



Entre pandémie et panislamisme

Luc Chantre

► **To cite this version:**

Luc Chantre. Entre pandémie et panislamisme. Archives de Sciences Sociales des Religions, Éditions de l'EHESS, 2013, pp.163-190. 10.4000/assr.25258 . hal-02353040

HAL Id: hal-02353040

<https://hal.univ-rennes2.fr/hal-02353040>

Submitted on 7 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Entre pandémie et panislamisme

L'imaginaire colonial du pèlerinage à La Mecque (1866-1914)

Between pandemic and pan-Islamism. Colonial imagination of the pilgrimage to Mecca (1866-1914)

Entre pandemia y panislamismo. El imaginario colonial de la peregrinación a La Meca (1866-1914)

Luc Chantre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25258>

DOI : 10.4000/assr.25258

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013

Pagination : 163-190

ISBN : 978-2-7132-2396-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Luc Chantre, « Entre pandémie et panislamisme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25258> ; DOI : 10.4000/assr.25258

Varia

Luc Chantre

Entre pandémie et panislamisme

L'imaginaire colonial du pèlerinage à La Mecque (1866-1914)

Entre la fin du mois de février et le début du mois de mars 1865, cent quarante-trois pèlerins musulmans, Indiens et Javanais pour la plupart, sont frappés par le choléra à bord de deux navires britanniques, le « Persia » et le « North-Wind », qui les acheminent vers les lieux saints de l'islam. À la faveur du pèlerinage à La Mecque (*hajj*), l'épidémie se propage à grande vitesse : sur les 90 000 pèlerins présents, entre 15 000 et 30 000 succombent¹. L'épidémie n'en est cependant qu'à ses balbutiements. Elle va accompagner le retour des pèlerins par les voies maritimes du Sud et du Nord et sa propagation est d'autant plus fulgurante que, depuis sept ans, des services réguliers de vapeurs sont désormais assurés entre les ports de Djeddah et de Suez, localité reliée par chemin de fer à Alexandrie où, le 2 juin, le choléra est signalé. En trois mois, c'est l'ensemble du territoire égyptien qui est affecté par l'épidémie, provoquant près de 60 000 victimes. Dans la foulée, les principaux ports du bassin méditerranéen sont touchés. De là, l'épidémie gagne la mer Noire, le Caucase et la Perse. À l'ouest, elle traverse l'Atlantique jusqu'à New York et achève sa course macabre en Amérique du Sud. Le bilan final est estimé à 200 000 victimes environ (F. Duguet, 1932).

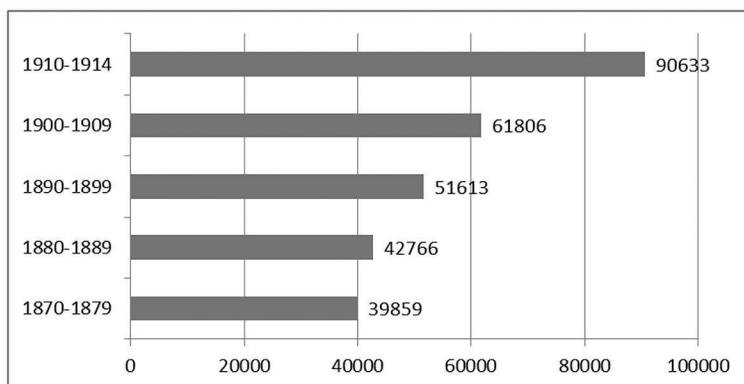
Afin de prévenir une nouvelle pandémie, une conférence sanitaire internationale est convoquée, sur l'initiative française, à Istanbul. Parmi les délégués sanitaires présents, une unanimité se dégage pour faire de La Mecque l'un des centres de diffusion du choléra, lequel existerait de manière endémique dans le delta du Gange. La pandémie de 1865 est la preuve manifeste que le choléra « est attaché à l'homme et voyage avec lui », et ceci « avec une vitesse d'autant plus grande que ses propres migrations se sont activées et sont devenues plus rapides » depuis l'introduction de la navigation à vapeur et du chemin de fer, là où le désert jouait traditionnellement le rôle de barrière prophylactique². Le

1. L'estimation basse est celle de la commission ottomane du Hedjaz envoyée sur les lieux ; l'estimation haute celle de la communauté des consuls et médecins sanitaires européens. C'est cette dernière qui est retenue lors de la conférence sanitaire de Constantinople en 1866.

2. « Rapport à la Conférence sanitaire sur les questions du programme relatives à l'origine, à l'endémicité, à la transmissibilité et à la propagation du choléra en date du mois de mai 1866 », in *Recueil des traités de la porte ottomane avec les puissances étrangères*, tome 3, Paris, Amyot, 1868, p. 460.

développement des liaisons maritimes avec l'Orient a ainsi ouvert une nouvelle phase d'« unification microbienne du monde » (E. Leroy-Ladurie, 1978), symptomatique d'un monde en plein désenclavement.

En consacrant la mer Rouge comme itinéraire privilégié des relations commerciales entre l'Europe et l'Orient, l'ouverture du canal de Suez fait peser une menace supplémentaire sur les nations européennes. Celles-ci connaissent alors un accroissement sans précédent de leurs échanges avec l'Orient : en quarante ans, le volume des marchandises et des voyageurs transitant par le canal a décuplé³. L'ouverture du canal a un effet direct sur la démographie du pèlerinage. Elle contribue à réduire dans des proportions importantes la durée du voyage des pèlerins partis depuis les ports de la Méditerranée, tout en stimulant la construction navale. Le tonnage des navires s'accroît de manière considérable, entraînant une chute du prix du frêt⁴ au bénéfice des pèlerins de l'océan Indien, Indiens et Indonésiens pour la plupart, qui constituent souvent plus de la moitié des effectifs débarqués.



Nombre moyen de pèlerins débarqués dans le port de Djeddah entre 1870 et 1915⁵

Avec l'expansion du pèlerinage, le risque de contamination grandit. Mais à l'aube des grandes découvertes bactériologiques, l'origine du choléra reste encore mystérieuse et les « récits d'épidémie (*outbreak narratives*) » (P. Wald, 2008) se

3. On passe ainsi de 2 millions de tonnes de marchandises en 1875 à 20 millions de tonnes en 1913. Cf. Liauzu C., *L'Europe et l'Afrique méditerranéenne de Suez (1869) à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1994. Le nombre de passagers passe, quant à lui de 26 758 en 1870 à 252 691 en 1910. Cf. Piquet C., *Histoire du canal de Suez*, Paris, Perrin, 2009.

4. On passe d'une moyenne de 700 tonnes en 1850 à 5 500 en 1880 et 26 200 tonnes en 1910. Le prix du frêt aurait quant à lui connu une diminution de l'ordre de 90 % entre 1869 et 1893. Cf. Headrick Daniel H., *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, 1981, p. 167-168.

5. Sources : statistiques de l'Office sanitaire de Djeddah.

multiplient. Ces textes ne sont pas, loin s'en faut, le seul fait des médecins sanitaires. Consuls, voyageurs, journalistes, administrateurs mettent alors en garde les opinions publiques devant le risque que représente pour l'Europe le pèlerinage à La Mecque. En mêlant perspectives hygiénistes et considérations générales sur l'islam, ces récits insistent, à l'instar des travaux sociologiques d'Émile Durkheim, sur le caractère contagieux du sacré (É. Durkheim, 2008). Le climat de panique qu'ils ont alimenté a contribué à faire des pèlerins musulmans un groupe suspect aux yeux des empires, justifiant la mise en place d'un ordre sanitario-politique contraignant.

Lieux saints de la contagion

À compter de la conférence sanitaire de 1866, ce sont la plupart des rites du pèlerinage musulman qui sont mis en accusation. Or le risque sanitaire se double rapidement d'une autre menace, plus politique, liée à un prétendu « réveil de l'islam » consécutif à la relance de la colonisation. Pandémie cholérique et panislamisme constituent alors les deux faces d'un même danger pour la stabilité des empires (W. Roff, 1982).

La Mecque, foyer épidémique

Au sein des conférences sanitaires, la tension est alors vive entre « contagionnistes » – au premier rang desquels les médecins sanitaires français – et « anti-contagionnistes » emmenés par les Anglo-indiens. De concert avec les acteurs économiques, les médecins de l'India Medical Service voient dans le paradigme contagionniste et ses implications en termes de quarantaines un obstacle aux communications entre Londres et Calcutta (M. Harrison, 1992). Entre ces deux camps, un terrain d'entente semble pourtant se dégager autour du nécessaire assainissement de la province ottomane du Hedjaz, considérée comme le foyer de nombreuses épidémies.

Pour les Anglo-indiens, cette cible présente en effet l'avantage de détourner l'attention de l'opinion internationale des conditions sanitaires, souvent déplorable, du sous-continent indien – notamment à l'occasion de la grande famine de 1876. C'est ainsi qu'il faut comprendre la décision du gouvernement de l'Inde de faire accompagner les pèlerins de Bombay par un médecin indien, le docteur Abdur Razzack, à partir de 1879. Marqué par les théories du foyer miasmatique défendues par le docteur James Cunningham, son premier rapport est sur ce point édifiant. La Mecque et Djeddah y sont décrites comme des « tâches épidémiques sur la surface du globe ». La faute en revient, selon lui, aux autorités ottomanes opposées à toute amélioration sanitaire⁶. Chaque année, le médecin

6. Archives du Foreign Office (FO) 195/1251, 10 mars 1879.

indien, qui assure à de nombreuses reprises la gérance du consulat britannique, s'attache à dénoncer les mauvaises conditions d'hygiène des lieux saints, contribuant à la création en 1882 d'un dispensaire à Djeddah destiné aux pèlerins indiens. La stratégie s'avère payante puisque, après l'épidémie de 1881, le gouvernement général d'Alger prend de son côté l'initiative de dépêcher, deux années durant, le médecin musulman Taieb Morsli auprès des pèlerins. Celui-ci est alors tenu d'adresser un bulletin mensuel sur l'état sanitaire des pèlerins embarqués et les maladies sévissant au Hedjaz⁷. Son rapport de 1882, conformément à la théorie tellurique de Petenkoffer (G. Jorland, 2010), explique la diffusion du choléra par la porosité du sol de la vallée de Mina, laquelle aurait favorisé la propagation du « poison cholérique » ayant fermenté dans les matières fécales enfouies l'année précédente⁸.

