



**HAL**  
open science

## 1865 - Le choléra à La Mecque

Sylvia Chiffolleau

► **To cite this version:**

Sylvia Chiffolleau. 1865 - Le choléra à La Mecque. Histoire du Monde au XIXe siècle, Fayard, 2017, 978-2213677194. <halshs-01757013>

**HAL Id: halshs-01757013**

**<https://shs.hal.science/halshs-01757013v1>**

Submitted on 3 Apr 2018

**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.



HAL Authorization

## **1865 – Le choléra à La Mecque.**

**Sylvia Chiffolleau**

Moins meurtrière dans certains pays d'Europe que les deux offensives précédentes, la pandémie de choléra de 1865 a du moins donné l'opportunité de désigner un coupable idéal : le pèlerinage à La Mecque. Cette année-là en effet, la terrible maladie abandonne son itinéraire antérieur de pénétration en Europe par la Perse et la mer Caspienne pour se glisser dans les pas des pèlerins, devenus les marqueurs visibles de sa progression. Après avoir éclaté avec une rare violence lors des cérémonies du pèlerinage, décimant un tiers des 90 000 pèlerins présents, le choléra suit le retour des rescapés, se diffusant ensuite dans le monde entier, notamment à partir des ports méditerranéens.

La rapidité de la contagion est étroitement liée à la révolution des modes de locomotion. Les longues caravanes qui se rendaient à La Mecque depuis le Caire et Damas, dont l'organisation et la sécurité relevaient des prérogatives du pouvoir ottoman, ont commencé à diminuer sensiblement au profit de la navigation à vapeur. Celle-ci est beaucoup plus rapide, bien que pour l'essentiel aux mains des intérêts économiques européens. Le succès de ce nouveau moyen de transport se confirme tout au long de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'extension internationale du réseau ferré facilitant en amont du voyage maritime l'accès des pèlerins aux ports d'embarquement. Les flux du pèlerinage s'intègrent désormais pleinement aux circulations mondiales, encore facilitées par l'ouverture de canal de Suez en 1869. Les musulmans d'Asie du Sud et du Sud-Est, assez peu nombreux jusqu'alors, profitent pleinement des avantages de la navigation à vapeur qui les soustrait aux aléas du long et dangereux voyage par voilier dans une région de mousson. Les croyants du Maghreb peuvent rejoindre Alexandrie par bateaux, puis Suez par le chemin de fer, alors qu'ils traversaient auparavant à pied l'Afrique du Nord pour rejoindre la caravane du Caire. Les pèlerins venus par mer, enregistrés à leur arrivée à Djeddah, passent de 27 000 en 1869, à 44 000 en 1890 et à 70 000 en 1905.

En cette année 1865, la mise en évidence du lien entre le pèlerinage à La Mecque et la diffusion de la maladie, jusqu'alors théorique, propulse le voyage sacré des musulmans au cœur de l'arène politique coloniale et internationale. Dès février 1866, alors que le choléra poursuit ses ravages dans certaines régions, une conférence

sanitaire internationale est convoquée à Istanbul pour tenter de faire obstacle au retour d'une telle pandémie. Le pèlerinage à la Mecque cesse d'être une affaire strictement musulmane pour devenir objet de politique internationale, l'internationalisme étant alors limité aux seuls pays européens, contraints pour l'occasion d'associer l'Empire ottoman. Par ailleurs, les flux grossissants de pèlerins sont constitués pour la plupart de sujets coloniaux. Or, dans les régions musulmanes, toute résistance à l'offensive coloniale s'énonce au nom de l'islam. Aussi les puissances coloniales ont-elles tendance à considérer avec suspicion le voyage sacré à La Mecque ; elles craignent que les pèlerins n'en reviennent plus « fanatiques » qu'au départ. Cette crainte est renforcée à partir du règne du sultan ottoman Abdülhamid II (1876-1908), lequel fait du panislamisme, c'est-à-dire de la perspective d'une union de l'islam autour de la figure centrale du sultan-calife, afin d'échapper aux tendances centrifuges liées à l'offensive impérialiste, l'un des piliers de sa politique. Le danger sanitaire désormais associé au pèlerinage se combine à cet enjeu politique pour donner naissance à l'idée d'une « double contagion », par le choléra et par le panislamisme, à laquelle seraient exposés les pèlerins de La Mecque. Pour faire face à cette menace, supposée ou réelle, la communauté internationale naissante et les puissances coloniales s'attèlent à la tâche délicate d'administrer le voyage à La Mecque.

