie*, *R. M. M.*, t. XXXIV, 1916, pp. 1-66. FERRAND (G.), *Les Musulmans à Madagascar et aux Comores*, 3 vol., Paris, 1891-1902. ZWEMER (S. M.), *Islam in Madagascar*, M. W., 1940, pp. 151-167. GASSITA, *L'Islam à l'île Maurice*, *R. M. M.*, 1912, t. XXI. KLAMROTH, *Der Islam in Deutsch OstAfrika*, Berlin, 1912. HÄGEL (F.), *Der Islam in Südafrika*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Heft I, 1952, pp. 28-36. DU PLESSIS, *Muslims in South Africa*, *Islamic Review*, mars 1952, pp. 17-19.

ASIE : Indonésie et Pacifique. — BOUSQUET, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, *R. E. I.*, 1938. ROBEQUAIN (C.), *Le monde malais*, Paris, 1946, pp. 86-90. BERG (C. C.), *The islamisation of Java*, *S. I.*, IV, 1955, pp. 111-142. DJINGUIZ (M.), *L'Islam en Australie et en Polynésie*, *R. M. M.*, t. IV, 1908, pp. 75-85.

Indochine. — CABATON (A.), *Notes sur l'Islam dans l'Indochine française*, *R. M. M.*, t. I, 1906-07,

pp. 27-47. — Les Chams musulmans dans l'Indochine française, *R. M. M.*, t. II, 1907, pp. 129-180. NER (M.), Les Musulmans de l'Indochine française, *Bull. Ecole franç. d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1941, t. XLI, fasc. 2 (carte). RONDOT (P.), Notes sur les Chams Bani du Binh Thuan, *R. E. I.*, 1949, pp. 13-47 (carte).

Inde. — Aucune bonne étude d'ensemble sur l'Islam indien. VINSON (J.), Les musulmans du Sud de l'Inde, *R. M. M.*, t. II, 1907, pp. 199-204 et t. XIII, 1911, pp. 95-108. BOUVAT (L.), Les Moplals du Sud de l'Inde, *R. M. M.*, t. XLVII, 1921, pp. 65-92. MENANT (D.), Les Khodjas du Guzarate, *R. M. M.*, t. X, 1910, pp. 214-32 et 406-24. — Les Bohoras du Guzarate, *R. M. M.*, t. X, 1910, pp. 465-493. Carte de la répartition des Musulmans (avant la partition) dans DAVIS (K.), *The population of India and Pakistan*, Princeton, 1951, p. 197.

Chine. — BROOMHALL (M.), *Islam in China*, London, 1910. Mission d'OLLONE, *Recherches sur les Musulmans chinois*, Paris, 1911. SOULIÉ (G.), Les Musulmans du Yunnan, *R. M. M.*, t. IX, 1909, pp. 209-23. CORDIER (G.), Les Musulmans du Yunnan, *R. M. M.*, t. XXIV, 1913, pp. 318-26. CONTENTO (P. A.), *Islam in Yunnan to-day*, M. W., t. XXX, 1940.

Asie centrale. — GRIEBENOW (M. G.), *Islam in Tibet*, M. W., 1936, pp. 127-29. Les conditions de l'islamisation sont le mieux dégagées dans BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, trad. fr., Paris, 1945, chap. III et IV.

U. R. S. S. — BOBROVNIKOFF (Mme), *The Moslems in Russia*, M. W., 1911 (cartes). CASTAGNE (J.), *Russie slave et Russie turque*, *R. M. M.*, t. LVI, 1923. II : *Etude géographique des éléments islamisés*, pp. 12-92.

EUROPE : Balkans. — BALAGIJA (A.), *Les Musulmans yougoslaves*, Alger, 1940. HANGI (A.), *Die Muslim's in Bosnien-Hercegovina, ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche*, Sarajevo, 1907. Sur les conditions de l'islamisation, BARKAN (O.-L.), *Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'em-*

pire ottoman, *Rev. Fac. Sc. Econ. Univ. d'Istanbul*, t. XI, 1949-50, fasc. 1-4, pp. 67-131, donne une carte indiquant la répartition géographique des populations par confession dans les pays balkaniques au début du xvi^e siècle.

Méditerranée occidentale. — On doit se borner à des ouvrages historiques généraux : LEVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, Paris, 1932, et les trois premiers tomes (seuls parus) de l'*Histoire de l'Espagne musulmane* du même auteur. AMARI (M.), *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catana, 5 vol., 1933-39. DAVIN, *Les esclaves sarrasins en Provence*, Toulon, 1943.