De nombreuses pratiques pèlerines sont dénoncées comme propices à la diffusion des épidémies. Fréquente dans la littérature de l'époque, cette contre-lecture des rites du *hajj* conduit à un renversement des territoires du pur et de l'impur, caractéristiques du *haram* musulman, périmètre sacré délimité par des bornes (*mawâqit*) passées lesquelles tout pèlerin se doit d'être en état de sacralisation (*muhrim*). Pour un certain nombre de médecins hygiénistes, ce territoire sacré, fermé aux regards de la science, obéit au schéma du centre infecté, propice au développement des miasmes. Ils vont dès lors s'attacher à cerner ceux qui, parmi les rites de pèlerinage, peuvent être considérés comme pathogènes.

Les rites de purification constitutifs de l'entrée en pèlerinage sont spécialement visés, à l'instar de la prise d'*irhâm*, ces deux bandes d'étoffe blanche qui se portent sur l'épaule et le bas du corps, que le pèlerin revêt aux abords du territoire sacré. Passé ce stade de purification, celui-ci se voit proscrire tout emportement physique – rapport sexuel, acte de violence – ou verbal – controverses qui pourraient faire obstacle à son devoir sacré. Cet état d'« interdiction à soi-même » (A. Hammoudi, 2005) contribue à faire du pèlerin un « homme de la liminarité » (V. Turner, 1990), un simple passager dans un entre-deux assimilé à une petite mort. Or, du fait des amplitudes extrêmes de température qui sont celles du Hedjaz, le port de l'*irhâm* est fréquemment dénoncé. Lorsque sévit la terrible épidémie de 1893 – un véritable désastre sanitaire qui fait plus de 30 000 victimes –, le consul de France Emile Guiot met ainsi directement en cause le principe selon lequel l'*irhâm* ne doit être ni changé, ni lavé pendant le pèlerinage⁹.

Après le vêtement sacré, c'est la fonction lustrale et purificatrice de l'eau qui est incriminée. L'eau tient en effet une place centrale dans l'anthropologie et l'histoire préislamique du *hajj*, lorsque l'antique pèlerinage bédouin était associé

7. Archives Diplomatiques de Nantes (ADN), Djeddah, 55, 10 janvier 1882.

8. ADN, Djeddah, correspondance générale, 6 et 7, 4 novembre 1882.

9. ADN, Djeddah, 56, 29 avril 1893.

à une cérémonie pluvio-solaire destinée à accélérer la venue des pluies¹⁰. Les médecins sanitaires attirent l'attention des autorités sur la mauvaise qualité des eaux du puits de Zemzem situé dans l'enclos de la Grande mosquée de La Mecque. Tandis qu'un hygiéniste britannique la décrit comme « saturée de germes » (J. Christie, 1876 : 26), le docteur Delarue met en garde les autorités coloniales françaises :

« Il y a à La Mecque, dans le Bit Allah, un puits célèbre qui serait celui que Dieu fit apparaître auprès d'Agar. On l'appelle le puits de Zemzem. Tout bon musulman doit s'y laver et s'y plonger. Tous en apportent précieusement dans des petits bidons en fer blanc. Cette eau, amenée par un conduit spécial, est assez bonne chimiquement, mais riche en microbes et germes mauvais. Frankland, qui l'a analysée, dit que "jamais il ne vit eau souillée de tant de matières organiques". Rien n'a encore prouvé qu'elle ne contient pas les microbes des maladies qui règnent à La Mecque. Et cependant les pèlerins en emportent ! Et dans aucun lazaret on ne les inquiète à ce sujet »¹¹.

Après la source de Zemzem, c'est au tour des bassins de la vallée d'Arafat de faire l'objet de toutes les suspicions. Il est en effet fréquent de voir les pèlerins s'y baigner pendant que d'autres s'y désaltèrent.

Mais parmi les rites de pèlerinage, c'est le sacrifice qui déchaîne les critiques les plus acerbes. La vallée encaissée de Mina fait figure de réceptacle de tous les miasmes. Le capitaine Burton, qui accomplit son pèlerinage en 1853 déguisé en médecin afghan, fut l'un des premiers à la décrire comme « le plus infect des abattoirs » où les pèlerins sacrifient où bon leur semble, sans qu'aucune fosse commune n'ait été prévue à cet effet (R. F. Burton, 2007 : 282). Huit années plus tard, c'est au tour du docteur Daguillon de fustiger « les habitudes malsaines des habitants de La Mecque » et de dénoncer dans le sacrifice de Mina l'une des causes de propagation des épidémies (L. Daguillon, 1866). De son côté, le docteur Abdur Razzack dresse un tableau épouvantable des rues de Mina transformées en charnier à ciel ouvert où les charognes gisent à même le sol. Pour cet adepte de la théorie des miasmes, c'est sans aucun doute l'air vicié par les holocaustes qui a contribué à l'éclatement du choléra entre 1881 et 1884 ; d'autant que ces immondices, mêlées aux eaux de pluie ont infiltré les réservoirs où les pèlerins s'abreuvent¹². Quant à Taïeb Morsli – pour qui l'étymologie du mot « *Mina* » ou « *Mouna* » signifierait « remplir, sous-entendu de sang » –, il signale que l'« on rencontre partout des victimes abandonnées, des quartiers, des têtes, des pieds et surtout des viscères de ces divers animaux » qui font les délices des

10. Voir à ce sujet, Chabbi J., *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997 ou encore Djaït H., *La vie de Muhammad, tome II. La prédication prophétique à La Mecque*, Paris, Fayard, 2008 (trad. française), p. 171. Ainsi le huitième jour du mois de *dhû l-hijja* est-il traditionnellement appelé *yawm at-tarwiya* ou jour de l'abreuvement, par référence à la pratique des Bédouins consistant à abreuver leur monture avant de gagner la plaine d'Arafat.

11. *Rapport médical de M. Delarue, commissionné par M. le Gouverneur général d'Algérie à bord du « Pictavia » pour le pèlerinage de La Mecque en 1891*, Alger, Girault, 1892, p. 37.

12. FO 881/4762, 24 décembre 1882.

ouvriers africains, les « takouris » employés à inhumer les carcasses¹³. L'explorateur italien Giovanni Rossi a dressé quant à lui un portrait paroxystique des cérémonies du pèlerinage de 1893. À ses yeux, le point d'orgue de ce capharnaüm n'est pas la station d'Arafat mais bien le sacrifice de Mina, tout imprégné d'un imaginaire sanguinolent : yeux injectés de sang des pèlerins à Mozdalifah, en proie à de véritables crises d'épilepsie, « grande boucherie » du sacrifice décrite comme un « lac de sang », une « fosse des plus fétides », « imprégnée du sang et de l'excrément des victimes depuis 1 200 ans » (G. Rossi, 1897 : 106). Cette littérature frénétique engendre ses propres épigones. Par un phénomène de compilation propre à l'orientalisme, les descriptions de Burton et de Rossi sont reprises – pour ne pas dire plagiées – dans un ouvrage d'Amedeo Alberti, publié en 1912, et consacré aux rites du pèlerinage à La Mecque. L'auteur y passe en revue les différentes séquences du pèlerinage. Sous sa plume, la course du *sa 'y*¹⁴ devient « une des scènes les plus sauvages qui soient », la cérémonie d'Arafat un tapage infernal et les fêtes de Mina le théâtre d'un libertinage effréné (A. Alberti, 1912 : 79) que l'inspecteur sanitaire Adrien Proust qualifie lui-même de « saturnales » (A. Proust, 1895 : 386).

Aux dires des observateurs européens de l'époque, là où un historien comme Alphonse Dupront voit plutôt dans le pèlerinage « l'appétence d'un plus vital » (A. Dupront, 1987 : 414), c'est plutôt une « soif de mort » – l'expression est de Giovanni Rossi – qui conduirait chaque année des milliers de pèlerins vers les lieux saints de l'islam. Le climat de crise sanitaire créé par ces pandémies successives donne lieu à la publication de pamphlets particulièrement violents, tel ce brûlot *Contre La Mecque*, publié sous le pseudonyme de Céleste Artusiat, où l'auteur recommande l'organisation d'une conférence internationale à seule fin d'interdire définitivement le pèlerinage à La Mecque (C. Artusiat, 1893).

Il serait fastidieux de poursuivre un tel inventaire qui traduit une fascination de l'horreur très en vogue dans l'Europe « fin de siècle ». De cette littérature, il ressort que La Mecque et sa région sont nommément désignées comme un foyer épidémique majeur, et que le processus de purification doit nécessairement venir de l'extérieur, sous l'impulsion de l'Europe.

La Mecque, « foyer du plus pur fanatisme »¹⁵

En 1880, cherchant à dissuader ses sujets musulmans de partir à La Mecque, le gouverneur général Albert Grévy écrit aux préfets d'Algérie :

13. ADN, Djeddah, correspondance générale, 6 et 7, 4 novembre 1882.

14. Il s'agit d'une course effectuée sept fois de suite par le pèlerin, entre les monticules d'Al Safâ et d'Al Marwa – quatre fois dans un sens et trois fois dans l'autre – en mémoire de la course d'Agar dans le désert destinée à trouver une source pour abreuver son fils Ismail.

15. ADN, Djeddah, Correspondance générale, 1, 20 juillet 1859.

« Vous n'ignorez pas en effet que c'est souvent dans le pèlerinage à La Mecque que le fanatisme des indigènes se surexcite »¹⁶.