Pour obvier au risque sanitaire, tous les pèlerins sans exception sont contraints de faire halte dans des lazarets installés le long de leurs trajets. Ils y sont soumis à de sévères mesures sanitaires, et à l'enfermement, pour un temps plus ou moins long, dans le cas, très fréquent, où la peste ou le choléra sont signalés lors des cérémonies du pèlerinage. Si le contrôle sur les corps est le même pour tous, le contrôle administratif, dans les pays de départ, prend des formes variables selon les États. La Hollande impose des conditions de ressources aux pèlerins désireux de faire le voyage sacré, et un suivi attentif de leurs documents de voyage, mais elle met à leur disposition de confortables navires. La Grande-Bretagne, attachée à la liberté religieuse de ses ressortissants, n'impose pas de mesures administratives strictes au départ. En revanche, elle domine le marché du transport des pèlerins, offrant souvent à ceux-ci des conditions déplorables. La France, qui redoute que ses sujets maghrébins ne subissent l'influence « pernicieuse » de leurs coreligionnaires d'Orient, adopte une politique d'interdiction, sur la base d'arguments sanitaires, qui a concerné vingt-trois des trente-six pèlerinages ayant eu lieu de 1880 à 1914.

Nonobstant ces entraves, les pèlerins sont toujours plus nombreux à se rendre à La Mecque. Si la plupart d'entre eux n'y restent que le temps des cérémonies religieuses, beaucoup y demeurent plus longtemps, voire pour toujours. Le tropisme de la Mecque et Médine, lieux privilégiés de la *hijra*, la fuite recommandée par le Coran pour préserver la foi de la domination chrétienne, a conduit à la formation d'importantes communautés étrangères dans ces villes. Leurs membres se chargent de l'accueil de coreligionnaires de même origine lors du pèlerinage, et sont souvent très impliqués dans les activités d'enseignement. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, La Mecque et surtout Médine se sont en effet imposées comme des centres d'enseignement du hadith très actifs et le lieu d'émergence d'un néo-soufisme réformé. Le soufisme, la mystique musulmane prônant l'union avec Dieu, qui s'est structuré à partir du XIII<sup>e</sup> siècle dans des confréries accordant une grande importance au culte des saints, est considéré aujourd'hui comme une manifestation de l'islam populaire. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, le soufisme est omniprésent, et étroitement articulé à l'islam officiel. Aussi tous les lettrés musulmans, du plus modeste cheikh au plus prestigieux des oulémas, aspirent-ils à se rendre au Hedjaz, non seulement pour y réaliser le pèlerinage, mais aussi pour y suivre l'enseignement de quelque maître réputé et raffermir leur piété soufie auprès des nombreuses confréries implantées à La Mecque. Les nouveaux moyens de transport apparus au XIX<sup>e</sup> siècle permettent de relancer et d'étendre aux périphéries de l'islam la tradition des voyages savants, dont La Mecque et Médine, avec Le Caire et sa célèbre université al-Azhar, sont les pôles principaux. Ainsi se tissent ou se réactivent durant le séjour aux villes saintes de l'islam une multitude de liens intellectuels, voire affectifs, qui participent de l'intensification de la circulation des savoirs. Le Hedjaz devient un carrefour de rencontres où la démarche spirituelle peut certes se nourrir au passage du discours panislamiste, mais le contrôle exercé par les autorités ottomanes et le chérif de La Mecque sur le pèlerinage empêche en réalité l'énonciation d'un discours ouvertement politique.

La Mecque et Médine sont bien plutôt des caisses de résonance du réformisme musulman, que les Européens confondent bien souvent avec le panislamisme, voire avec le « fanatisme » si souvent évoqué. Réformisme des grands ténors, qui ne manquent pas de réaliser le pèlerinage, parfois à plusieurs reprises, mais aussi celui, plus discret mais d'impact profond, porté par une multitude de petits clercs de tous les pays musulmans. Ceux-ci, sous l'influence de l'enseignement reçu auprès des grands oulémas des villes saintes, rapportent chez eux, de l'Afrique aux Indes néerlandaises, de nouvelles idées

nées des débats menés à l'ombre des mosquées sacrées, et une conception renouvelée de l'enseignement islamique qu'ils contribuent ensuite à structurer localement à travers l'établissement d'un réseau d'écoles réformées. Le pèlerinage agit comme un puissant facteur d'intégration, notamment pour les musulmans de la périphérie. Le soufisme, qui a commencé à recevoir des coups de boutoir du wahhabisme, demeure puissant. Son rayonnement international, comme la cohésion de ses rites mystiques, créent chez les très nombreux affiliés une identification et une émotion communes, réactivées lors du pèlerinage. C'est sans doute aussi l'émotion qu'il faut évoquer quand les pèlerins mesurent le nombre et de la variété des croyants présents au cours des rituels canoniques ; les gestes et prières immuables relient chacun d'entre eux à l'univers commun de l'islam. Ce sentiment d'une large communauté, vécue à une échelle inédite, est alimenté en outre par la large diffusion, grâce à l'imprimerie, des récits et des images du pèlerinage, des journaux, et plus généralement des savoirs, qu'ils soient traditionnels ou réformés.

Or c'est bien ce sentiment de cohésion, voire d'union, qui inquiète les puissances coloniales. Elles n'ont cependant pas une vision claire de ce qui se passe réellement sur place, le territoire des villes saintes de l'islam étant interdit aux non-musulmans. Les consuls européens en poste à Djeddah se prennent alors à imaginer l'existence de sociétés secrètes et de complots visant à contester partout l'emprise coloniale, mais ce ne sont souvent que « rumeurs » ou « bruits ». Il n'y a nulle conspiration à La Mecque, mais les pèlerins y font bien l'expérience intellectuelle et émotionnelle, mais aussi physique et concrète, de l'existence de la *'umma* musulmane. La dimension politique prêtée à cette expérience est liée à une lecture fautive, au prisme des pratiques de la mobilisation politique telles qu'elles existent alors en Europe. Mais cette lecture est finalement juste à contretemps. Après la Première Guerre mondiale, le califat et les épidémies, qui justifiaient le contrôle du pèlerinage en réponse à la menace de la « double contagion », disparaissent conjointement. C'est précisément à ce moment-là que se structure, au Hedjaz comme partout dans le monde musulman, un discours politique. Celui-ci épouse toutefois les courbes des nationalismes naissants. La *'umma*, elle, demeure fortement inscrite dans le registre de l'imaginaire.

**Bibliographie :**

BANG A. K., *Sufis and Scholars of the Sea. Family networks in East Africa- 1860-1925*, Londres, Routledge-Curzon, 2003.

BOSE S., *A Hundred Horizons. The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Londres, Harvard University Press, 2006.

CHIFFOLEAU S., *Le Voyage à La Mecque. Un pèlerinage mondial en terre d'Islam*, Paris, Belin, 2015.

LAFFAN M. F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The umma below the winds*, Londres, Routledge-Curzon, 2007.

MISHRA S., *Pilgrimage, Politics, and Pestilence. The Haj from the Indian Subcontinent, 1860-1920*, Oxford University Press, 2011.