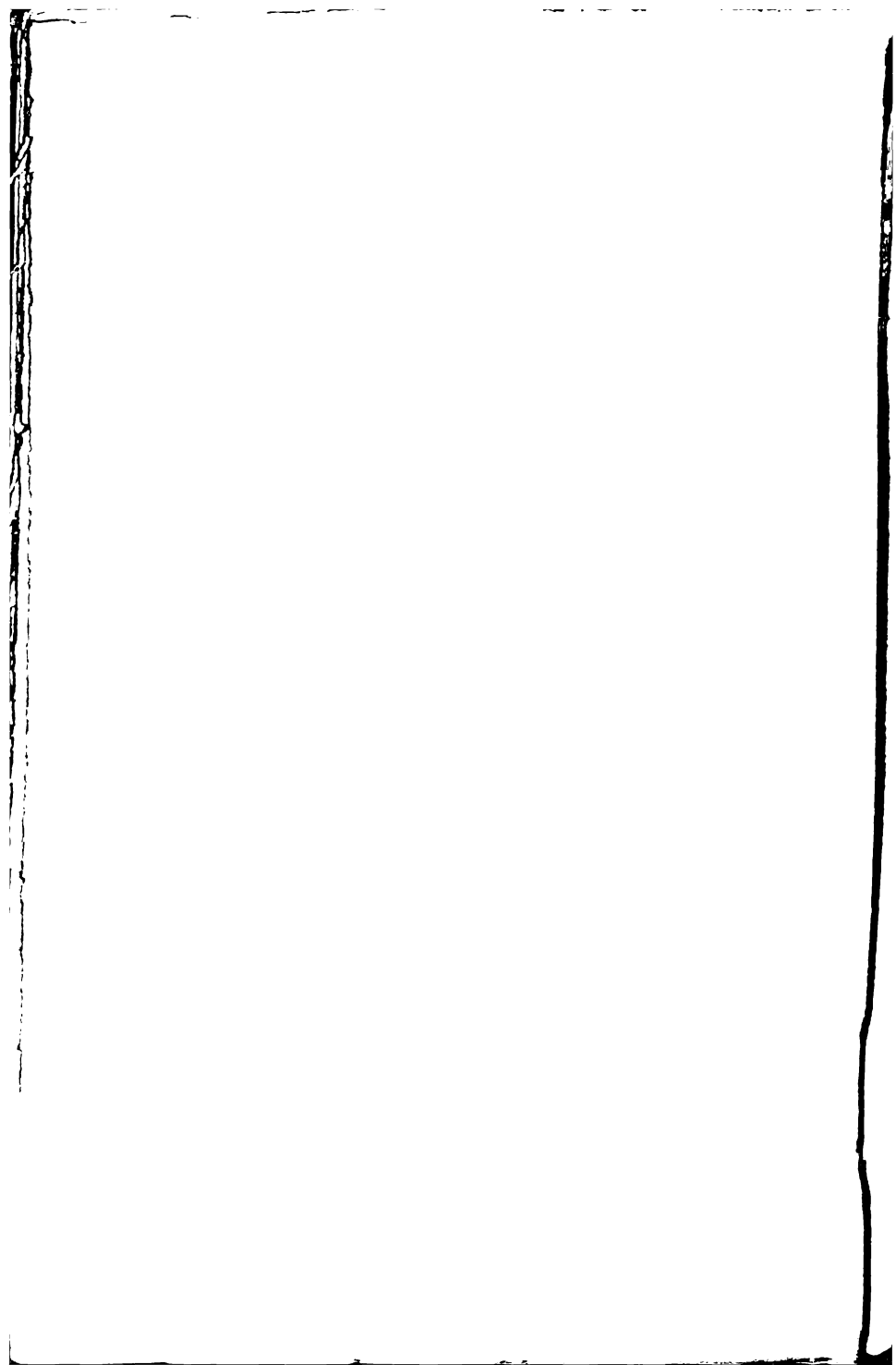


TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>La marque géographique de l'Islam</i>	5
A) L'ISLAM ET LA CITÉ, 5. — I. <i>Les conditions générales de la vie urbaine en pays d'Islam</i>, 6. — Le pullulement des cités, 6. — Idéal islamique et vie citadine, 9. — L'absence de vie municipale, 11. — II. <i>Structure et organisation des villes musulmanes</i>, 12. — Eléments généraux d'organisation, 13. — L'irrégularité de détail du plan urbain, 18. — L'Islam et la maison urbaine, 26. — III. <i>L'évolution des villes islamiques</i>, 31. — Premiers indices d'évolution et débuts de l'urbanisation, 32. — Principales phases de l'évolution, 34. — Types régionaux d'évolution, 38. — Transformations de structure, 43. B) L'ISLAM ET L'EXPLOITATION DU SOL, 45. — Attitude négative de l'Islam à l'égard de la terre, 45. — Le régime foncier islamique et ses conséquences, 46. — Les interdits alimentaires et leurs conséquences : a) Les boissons alcoolisées, 54 ; b) Les viandes illicites, 60. — Les apports de l'Islam à l'exploitation du sol, 63. — Commerces et métiers islamiques, 69. C) GÉOGRAPHIE DES PÉLERINAGES DANS L'ISLAM, 73.	
CHAPITRE II. — <i>Ségrégations et genres de vie d'origine religieuse en pays d'Islam</i>	79
Genres de vie d'origine religieuse en pays d'Islam. Les tribus maraboutiques, 79. — Conditions générales de la ségrégation religieuse en pays d'Islam, 83. — Types de ségrégation : a) Refuges montagneux, 85 ; b) Les refuges de plaine. Sectes du désert et des oasis, 90 ; c) Ségrégations professionnelles en milieu rural, 91 ; d) Minorités urbaines, 94. — Traits nouveaux de la géographie religieuse du Proche-Orient, 99.	

	PAGES
CHAPITRE III. — <i>Les facteurs géographiques dans l'expansion de l'Islam</i>	104
Modes d'expansion de l'Islam et types de frontières, 105. — Les frontières africaines de l'Islam, 108. — La frontière européenne et centre-asiatique, 115. — Les appendices de l'Asie du Sud-Est, 119. — Conclusion : les limites de l'Islam, 123.	
CONCLUSION	129
ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE	131

1957. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)

ÉDIT. N° 24 547

IMP. N° 14 711

I. I. A. S. LIBRARY

Acc. No.