L'analogie du fanatisme musulman avec les modes d'apparition et de diffusion du choléra constitue un lieu commun de la littérature politico-sanitaire de l'époque. Comme le choléra, le fanatisme trouve dans les lieux saints du Hedjaz un terreau propice à son développement. Il y fermente en secret, au milieu d'esprits échauffés, à l'abri des regards de la science et de la civilisation européennes. Grande est alors la tentation de faire le lien entre la diffusion de l'épidémie et l'expansion de l'islam. L'explorateur britannique Charles Doughty, présent dans les lieux saints pendant la vague de choléra de 1877, enchaîne ainsi sa description des ravages de l'épidémie avec des considérations sur le développement historique de la religion du Prophète considérée, à l'instar des critiques médiévales, comme une doctrine laxiste à l'égard du corps (C. Doughty, 2001)¹⁷. Dans un brûlot publié en 1897, le journaliste antisémite Daniel Kimon n'est pas sans ignorer le contexte sanitaire du moment lorsqu'il écrit :

« L'islamisme est exactement l'effet excentrique et monstrueux d'un homme qui trouva un champ immense pour s'étendre et se développer avec la rapidité d'une épidémie contagieuse : le choléra, la peste »¹⁸.

Cette peur de la contagion est associée à un imaginaire du complot, en vertu duquel c'est à La Mecque, ville fermée à l'influence européenne, que couvent les germes d'une vaste conspiration dirigée contre les empires. Les rumeurs les plus excentriques s'y développent, comme le rapporte le docteur Proust :

« Il règne d'ailleurs dans ce milieu une atmosphère toute spéciale de fanatisme et de folie. Ainsi, l'an dernier le bruit y a couru que l'Angleterre allait se faire musulmane, et que, comme on avait déjà construit à Londres une mosquée magnifique, l'islamisme continuerait à grandir et à conquérir le monde »¹⁹.

Or cette croyance en une conspiration généralisée de l'islam prospère d'autant plus aisément que le « choc colonial » (P.-J. Luizard, 2006) se fait plus durement ressentir en terre d'islam, depuis la relance des guerres afghanes en 1879 bientôt suivies, à l'orée de la décennie 1880, de l'imposition du protectorat français en Tunisie et de l'occupation militaire de l'Égypte par les Britanniques.

En mars 1879, Charles Zohrab, consul d'Angleterre à Djeddah, écrit à sa hiérarchie qu'il est convaincu qu'un complot contre les puissances coloniales se trame depuis La Mecque où « les Musulmans de toute nationalité sont en étroit

16. Archives d'Outre-Mer (AOM), GGA, 16h/84, circulaire du 6 juillet 1880. Les autorités locales répercutent fréquemment cette conception. Ainsi, un préfet d'Oran fait-il remarquer en 1907 qu'« il eut été préférable, à mes yeux, de ne pas permettre à nos sujets musulmans d'aller ranimer leur fanatisme au foyer de l'islam » (AOM, 16h/88, 7 janvier 1907).

17. Sur l'imaginaire médiéval de l'islam, voir Tolan J., *Les Sarrasins. L'islam dans l'imaginaire européenne au Moyen-Âge*, Paris, Flammarion, 2003.

18. Kimon D., *La Pathologie de l'islam et les moyens de le détruire. Étude psychologique*, Paris, chez l'auteur, 1897, p. 51.

19. Proust A., « Le pèlerinage à La Mecque », art. cit., p. 386.

contact les uns avec les autres et [...] tous les événements politiques sont signalés au Chef de tous »²⁰ ; avant d'évoquer l'existence à La Mecque d'une mystérieuse société secrète, qui aurait pris part à la révolte algérienne d'Al-Moqrani de 1871, et dont l'objet serait d'affranchir l'islam de toute tutelle chrétienne²¹. En mars 1880, l'assassinat du chérif mecquois Awn, réputé proche des Britanniques, par un Afghan déguisé en derviche persan, sème le trouble. Les accusations portent alors sur son successeur, le chérif Abd Al-Muttalib, de la branche rivale des Zaid, considéré comme un esclavagiste notoire, « un fanatique étroit d'esprit qui hait les Chrétiens et un ennemi des Anglais »²². Aux dires du drogman du consulat, le chérif aurait déclaré à Mina que le meurtre des chrétiens était un devoir sacré et aurait envoyé des lettres en Inde pour stimuler le fanatisme et pousser à la révolte²³. En 1881, c'est au tour du consul hollandais Kruijt d'accuser Abd Al-Muttalib d'être au centre d'un réseau de sociétés secrètes ayant des ramifications de Java jusqu'au Sud-Oranais, où il est accusé d'avoir poussé les habitants à la révolte²⁴. Les Français partagent les mêmes appréhensions. Le vice-consul Watbled situe l'épicentre de cette société secrète – « dont le but est l'affranchissement des Musulmans de tous les pays » – à Kairouan, en Tunisie²⁵. En effet, alors que la France vient d'imposer sa tutelle en Tunisie, le journaliste Gabriel Charmes, dans un essai célèbre sur le « panislamisme », accuse le sultan ottoman Abdülhamid II (1876-1909) d'entretenir un foyer de contestation anti-français dans la Tripolitaine voisine (G. Charmes, 1883).

Le succès de cette thèse d'un complot fomenté depuis Istanbul tient à son efficacité puisqu'elle permet de situer et de nommer ce centre menaçant tout en lui prêtant les intentions les plus hostiles²⁶. Aux yeux de l'Europe, Abdülhamid incarne à la perfection l'obscurantisme musulman. En suspendant la constitution de 1876, il a mis fin à la période réformatrice des Tanzimat (F. Georgeon, 2003). Reclus dans son palais de Yildiz, entouré de personnalités religieuses, il gouverne en autocrate. Il est le « sultan caché » (F. Georgeon, 1997) qui, dans le contexte millénariste provoqué par les agressions européennes, aspire à réunir tous les musulmans sous sa protection. Pour les empires, le risque est alors grand de voir cet ambitieux projet rencontrer les attentes secrètes de leurs sujets musulmans : en Inde, il vient combler le vide laissé par la disparition du dernier sultan moghol en 1858 comme en témoigne la vague de sympathie suscitée chez les musulmans

20. FO 195/1251, 12 mars 1879.

21. *Ibid.*, 6 août 1879.

22. *Ibid.*, 22 décembre 1880.

23. FO 195/1313-14, rapport confidentiel de Yussuf Kudzzi du 10 décembre 1880 sur la situation de La Mecque et du Hedjaz.

24. Dépêche du 18 mai 1881, citée in Laffan M., « "A Watchful Eye" ; The Meccan Plot of 1881 and Changing Dutch Perception of Islam in Indonesia », *Archipel*, 63, 2002, p. 96.

25. AOM, 16h/84, 31 mai 1882.

26. Sur cette « perception of centralization », voir Jervis R., *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton University Press, 1976.

par la guerre russo-turque de 1877-78²⁷. En Afrique du Nord, où l'on observe une résurgence du mahdisme, les autorités redoutent que le « sultan-calife » ne vienne tenir lieu de « Maître de l'heure », ce sauveur venu d'Orient pour délivrer les musulmans du joug chrétien²⁸. Cette menace est d'autant plus crédible qu'Abdülhamid II fait figure de « Pape musulman », transformant le pèlerinage à La Mecque, cette « Rome de l'islam », en une vaste manifestation d'allégeance à son égard. Abdülhamid II voit en effet dans le *hadj* un moyen de relégitimer sa fonction califale (S. Deringil, 1998) de « Serviteur des Deux Villes Saintes » (*Khâdim el-Haremeyn el-Muhteremeyn*). Il centralise à cette fin l'administration des lieux saints entre les mains du gouverneur Othman Pacha et multiplie les dons faits au sanctuaire (W. Ochsenwald, 1984). Pendant son règne, le Hedjaz se transforme en territoire de propagande²⁹. Cet activisme connaît son apogée au tournant du siècle, lorsqu'est décidé le grand projet du chemin de fer du Hedjaz, pour la construction duquel une contribution financière est demandée à chaque pèlerin, en lieu et place des capitaux européens (W. Ochsenwald, 1980). À lire le consul français Hippolyte Guès, la propagande fonctionne efficacement :

« S'il faut en croire les bruits qui circulent, on aurait compris dans l'entourage du Sultan l'importance économique et politique du pèlerinage de La Mecque et l'on mettrait désormais tout en œuvre pour faire de cette institution une source inépuisable de revenus énormes en même temps qu'un moyen sûr de propager les idées panislamiques en semant partout sous le couvert des pèlerins la défiance, les préjugés et la haine contre les Européens. On prétend que les villes de La Mecque et de Médine seraient devenues aujourd'hui les foyers les plus actifs du panislamisme et que des agents autorisés y prêcheraient ouvertement aux pèlerins la guerre sainte et exciteraient par tous les moyens dont ils disposent le fanatisme musulman contre les nations chrétiennes »³⁰.

Ce panislamisme ottoman est doublé, dans l'imaginaire européen, d'un autre panislamisme d'origine confrérique. En période de conquête, les confréries soufies ont en effet pu constituer, notamment en Afrique où elles sont nombreuses, un refuge pour des populations confrontées à la disparition d'un certain nombre d'institutions traditionnelles (M. Kaddache, 2003). On leur prête alors de multiples projets séditionnels. C'est notamment le cas de la Sanûsiyya, confrérie née à La Mecque et implantée en Cyrénaïque au milieu du XIX^e siècle, autour de laquelle

27. Sur le contexte d'émergence du panislamisme, voir Karpat K., *The Politicization of Islam*, Oxford University Press, 2001 ; Landau J., *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; Qureshi N., *Pan-Islam in British Indian Politics*, Brill, Leiden, 1999.

28. Sur le cas spécifique du mahdisme algérien, voir Haddad M., « Les maîtres de l'Heure : soufisme et eschatologie en Algérie coloniale (1845-1901) », p. 49-61, *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41, 2010.

29. Plus de deux cents opuscules à la gloire du nouveau sultan-calife auraient ainsi été publiés entre 1880 et 1908, cf. Georgeon F., *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 200.

30. ADN, Unions Internationales (UI), 1^{er} versement, 528, 1^{er} mai 1902.

une « légende noire » s'est bâtie (J.-L. Triaud, 1995). Solidement implantée au Hedjaz, notamment auprès des tribus bédouines, celle-ci joue un rôle important à l'occasion du *hajj* puisqu'elle accueille les pèlerins sur les routes du pèlerinage – devenues par la même occasion autant d'« itinéraires de contagion » (A. Siegfried, 1960). Les empires redoutent alors que leurs sujets ne s'y affilient en masse. La résistance que la confrérie oppose à la pénétration française dans le Nord du Tchad à la fin du siècle la transforme en danger majeur pour l'Europe. Le consul Hippolyte Guès, l'un des principaux orchestrateurs de cette grande peur, est à l'affût des moindres rumeurs et assimile tout mouvement important de ses adeptes au Hedjaz à un vaste projet de soulèvement des colonies africaines³¹. La confusion est alors entretenue entre le cheikh senoussiste et le mahdi du Soudan mais également avec le chérif mecquois, décrit comme le chef suprême des différentes confréries de La Mecque, le « maître absolu des pèlerinages » déléguant où bon lui semble des « conducteurs de pèlerins » pour surexciter le fanatisme des musulmans³². Dans son ouvrage *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans* publié en 1899, l'abbé Rouquette, un Père blanc, voit dans la « vaste conspiration » de ces confréries musulmanes le signal de la lutte qui précède l'Antéchrist³³. La menace confrérique reparait avec la conquête italienne de la Tripolitaine en 1911-1912. L'orientaliste Leone Caetani, après avoir vainement mis en garde son gouvernement contre les agissements du cheikh senoussi, ce « Papa nero », écrit en 1912 : « Aujourd'hui, en Orient, couve une crise qui n'est pas très éloignée de celle qui prépara au triomphe de l'Islam »³⁴.

Ce millénarisme musulman, à finalité défensive, a finalement contribué à secréter, en réaction, un « millénarisme d'expansion » (S. Subrahmanyam, 2005) parmi les nations coloniales. L'entretien d'une menace de destruction imminente appelle la désignation de boucs-émissaires. Accusés d'avoir contracté le choléra et le panislamisme lors de leurs séjours dans les lieux saints, au contact des confréries, les pèlerins sont aussitôt montrés du doigt, *a fortiori* s'ils appartiennent aux classes les plus pauvres des populations colonisées.

Le « pèlerin pauvre », catégorie à risque

Ces « récits d'épidémie » qui abondent en cette fin de XIX^e siècle constituent, selon l'expression de Frédéric Keck, « un croisement entre taxinomies médicales et émotions collectives autour de la peur de l'étranger » (F. Keck, 2010 : 292), en l'occurrence le pèlerin – cet « étranger » au sens propre du terme (P. Maraval, 2011) – assimilé à un sujet à risque.

31. Voir, par exemple, ADN, UI, 1^{er} versement, 529, 16 novembre 1900.

32. ADN, Constantinople, E, 293, 28 juillet 1900. C'est l'époque où sont lancées de vastes enquêtes sur le rôle des confréries auprès des différents postes d'Orient.

33. *Les sociétés secrètes chez les musulmans par l'abbé Rouquette*, Paris, Librairie Delhorme et Briguët, 1899, p. VI, p. 155.

34. Caetani L., *La funzione dell'Islam nell'evoluzione della civiltà italiana*, Rome, Casa editrice italiana, 1912, p. 33.

Dans l'Algérie coloniale

Dans l'empire français, cette peur d'une double contagion – épidémique et panislamique – est récurrente dans la presse coloniale de l'époque. Ainsi, lorsqu'un journaliste de *L'Écho d'Alger* décrit un départ de pèlerins en 1913, il est frappé de voir ces indigènes « repris par leur religion » marquer des signes d'hostilité à l'égard de leurs administrateurs de commune mixte, là où jusqu'alors le dévouement le disputait chez eux à la gratitude. Le risque s'intensifie au retour du pèlerinage où le pèlerin peut rapporter avec lui des germes de révolte et d'épidémie :

« Chaque hadj [sic] devient par la force des choses un agent du panislamisme dans lequel il a communiqué avec les multitudes venant de l'Orient et du Sud. [...] La sainteté qu'il en [de La Mecque] rapporte, nous en avons montré les effets détestables contre lesquels aucun lazaret ne peut nous prémunir. Il en restera probablement imprégné tout le reste de sa vie, et c'est un homme à jamais fermé à toutes nos avances, à toutes nos tentatives pour aborder son âme. [...] Quant aux germes épidémiques, les précautions d'hygiène pourront peut-être nous en préserver, quand le retour s'effectuera régulièrement. Mais combien reviennent subrepticement par des points non surveillés du littoral ou de la frontière terrestre ? »³⁵.

De tels propos ne sont pas éloignés de ceux que l'on peut lire en métropole au sujet des pèlerins catholiques se rendant à Rome. En témoigne l'exemple de l'« affaire de Vintimille » lorsque, en février 1900, des inspecteurs sanitaires italiens interdisent l'entrée dans le territoire italien à une délégation de pèlerins français non vaccinés. Un journaliste du quotidien satirique *Le Voltaire* écrit alors :

« Les pèlerins sont dans une cruelle incertitude. A-t-on craint qu'ils ne fussent contaminés à Rome, ou a-t-on voulu, au contraire, préserver les Romains de contacts dangereux ? »³⁶.

Dans l'imaginaire républicain, et plus particulièrement chez un certain nombre de libres-penseurs, fanatisme, pèlerinage et saleté sont souvent associés et illustrés par la vie du pèlerin Benoît-Joseph Labre (J. Lalouette, 2002). Ce schéma est parfaitement transposable au pèlerinage musulman d'Algérie où l'on estime que, par son manque d'hygiène et son absence d'instruction, le pèlerin, *a fortiori* s'il est de basse condition, est une cible privilégiée pour la propagande panislamique et le choléra. Sale, le pèlerin pauvre l'est d'autant plus qu'il refuse les bienfaits de la médecine occidentale. Tel est le constat dressé par le médecin de colonisation Ferdinand Jousseaulme lors du pèlerinage de 1894 : alors même que « les Arabes ne savent pas se soigner eux-mêmes », ceux-ci semblent avoir mis un point d'honneur à l'éviter durant la traversée (F. Jousseaulme, 1894 : 11). Quant au fanatisme du musulman, il est la conséquence directe de son manque d'instruction ou plus exactement de l'éducation reçue dans les écoles

35. *L'Écho d'Alger*, article « le pèlerinage à La Mecque » du 24 octobre 1913.

36. Archives Nationales (AN), F19/5562, article du 8 février 1900.

coraniques qui font alors l'objet d'une vigilance particulière de la part des autorités algériennes (C.-R. Ageron, 2005). Dans une célèbre conférence délivrée à la Sorbonne en 1883, Ernest Renan avait déjà souligné l'hostilité de l'islam à la science et comment l'éducation religieuse prédisposait au fanatisme (E. Renan, 2005), ce que résume le consul de Djeddah Robert Arnez qui ne fait pas mystère de ses sympathies pour la libre-pensée :

« L'indigène sans l'instruction n'est guère qu'une brute dont la haine pour le maître chrétien est en raison directe de son fanatisme religieux »³⁷.

Le pèlerin musulman représente un défi permanent face aux deux piliers de la République naissante que sont l'hygiène et l'instruction. Ajoutons que sa condition de gyrovague est en contradiction avec le projet de sédentarisation de l'« arabe » que les stéréotypes coloniaux assimilent au nomade, paresseux, et voleur, par opposition au kabyle sédentaire et industriel (P. Lorcin, 2005). La lutte contre le vagabondage constitue même une priorité nationale, en métropole comme dans les colonies (E. Larché, 1892). Le régime de l'indigénat fait ainsi obligation à tout indigène ayant manifesté son désir de s'éloigner de sa commune de rattachement de se munir d'un passeport intérieur. Assimilé à un vagabond sale et fanatique, le pèlerin musulman est la cible d'une réglementation particulièrement restrictive (Chantre, 2009). La délivrance de passeports de pèlerinage est ainsi conditionnée au respect d'un certain nombre d'obligations visant à éliminer soigneusement les pèlerins « indigents » : obligation pour tout candidat au pèlerinage de s'être acquitté de ses impôts, de ne pas laisser sa famille ou ses affaires en souffrance, de justifier la possession d'un billet aller et retour mais également de disposer d'un pécule minimum, justifié par la prescription coranique en vertu de laquelle tout musulman est tenu d'accomplir son pèlerinage seulement s'il en a les moyens³⁸. L'ensemble de ces obligations sont soigneusement consignées dans les premiers articles de l'arrêté algérien du 10 décembre 1894 qui constitue en lui-même un parfait exemple de « réglementarisme colonial » (C. Taraud, 2003). Enfin et surtout, le pèlerinage annuel est à la merci des autorisations annuelles délivrées à Paris par le Comité consultatif d'hygiène³⁹ au regard de l'état sanitaire en Méditerranée et en mer Rouge. Ce « pèlerinage à autorisation » (Le Châtelier, 1910) va contribuer à générer un contre-pèlerinage clandestin, réservé aux plus pauvres d'entre eux, qualifié d'« armée irrégulière du pèlerinage » par un médecin de colonisation⁴⁰.

37. ADN, Djeddah, 57, dépêche du 20 février 1912.

38. Le montant de cette somme minimale s'élève à mille francs dans les décennies 1880 et 1890, AOM, 16h/83, 21 juillet 1887.

39. Ce comité est intégré en 1889 au ministère de l'intérieur, sous la forme d'une direction de l'assistance et de l'hygiène publique.

40. AOM, GGA, 16h/86. L'expression est du docteur Lathuraz-Viollet dans un rapport du 24 juillet 1896 adressé au directeur de la santé de la ville d'Alger.

Dans l'Inde britannique

Dans l'Inde britannique, cette stigmatisation du pèlerin pauvre reflète l'évolution des relations entre les autorités coloniales et la communauté musulmane. La révolte des Cipayes⁴¹ a ainsi révélé une réelle phobie du musulman qu'un certain tropicalisme médical doublé d'orientalisme assimile alors à un individu sale et fanatique (T. Metcalf, 1994). Ainsi, dans l'esprit des britanniques, dérèglement politique et dérèglement sanitaire, fanatisme et épidémie, se sont conjugués pendant la révolte de 1857. Un pamphlet attribue alors aux rebelles la responsabilité de la vague de choléra qui explose en Inde au cours de la même période (J. E. W. Rotton, 1858). Dans une société victorienne marquée par une idéologie de la maîtrise des corps, on reproche au musulman son manque de « *self control* ». Le traumatisme causé par cette rébellion conduit cependant à réfléchir sur les causes de son éclatement. Certains auteurs comme William Hunter y voient le résultat de l'éducation trop longtemps négligée des jeunes musulmans. Ainsi est-il du devoir du gouvernement de l'Inde d'adapter son système éducatif pour faire émerger de nouvelles élites musulmanes plus loyales (W. W. Hunter, 1872). À l'heure où commence à émerger la force d'opposition représentée par le Parti du Congrès, le pouvoir anglo-indien mesure tout l'intérêt politique qu'il peut retirer d'élites musulmanes loyales et conservatrices (P. Robb, 2002). Cette logique est à l'œuvre lors des recensements organisés par les britanniques à partir de 1872, qui obéissent au modèle hindou de la caste, utilisée comme un équivalent des classes sociales anglaises. En fonction de leur éducation et de leur statut social, les Indiens se voient alors répartis entre groupes « respectables » et groupes « non respectables » (M. Boivin, 2009 ; K. Jones, 1981). Se trouve ainsi reproduite en Inde la logique duale qui guide la société victorienne (P. Chassaingne, 2008) : d'un côté, le monde des notables et des possédants, projection d'un ordre aristocratique métropolitain très largement sublimé (D. Cannadine, 2001), de l'autre, celui de la masse silencieuse des démunis, privés de droits politiques. Cette distinction trouve pleinement à s'appliquer s'agissant des pèlerins musulmans où il convient désormais d'opposer aux « *ignorant and fanatical paupers* », les « *respectable, intelligent and unbigotted Mahomedan gentlemen* »⁴². Tandis que les pèlerins pauvres concentrent toutes les critiques, les notables musulmans sont traités avec les faveurs qu'ils méritent. Dans la gestion du pèlerinage, ces musulmans « éduqués » vont constituer des médiateurs indispensables. Beaucoup d'entre eux assument ainsi, avant chaque départ en pèlerinage, la charge officielle de « protector of pilgrims ». C'est en grande partie par leur truchement que le scandale des pèlerins indigents est porté à la connaissance des autorités anglo-indiennes.

41. La révolte des Cipayes, autrement appelée « Grande Rébellion » par les historiens indiens est le nom donné à la mutinerie de soldats indiens de l'armée de la compagnie des Indes orientales entre mai 1857 et juin 1858.

42. Les deux expressions sont du consul Reyts, FO 195/870, 27 mai et 20 août 1875.

L'accroissement de l'offre de transport vers le Hedjaz a en effet entraîné une recrudescence des départs de pèlerins pauvres. En se fondant sur l'indicateur du non-paiement des taxes sanitaires, le Conseil supérieur de santé de Constantinople constate une explosion du nombre de ces pèlerins sans ressources (*destitutes*). Avec une moyenne de 20 % des effectifs débarqués entre 1874 et 1888 – soit environ 8 000 pèlerins par an – ceux-ci dépasseraient certaines années le tiers du total des pèlerins étrangers débarqués au Hedjaz.

Cette augmentation des indigents peut être imputable à la dégradation des conditions économiques des États indiens⁴³. Les autorités coloniales britanniques préfèrent, de leur côté, mettre en avant la coutume héritée de l'empire moghol en vertu de laquelle les riches princes ou marchands envoient chaque année au Hedjaz des pèlerins pauvres afin d'accomplir le *hajj* en leur nom et place (M. Pearson, 1995). L'afflux de pèlerins indigents constitue dès lors l'un des principaux griefs des associations de notables musulmans, telle la *National Muhammadan Society* fondée en 1877 par Sayyid Amir Ali. Or, comme le rappelle le vice-consul Abdur Razzack, c'est parmi les indigents que l'on trouve la plus forte mortalité. Elle serait liée tant au manque de nourriture, qu'au séjour au Hedjaz ainsi qu'aux effroyables conditions de transport dans des navires où, « réfugiés dans un étroit espace, réduits aux dernières limites de la misère, [ils] sont entassés dans un emplacement malsain envahi par les eaux croupissantes et deviennent par ce fait la proie des maladies »⁴⁴. Selon lui, la propagation de la maladie est moins une affaire de contagion qu'une affaire d'environnement et d'imprévoyance individuelle, les pèlerins partis sans ressource constituant une proie de choix pour les maladies. Dans une société hiérarchisée comme l'Inde britannique, la maladie et la saleté sont l'apanage des catégories défavorisées et constituent un puissant marqueur social. Or en frappant tous les corps sans distinction de statut, le choléra vient précisément remettre en cause cet ordre de croyances. Ainsi, l'opposition farouche des anglo-Indiens au paradigme de la contagiosité a-t-elle d'abord des fondements socio-politiques qu'il faut rechercher dans ce que Thomas Metcalf appelle une « idéologie de la distance »⁴⁵.

L'autre argument développé par Abdur Razzack contre les pèlerins indigents vient de ce que ces derniers pénalisent par leur négligence l'ensemble des pèlerins indiens en fournissant autant d'arguments aux partisans d'un renforcement du système quarantenaire⁴⁶. Hostile à toute réglementation internationale du

43. Entre 1876 et 1878, deux mauvaises moussons entraînent une pénurie de riz et blé dur. Sont touchés les États de Madras, de Mysore, d'Oudh, d'Hyderabad et du Deccan où la famine provoque 800 000 morts, cf. Dodwell H. H., *The Indian Empire 1858-1918 (The Cambridge History of the British Empire, vol. 5)*, Cambridge University Press, 1932, p. 300-304.

44. FO 195/1987, Bulletin de l'Office sanitaire de Djeddah de décembre 1897.

45. T. Metcalf, *op. cit.*, p. 160.

46. FO 78/4094, 27 février 1886.

pèlerinage, le vice-consul ne se prononce pas moins en faveur d'un système de passeports obligatoires qui présenterait, selon lui, l'avantage de contrôler les mouvements suspects. Au risque de se faire rappeler à l'ordre par son consul qui estime que ce contrôle ne permettra jamais de détecter les conspirateurs les plus habiles et que « politiquement parlant, il vaut mieux faire peu que trop faire »⁴⁷.

Mais à l'intérieur du sous-continent, la question du traitement des pèlerins indigents divise la communauté musulmane (S. Mishra, 2011). Si certains notables musulmans sont favorables à un renforcement des contraintes au départ du pèlerinage – à commencer par l'obligation d'un pécule –, d'autres font remarquer que tout obstacle apporté au pèlerinage ne manquerait pas de déchaîner les foudres des musulmans⁴⁸. Aussi, considérant qu'une intervention de sa part serait le pire des remèdes, le gouvernement de l'Inde, conformément à la déclaration de tolérance de la reine Victoria prononcée au lendemain de la révolte des Cipayes⁴⁹, intervient le moins possible par la voie réglementaire et privilégie les circulaires et la diffusion d'informations par l'intermédiaire des « protectors of pilgrims ». Il considère qu'au même titre qu'une quarantaine, une restriction à la liberté de pèlerinage constituerait une atteinte inadmissible à la liberté de mouvement constitutive de cet « empire de la circulation » (P. Grosser, 2010 : 19). Ainsi, tandis que les migrants intérieurs font l'objet de la plus grande vigilance de la part des autorités (N. Bhattacharya, 2006), les pèlerins musulmans à destination du Hedjaz se voient dès lors accorder toute facilité au départ (R. Singha, 2008).

Se protéger du pèlerinage : le lazaret, le navire et le cachot

L'affluence croissante des pèlerins sans ressources n'en constitue pas moins un défi à la modernité sanitaire. Sur le plan international, la réponse passe d'abord par la volonté de mieux maîtriser les flux pèlerins, notamment la mise en place d'un outil statistique avec la création de l'office sanitaire de Djeddah ainsi que l'adoption d'instruments juridiques adaptés à l'instar de la convention sanitaire internationale de 1894. Après avoir longtemps, par souci d'ordre public, considéré le pèlerin musulman comme un voyageur ordinaire, le gouvernement de l'Inde se résigne alors à adopter une réglementation spéciale, l'*Indian*

47. FO 881/1451, 13 mai 1883.

48. FO 78/4094, 26 avril 1886.

49. « Nous déclarons qu'il est de notre volonté royale et de notre bon plaisir qu'aucun de nos sujets ne soit favorisé en aucune façon, ni molesté, ni inquiété en raison de sa foi ou de ses pratiques religieuses, mais que tous puissent jouir également de la protection égale et impartiale de la loi ; et nous enjoignons et ordonnons à tous ceux qui ont reçu autorité de nous de s'abstenir de toute interférence avec les croyances religieuses et les cultes d'un quelconque de nos sujets sous peine de souffrir notre plus grand déplaisir », déclaration du 1^{er} novembre 1858 ; cf. Dobbin C., *Basic Documents in the Development of Modern India and Pakistan*, Londres, Van Nostrand Reinhold Company, 1970, p. 20.

Pilgrimage Navigation Act de 1895 qui vient sanctionner le principe d'une inspection médicale obligatoire au départ. Par ailleurs, l'épidémie de peste qui éclate à Bombay en 1896 vient à bout des dernières résistances du gouvernement de l'Inde, contraint, sous la pression internationale, d'interdire les départs en pèlerinage l'année suivante (D. Arnold, 1993). Mais la réponse la plus spectaculaire réside sans aucun doute dans la mise en place d'un cordon sanitaire en mer Rouge matérialisé par une ceinture de stations quaranténaires, solution prolongée par d'autres formes d'isolement, plus prononcées qu'ailleurs dans l'Algérie coloniale.

Des lazarets à l'efficacité douteuse

Pour prévenir toute nouvelle épidémie de choléra, la conférence de Constantinople de 1866 a concentré son attention sur un projet d'organisation sanitaire en mer Rouge, qui se concrétise quelques années plus tard par l'installation de stations quaranténaires aux deux extrémités de la mer Rouge – le Sinaï et le détroit de Bab-el-Mandeb – où voyageurs et pèlerins venus par la voie maritime seront désormais tenus à des séjours d'observation. Ce « dogme du double verrou » (S. Chiffolleau, 2012) tarde cependant à se mettre en place, principalement pour des raisons financières. En 1877, la station de Tor (*al-Tûr*), à l'entrée du golfe de Suez, est mise en service. Elle est dédiée exclusivement aux pèlerins de la « route du Nord » qui doivent y purger une quarantaine de vingt jours au retour du *hadj*. Après la désacralisation rituelle de fin de pèlerinage, c'est un nouveau rituel de purification, de nature sanitaire cette fois-ci, qui s'enclenche⁵⁰. Une fois les pèlerins débarqués, le navire est soumis à une désinfection complète puis à une dératisation par les agents du service sanitaire. Les pèlerins sont ensuite parqués dans une vaste salle d'attente. Femmes et hommes sont séparés et dirigés vers la salle des douches pendant qu'il est procédé à la désinfection de leurs vêtements et bagages placés dans des étuves à vapeur. Ils sont alors conduits dans l'un des vingt-deux campements sanitaires. Dotée d'étuves et de pulvérisateurs, mais également d'une salle d'autopsie, d'une salle de bactériologie et d'une grande pharmacie⁵¹, la station de Tor passe pour un fleuron de la modernité sanitaire. Un pèlerin algérien la décrit alors comme « la plus grande et la mieux organisée de toutes les quarantaines du monde » (Ben Chérif, 1919 : 183).

Par contraste la station quarantenaire de Camaran, située au large du port yéménite d'Hodeïdah, subit les foudres des Anglo-indiens. Depuis 1882, les pèlerins de la « voie du Sud » sont tenus de s'y arrêter à l'aller pour une période

50. S. Chiffolleau y voit l'imposition d'une pureté hygiénique (*nazafâ*) que l'on tenterait de substituer à la pureté religieuse (*tabâra*) propre au rite pèlerin, *op. cit.*, p. 214.

51. ADN, Unions Internationales (UI), 1^{er} versement, 527, 6 décembre 1899.

d'observation minimale de quatre jours. Envoyé au rapport, Abdur Razzack, dénonce des taxes sanitaires excessives destinées à financer de coûteux équipements, la cherté de la nourriture, des conditions de logement déficientes, ou encore les mauvais traitements infligés par les gardes quarantenaies⁵². L'année suivante, une pétition de la *National Muhammadan Society* décide le gouvernement des Indes à diligenter une enquête⁵³. De leur côté, les vice-consuls d'Hodeïdah se rendent épisodiquement dans la station pour mieux en dénoncer les dysfonctionnements⁵⁴. Cependant les missions d'inspection successives du Conseil supérieur de santé de Constantinople, envoyées à la suite de ces plaintes, restent impuissantes à équiper convenablement ce lazaret qui conserve jusqu'à la Grande Guerre un aspect de camp improvisé. À cette époque, un notable indien y dénonce encore les conditions de désinfection, mais aussi le manque d'eau potable et de nourriture. Il n'a pas de mots assez durs pour critiquer l'hôpital du lazaret au même titre que les gardiens de la station, brutaux et vénaux, qui n'hésitent pas à maltraiter les pèlerins « considérés comme le choléra personnifié » (S. Mishra, 2011 : 91).

Pour les pèlerins partis isolément, des lazarets de fortune sont créés à Souakin au Soudan ainsi qu'au large du port de Djeddah sur les îlots d'Abou-Saad, Wasta et Abou-Ali. Ces stations sont régulièrement critiquées pour leur manque d'équipements et leurs capacités d'accueil trop restreintes⁵⁵. En cas de forte affluence, l'administration quarantenaire du Hedjaz est facilement débordée et doit se résoudre à laisser débarquer les pèlerins porteurs du choléra, comme lors du *hajj* de 1908⁵⁶. L'inadaptation du contrôle sanitaire des pèlerins à l'aller est par ailleurs flagrante si l'on en croit les statistiques sanitaires réunies par plusieurs épidémiologistes français (F. Borel, 1904 ; F. Duguet, 1932 ; L. Couvy, 1934).

Si les pèlerins ne rejettent pas en masse les nouvelles méthodes sanitaires, ils sont en revanche plus nombreux à dénoncer l'arbitraire des isolements sanitaires et les mauvaises conditions de leur séjour. C'est afin d'y échapper que les pèlerins de la « route du Nord » évitent soigneusement la voie maritime et viennent gonfler les contingents de « clandestins ».

52. FO 195/1415, 17 novembre 1882.

53. Harisson M., art. cit., p. 124-125.

54. FO 195/1482, 3 octobre 1891.

55. ADN, Djeddah, 56, rapport de la Commission d'inspection des lazarets sur le lazaret d'Abou-Saad, Wasta et Abou-Ali, présenté au Conseil supérieur de la santé le 12 juin 1906.

56. ADN, Djeddah, 56, 10 mai 1908.

Épidémies de choléra au Hedjaz entre 1880 et 1914 Durée, taux de mortalité et provenance				
Année	Nombre de décès	Taux de mortalité (en % de l'ensemble des pèlerins présents à Arafat)	Durée de l'épidémie à La Mecque (en jours)	Provenance de l'épidémie
1881	4 292	5,3	74	Aden
1882	622	0,7	31	Inde
1883	455	0,6	29	–
1890	4 439	1,8	25	Inde
1891	3 207	2,5	40	Inde
1893	32 994	9	28	Yémen
1895	306	0,2	30	Inde
1902	5 379	3,5	33	Java
1908	5 608	3,2	54	Inde, Sinope
1910	855	0,6	24	Java
1911	2 018	1,4	60	Singapour
1912	3 398	1,9	80	Proche-Orient

Quand l'organisation du *hajj* confine à l'internement

Au vu des exigences sanitaires posées par le *hajj*, les empires, et partant, les autorités sanitaires internationales, ont tôt fait de privilégier des déplacements groupés sur des « navires à pèlerins », mode de déplacement qui, pour les pèlerins eux-mêmes, présente, à défaut du confort, le double avantage de la rapidité et de la sécurité. En matière de transport de pèlerins, l'hégémonie britannique est totale. Sur l'ensemble de la décennie 1880, sur les 1182 navires ayant acheminé des pèlerins, 490 battent pavillon britannique, soit plus de 41 %⁵⁷. Ils représentent la moitié des navires à pèlerins en 1900-1901 et presque les trois quarts en 1911-1912⁵⁸. Afin de conserver la maîtrise de leur pèlerinage, les autorités françaises, avec l'appui de certains armateurs marseillais, cherchent à imposer le principe du pavillon national. En 1891, le ministre de l'Intérieur déclare que ne seront agréés que les navires appartenant à des compagnies françaises ayant

57. Statistiques fournies par le Conseil supérieur de santé de Constantinople. FO 78/4328, rapport du 21 septembre 1890.

58. ADN, Djeddah, 56 et 57, 22 février 1912.

une étuve à vapeur sous pression et un médecin désigné par le gouvernement⁵⁹. Les arguments invoqués sont, une nouvelle fois, sanitaires, les paquebots transatlantiques français étant réputés plus hygiéniques que les cargo-boats britanniques de la route des Indes. Enfin, le voyage à bord de navires battant pavillon français est conçu comme un prolongement de l'ordre colonial sur les mers, puisqu'un « commissaire du gouvernement » y représente le gouverneur général. Des administrateurs coloniaux, dotés de prérogatives de puissance publique, y font respecter la réglementation sanitaire et servent d'intermédiaires entre les pèlerins et les personnalités extérieures. Ainsi le « navire à pèlerins » algérien est-il d'abord envisagé comme une manifestation de la souveraineté du gouvernement colonial sur ses sujets et, aux dires d'un journaliste de l'époque, s'apparente à des « prisons flottantes »⁶⁰. Cet encadrement des déplacements n'est pourtant pas sans présenter un certain nombre de limites.

D'une part, les garanties de confort et de sécurité renforcées censées justifier ce régime spécial sont loin d'être respectées, avec, semble-t-il, la complicité des autorités algériennes soucieuses de ne pas faire peser de charges excessives sur les armateurs. Dès lors, les plaintes affluent concernant les cas d'entassement des pèlerins, d'installations médicales déficientes ou encore les abus divers du personnel de bord⁶¹. D'autre part, ce régime d'affrètement présente un coût élevé et rend illusoire toute perspective de concurrencer les unités britanniques. Le succès très relatif de ce « pèlerinage administré » (P. Boutry, 2000) au regard des objectifs de protection sanitaire et politique incite les autorités algériennes à renforcer les contrôles au retour du pèlerinage. Aussi, la quarantaine à la station de Tor, est-elle doublée, jusqu'en 1914, par un séjour supplémentaire d'observation au lazaret du cap Matifou, au large d'Alger (L. Escande, 1990).

De retour dans leur foyer, les pèlerins font par ailleurs l'objet d'une surveillance administrative discrète mais non moins réelle. Le charisme dont bénéficie le *hajjî* à son retour de pèlerinage contribue souvent à le rendre suspect⁶². Périodiquement, des enquêtes sont réalisées afin d'évaluer les dispositions d'esprit des Maghrébins rentrés de La Mecque et leur possible influence sur leurs coreligionnaires. Initialement réalisées par les bureaux arabes et les services de renseignement, ces enquêtes impliquent la plupart des échelons administratifs⁶³.

Enfin, les pèlerins clandestins – dont nous avons fait observer plus haut qu'ils concentraient les craintes des autorités coloniales liées au pèlerinage –, font l'objet d'une surveillance assidue aux frontières. Maires et administrateurs de

59. AOM, GGA, 16h/84, 22 avril 1891.

60. Article « Lettre d'Algérie », *Le Tell*, 6 novembre 1913.

61. Voir, par exemple, AOM, GGA, 16h/87, plaintes enregistrées à bord du navire « Olbia » en 1902.

62. ADN, Djeddah, 57, 20 février 1912.

63. AOM, GGA, 16h/88, courrier du préfet d'Oran du 10 mai 1906 au gouverneur général précisant qu'il a envoyé une circulaire aux maires et administrateurs leur prescrivant d'interroger les pèlerins à leur retour de pèlerinage.

communes mixtes sont tenus de signaler les mouvements de clandestins, au même titre qu'en Tunisie les cheikhs et khalifas⁶⁴. Les clandestins arrêtés à la frontière tunisienne subissent une quarantaine de huit jours dans des lazarets de fortune, installés sous des tentes ou des gourbis, éloignés des oasis pour éviter tout risque de contagion⁶⁵. Les peines auxquelles ils s'exposent sont très hétérogènes et peuvent aller de cinq francs d'amende⁶⁶ pour des pèlerins tunisiens dépourvus de passeport jusqu'à une peine disciplinaire de deux à quatre mois d'emprisonnement au pénitencier de Tadmirt, pour des pèlerins algériens convaincus des mêmes délits⁶⁷. Dans ce dernier cas de figure, la condamnation moyenne est de deux mois d'emprisonnement et de cent francs d'amende. Selon l'enquête effectuée par Sylvie Thénault, la répression des départs clandestins en pèlerinage prend des proportions importantes, allant jusqu'à constituer, entre 1889 et 1914, le troisième motif d'internement, après le vol de bétail (*bechara*) et la délinquance urbaine⁶⁸. Représentant en moyenne 10 % des effectifs maghrébins – soit une moyenne annuelle de 250 à 300 pèlerins – les clandestins sont en constante progression⁶⁹. Si bien qu'en 1904, c'est, à sa façon, un constat d'échec que dresse le consul de Djeddah Étienne Dubief à propos de l'organisation algérienne du pèlerinage :

« On assiste maintenant parmi nos populations musulmanes à ce double phénomène :
1^o Désuétude rapide du pèlerinage réglementé auquel ne pouvaient être admis que des individus jouissant en route d'un bien-être relatif, et par là-même défendus jusqu'à un certain point contre les épidémies ;
2^o Organisation simultanée d'un pèlerinage clandestin, dont la vogue menace d'aller croissant, précisément parce qu'il a échappé à tout contrôle, et qui, si l'on n'y porte remède, entraînera de plus en plus un ramassis de faméliques »⁷⁰.

**

Critiquée de toutes parts, cette organisation contraignante, tant sur le plan sanitaire qu'administratif, est abandonnée à la veille de la Grande Guerre⁷¹. La

64. ADN, Tunisie, Postes du Sud, Zarzis, circulaire n° 5 signée du résident général du 8 mars 1911 à l'attention des commandants militaires des territoires du Sud.

65. ADN, Tunisie, Postes du Sud, Kebili, 125, 17 juillet 1896.

66. ADN, Djeddah, 53, 23 mars 1889.

67. Archives Générales de Tunisie (AGT), 276 bis, dossier 6.3, « indigènes algériens arrêtés en Tunisie au retour de La Mecque », dépêche du gouverneur général du 17 décembre 1912.

68. S. Thénault, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale. Camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob, 2012. Sur les 423 dossiers examinés pour les départements d'Alger et de Constantine, 61 (soit 14 %) sont relatifs à des infractions à la réglementation sur les départs en pèlerinage.

69. En 1912, le consul Armez estime qu'« il n'y a jamais moins de 350 indigents en nombre moyen annuel, 400 avec les Marocains », ADN, Djeddah, 57, 20 février 1912.

70. ADN, UI, 1^{er} versement, 530, 3 février 1904.

71. L'article 16 de la loi du 15 juillet 1914 sur le régime de l'indigénat en Algérie vient supprimer le régime d'autorisation en vigueur pour les pèlerinages, à charge pour le pèlerin de se conformer aux conditions et prescriptions sanitaires en vigueur.

peur d'une contagion épidémique et politique suscitée par le pèlerinage à La Mecque a provoqué chez les Européens une réponse essentiellement défensive, matérialisée par le renforcement des frontières sanitaires autour des lieux saints de l'islam, réplique de la modernité coloniale au périmètre sacré (*haram*) qui protège les lieux saints de toute intrusion des non-musulmans. Cette réponse des États européens est symptomatique d'une intégration croissante de la « biopolitique » (M. Foucault, 1976) dans la gestion des empires coloniaux. Cette peur de la contagion, construite autour du double mythe de la pandémie cholérique et du panislamisme conçu, dans une perspective eschatologique, comme un grand soir des empires coloniaux, est largement liée à un processus d'information imparfaite où la rumeur le dispute à l'ignorance des modes de transmission épidémiques. S'il persiste sous une forme atténuée après la Grande Guerre, cet imaginaire colonial du *hajj* tend à s'épuiser sous l'effet de plusieurs facteurs. Les progrès de la bactériologie et la généralisation de la vaccination vont contribuer à éloigner le risque cholérique des lieux saints de l'islam, désormais soumis à des pathologies plus ordinaires. Le fantasme panislamique est quant à lui mis à mal par l'abolition du califat en 1924 et l'arrivée au pouvoir d'une monarchie saoudienne soucieuse de normalisation politique et diplomatique.

Luc CHANTRE

CRIHAM (*Centre de recherches interdisciplinaires en histoire, art et musicologie*)

EA 4270 Université de Poitiers

luc.chantre@univ-poitiers.fr

Bibliographie

- AGERON Charles-Robert, 2005, *Les algériens musulmans et la France 1871-1919*, Paris, Bouchène.
- ALBERTI Amedeo, 1912, *I Musulmani e La Mecca, I Riti*, Napoli, Melfi e Joie.
- ARTUSIAT Céleste, 1893, *Contre La Mecque*, Paris, Oudin.
- BEN CHÉRIF, 1919, *Aux villes saintes de l'islam*, Paris, Librairie Hachette.
- BURTON Richard Francis, 2007, *Voyage à La Mecque (Personal Narrative of a Pilgrimage to Al Madinah and Meccah, 1855)*, Paris, Payot.
- BHATTACHARYA Neeladri, 2006, « Predicaments of Mobility. Peddlers and Itinerants in Nineteenth Century Northwestern India », in Markovits C., Pouchepadass J., Subrahmanyam S. (éds.), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750-1950*, Londres, New York, Delhi, Anthem Press, p. 193-204.
- BOIVIN Michel, 2009, « Les musulmans et la nation dans l'Inde britannique : approche historique d'une représentation », in Borde D., Falaize B. (éds.), *Religions et colonisation*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 263-272.
- BOREL Frédéric, 1904, *Choléra et peste dans le pèlerinage musulman*, Paris, Masson.
- BOUTRY Philippe, FABRE Pierre-Antoine, JULIA Dominique (éds.), 2000, *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

- CAETANI Leone, 1912, *La funzione dell'Islam nell'evoluzione della civiltà italiana*, Roma, Casa editrice italiana.
- CANNADINE David, 2001, *Ornamentalism. How the British Saw their Empire*, London, Penguin Books.
- CHABBI Jacqueline, 1997, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis.
- CHANTRE Luc, 2009, « Se rendre à La Mecque sous la Troisième République, contrôle et organisation des déplacements des pèlerins du Maghreb et du Levant entre 1880 et 1939 », *Cahiers de la Méditerranée*, 78-2, p. 202-227.
- CHARMES Gabriel, 1883, *L'Avenir de la Turquie. Le Panislamisme*, Paris, Calmann Lévy.
- CHASSAIGNE Philippe, 2008, *Histoire de l'Angleterre des origines à nos jours*, Paris, Flammarion.
- CHIFFOLEAU Sylvia, 2012, *Genèse de la santé publique internationale*, Beyrouth, Rennes, Institut français du Proche-Orient et Presses universitaires de Rennes.
- CHRISTIE James, 1876, *Cholera Epidemics in East Africa*, London, Macmillan.
- COUVY Louis, 1934, *Le Choléra et le pèlerinage musulman au Hedjaz*, Paris, OHIP.
- DAGUILLON Léon, 1866, *Le Hedjaz (pèlerinage à La Mecque). Étude sur sa géographie, ses caravanes, ses épidémies*, Paris, Challamel.
- DERINGIL Selim, 1998, *The Well Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London, New York, I. B. Tauris.
- DJAÏT Hichem, 2008, *La vie de Muhammad, tome II. La prédication prophétique à La Mecque*, Paris, Fayard.
- DOBBIN Christine, 1970, *Basic Documents in the Development of Modern India and Pakistan*, London, Van Nostrand Reinhold Company.
- DODWELL Henry, 1932, *The Indian Empire 1858-1918 (The Cambridge History of the British Empire, vol. 5)*, Cambridge University Press.
- DOUGHTY Charles Montagu, 2001, *Arabia Deserta (Travels in Arabia Deserta, 1888)*, Paris, Payot.
- DUGUET Firmin, 1932, *Le Pèlerinage à La Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire*, Paris, Éditions Rieder.
- DUPRONT Alphonse, 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM Émile, [1912] 2008, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- ESCANDE Laurent, 1990, « Le pèlerinage à La Mecque vu d'Algérie. Aspects sanitaires (1870-1940) », mémoire de maîtrise, université d'Aix-Marseille.
- FISCHER-TINÉ Harald, *The Limits of British Colonial Control in South Asia. Spaces of Disorder into the Indian Ocean Region*, 2008.
- FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité. Tome 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GEORGEON François, 2003, *Abdülhamid II, le Sultan-Calife*, Paris, Fayard.
- , 1997, « Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdülhamid II (1876-1909) », *Turcica*, 29.
- GROSSER Pierre, 2010, « Comment écrire l'histoire des relations internationales aujourd'hui ? Quelques réflexions à partir de l'Empire britannique », *Histoire@Politique*, Politique, Culture, Société, 10.

- HADDAD Mouloud, 2010, « Les maîtres de l'heure : soufisme et eschatologie en Algérie coloniale (1845-1901) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41, p. 49-61.
- HAMMOUDI Abdellah, 2005, *Une Saison à La Mecque*, Paris, Le Seuil.
- HARRISON Mark, 1992, « Quarantine, Pilgrimage and Colonial Trade: India 1866-1900 », *The Indian Economic and Social Review*, 29-2.
- HEADRICK Daniel, 1981, *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press.
- HUNTER William Wilson, 1872, *The Indian Musulmans*, London, Trübner & Co.
- JERVIS Robert, 1976, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton University Press.
- JONES Kenneth, 1981, « Religious Identity and the Indian Census », in Barrier N. G. (éd.), *The Census in British India*, New Perspectives, Delhi, Manohar.
- JORLAND Gérard, 2010, *Une société à soigner. Hygiène et salubrité en France au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard.
- JOUSSEAULME Ferdinand, 1894, *Un voyage de pèlerins algériens à La Mecque. Quelques considérations sur l'application des mesures sanitaires internationales dans la mer Rouge*, Montpellier, Imprimerie centrale du Midi.
- KADDACHE Mahfoud, 2003, *L'Algérie des Algériens de la préhistoire à 1954*, Paris, Edif 2000.
- KARPAT Kemal, 2001, *The Politicization of Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- KECK Frédéric, 2010, *Un monde grippé*, Paris, Flammarion.
- KIMON Daniel, 1897, *La pathologie de l'islam et les moyens de le détruire. Étude psychologique*, Paris, chez l'auteur.
- LAFFAN MICHAEL, 2002, « "A Watchful Eye". The Meccan Plot of 1881 and Changing Dutch Perception of Islam in Indonesia », *Archipel*, 63.
- LALOUETTE Jacqueline, 2002, *La République anticléricale XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil.
- LANDAU Jacob, 1990, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press.
- LARCHÉ Émile, 1892, « Le vagabondage et la mendicité en Algérie », *Revue pénitentiaire*, 23, Paris.
- LE CHÂTELIER Alfred, « Politique musulmane. Lettre à un conseiller d'État », *Revue du Monde musulman*, vol. XII, n° IX, Paris, E. Leroux, 1910.
- LEROY-LADURIE Emmanuel, 1978, « Un concept : l'unification microbienne du monde (XIV^e-XVII^e siècles) », in Leroy-Ladurie E., *Le territoire de l'historien*, vol. 2, Paris, Gallimard.
- Les sociétés secrètes chez les musulmans par l'abbé Rouquette*, 1899, Paris, Librairie Delhorme et Briguët.
- LIAUZU Claude, 1994, *L'Europe et l'Afrique méditerranéenne de Suez (1869) à nos jours*, Bruxelles, Complexe.
- LORCIN Patricia, 2005, *Kabyles, arabes, français : identités coloniales*, Limoges, Presses universitaires de Limoges.
- LUIZARD Pierre-Jean, 2006, *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte.
- MARAVAL Pierre, 2011, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Cerf et CNRS Éditions.
- METCALF Thomas, 1994, *Ideologies of the Raj, the New Cambridge History of India*, III (4), Cambridge University Press.

- MISHRA Saurabh, 2011, *Pilgrimage, Politics and Pestilence. The Haj from the Indian Subcontinent, 1860-1920*, New Delhi, Oxford University Press.
- OCHSENWALD William, 1980, *The Hijaz Railroad*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- , 1984, *Religion, Society and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908*, Ohio State University Press.
- PEARSON Michael, 1995, *Pilgrimage to Mecca. The Indian Experience, 1500-1800*, Princeton, Markus Wiener Publishers.
- PIQUET Caroline, 2009, *Histoire du canal de Suez*, Paris, Perrin.
- PROUST Adrien, 1895 « Le pèlerinage à La Mecque et la propagation des épidémies », *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1895.
- QURESHI Naeem, 1999, *Pan-Islam in British Indian Politics*, Leiden, Brill.
- Rapport médical de M. Delarue, commissionné par M. le Gouverneur général d'Algérie à bord du « Picatvia » pour le pèlerinage de La Mecque en 1891, 1892*, Alger, Girault.
- Recueil des traités de la porte ottomane avec les puissances étrangères*, 1868, tome 3, Paris, Amyot.
- RENAN Ernest, [1892] 2005, *L'islam et la science*, conférence en Sorbonne, Paris, L'Archange Minotaure.
- ROBB Peter, 2002, *A History of India*, New York, Palgrave.
- ROFF William, 1982, « Sanitation and Security. The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj », *Arabian Studies*, 6, p. 143-160.
- ROSSI Giovanni, 1897, *Nei Paesi d'Islam. Impressioni e Ricordi*, Roma, Rocca S. Casciano.
- ROTTON John, WARTON Edward, 1858, *The Chaplain's Narrative of the Siege of Delhi from the Outbreak at Leerut to the Capture of Delhi*, Londres, Smithe, Elder and Co.
- SIEGFRIED André, 1960, *Itinéraires de contagion. Épidémies et idéologies*, Paris, Armand Colin.
- SINGHA Radhika, 2008, « The Problem of the Pauper Pilgrim in Colonial India c. 1882-1925 », in Tambe A., Fischer-Tiné H. (éds.), *The Limits of British Colonial Control in South Asia. Spaces of Disorder in the Indian Ocean Region*, London, Routledge.
- SUBRAHMANYAM Sanjay, 2005, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford, Oxford University Press.
- TARAUD Christelle, 2003, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Paris, Payot.
- THÉNAULT Sylvie, 2012, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale. Camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob.
- TURNER Victor, [1969] 1990, *Le phénomène rituel. Structures et contre-structures (The Ritual Process : Structure and Anti-Structure)*, Paris, Presses universitaires de France.
- TOLAN John, 2003, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*, Paris, Flammarion.
- TRIAUD Jean-Louis, 1995, *La légende noire de la Sanusiyya, une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, Éditions de la MSH.
- WALD Priscilla, 2008, *Contagious: Cultures, Carriers and the Outbreak Narrative*, Durham, London, Duke University Press.

Entre pandémie et panislamisme

L'imaginaire colonial du pèlerinage à La Mecque (1866-1914)

Suite à l'épidémie de choléra de 1865, les lieux saints de l'islam sont identifiés comme l'un des foyers de propagation du choléra qui menacent directement l'Europe. On ne peut cependant comprendre la violence de la réaction des empires et le discrédit alors jeté sur le pèlerinage à La Mecque (hajj) sans se référer aux nombreux « récits de contagion » qui circulent à cette époque, assimilant l'islam à une forme de contagion. En même temps qu'il tend à transformer les pèlerins pauvres, qu'ils soient indiens ou algériens, en « groupes à risque », cet imaginaire colonial du hajj a provoqué, jusqu'à la Grande Guerre, les mesures de protection les plus extrêmes et dont l'exemple le plus manifeste reste celui de l'Algérie coloniale.

Mots-clés : choléra, panislamisme, empires coloniaux, pèlerinage, La Mecque.

Between pandemic and pan-Islamism

Colonial imagination of the pilgrimage to Mecca (1866-1914)

After the 1865 cholera epidemic, the Holy places of Islam were identified as a source of the spreading of cholera that directly threatens Europe. However, we cannot understand the violence of the reaction of the empires and the depreciation cast on the pilgrimage to Mecca (hajj) without referring to the numerous "contamination narratives" that circulated then, likening Islam to contagion. As it tends to turn destitute pilgrims, may they be Indians or Algerians, into "risk groups", this colonial imagination of the hajj prompted, until the Great War, the most extreme protective measures, the most obvious example being that of colonial Algeria..

Key words: cholera, pan-Islamism, colonial empires, pilgrimage, Mecca.

Entre pandemia y panislamismo

El imaginario colonial de la peregrinación a La Meca (1866-1914)

Después de la epidemia de cólera de 1865, los Lugares Santos del islam son identificados como uno de los focos de propagación del cólera que directamente amenazan Europa. No podemos sin embargo comprender la violencia de la reacción de los imperios y el descrédito entonces puesto sobre la peregrinación a La Meca (hajj) sin referirnos a los numerosos "relatos de contagio" que circulan entonces, asimilando el Islam a una forma de contagio. Al mismo tiempo que tiende a transformar a los peregrinos pobres, sean éstos Indios o Argelinos, en "grupos de riesgo", este imaginario colonial del hajj provocó, hasta la Primera Guerra Mundial, las medidas más extremas de protección, entre las cuales el ejemplo más manifiesto es el de la Argelia colonial.

Palabras clave: cólera, panislamismo, imperios coloniales, peregrinación, La Meca.