This book was issued from the library on the date last stamped. It is due back within one month of its date of issue, if not recalled earlier.

--	--	--	--

MYTHES ET RELIGIONS

COLLECTION DIRIGÉE PAR P.-L. COUCHOUD

Volumes parus :

1. MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS, par Georges Dumézil.
2. LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE, par Emmanuel Aegerter.
3. L'HOMME ET LE SACRÉ, par Roger Caillois.
4. LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS L'EMPIRE FRANÇAIS, par Georges Hardy.
5. LA NAISSANCE DU PROTESTANTISME, par Henri Hauser.
6. LES SOCIÉTÉS SECRÈTES ACTUELLES EN EUROPE ET EN AMÉRIQUE, par Albert Lantoin.
7. DIEUX ET HÉROS DES CELTES, par M.-L. Sjaestedt.
8. LA POÉSIE RELIGIEUSE DE L'INDE ANTIQUE, par Louis Renou.
9. LA SAINTETÉ, par le R. P. A.-J. Festugière.
10. LÉGENDES ET CULTES DE HÉROS EN GRÈCE, par Marie Delcourt.
11. LES DIEUX DES ROMAINS, par Victor Basanoff.
12. LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LES RELIGIONS D'ASIE, par S. Lemaître.
13. MAGIE ET MÉDECINE, par le Dr Jean Filliozat.
14. LES GRANDS MYTHES DE ROME, par Jean Hubaux.
15. LES FÊTES SOLAIRES, par Amable Audin.
16. L'INQUISITION, par Georges Deromieu.
17. LES ROUTES DE L'AUTRE MONDE, par Francis Bar.
18. CONFUCIUS, par Alexis Rygaloff.
19. ÉPIQUE ET SES DIEUX, par le R. P. A.-J. Festugière.
20. LE BOUDDHA, par Jacques Bacot.
21. LES GRANDS SANCTUAIRES DE LA GRÈCE, par Marie Delcourt.
22. LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE, par Jean Sainte Fare Garnot.
23. LES DIEUX ET LE DESTIN EN BABYLONIE, par M. David.
24. LES GRANDES PRATIQUES RITUELLES DE L'ISLAM, par G.-H. Bousquet.
25. LA RELIGION DE PLATON, par Victor Goldschmidt.
26. LE JUDAÏSME. Doctrines et préceptes, par I.-M. Choucroun.
27. LA DANSE SACRÉE EN INDOCHINE ET EN INDONÉSIE, par Jeanne Cuisinier.
28. LE MYTHE DE PROMÉTHÉE, par Victor Goldschmidt.
29. LES DIEUX DES INDO-EUROPÉENS, par Victor Goldschmidt.
30. LA RELIGION BABYLONIENNE, par Victor Goldschmidt.
31. ORMAZD ET AHRIMAN, par J. de Vries.
32. LA PERSÉCUTION DU CHRISTIANISME RROMAIN, par Jacques Moreau.
33. LES DIEUX DE LA GAULE, par Jacques Moreau.
34. LE MONDE ISLAMIQUE. Essai de synthèse, par Xavier de Planhol.



Library IAS, Shimla



00011707

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE