

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

UFR LANGUES & CIVILISATIONS

Master 2 : *Les Andalus. Domaines historiques arabophones et ibériques*

Mémoire de recherche – HISTOIRE CONTEMPORAINE

**Pour une approche monographique de la vie d'Eva de
Vitray-Meyerovitch (1909-1999).
Trajectoire singulière entre sciences et spiritualités**



SAMIR ABDELLI

Sous la direction de **MEHDI GHOIRGATE**

Année 2020/2021

Remerciements

Mes profonds remerciements s'adressent en premier lieu à Mehdi GHOIRGATE pour sa direction bienveillante, sa confiance, ses remarques et précieux conseils qui ont permis l'aboutissement de ce travail de deux années.

Ensuite, mes remerciements vont à tous ceux vers lesquels m'ont mené mes recherches. Tout d'abord mes pensées vont à Alain MEYRIER, le fils aîné d'Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, qui a accepté de m'accorder de son temps et m'a transmis certains des documents en sa possession. Puis, l'ensemble des personnes ayant connu cette femme ou liés à elle m'ont été d'une précieuse aide. Ils m'ont transmis les informations, coordonnées et documents qui étaient en leur possession et n'ont fait qu'encourager l'approfondissement de cette étude. Ils ont également accepté de livrer leur témoignage et ont donné généreusement de leur temps. Je pense à Éric GEOFFROY, Marie-Odile DELACOUR-HULEU, Colette BRAHY, Jean-Louis GIROTTO, Abdullah ÖZTÜRK, Muriel ROILAND, Khaled ROUMO, Khaled BENTOUNES, Nelly AMRI, Faouzi SKALI, Huseyin SAK, Katharine BRANNING, Virginia GRAY HENRY BLAKEMORE, Aïcha SASSI, Amara BAMBA, Mariama et Dominique GUILLARD et C. M. Je suis reconnaissant envers ces personnes qui, pour beaucoup, ont fait preuve d'un esprit de partage et d'une gentillesse sans commune mesure.

Aussi, je souhaite particulièrement remercier tous les professeurs et chercheurs qui, comme Delphine DUSSERT-GALINAT, Omar FERTAT, Nicolas CHAMP, Jamel EL HAMRI, Manoël PÉNICAUD, Francesco PIRAINO, Hajar MASBAH et Sarra KHAMMASSI, m'ont renseigné de près ou de loin, ont pris le temps d'échanger avec passion et bienveillance pour faire avancer mes recherches.

Je tenais également à exprimer cet immense sentiment de gratitude envers mes parents qui ont été à la fois des piliers et des moteurs. Sans leur présence et leur dévouement ce projet n'aurait pu être. Il en va de même pour l'ensemble de ma famille et leur soutien infaillible. Je remercie ma sœur aînée pour son modèle, son enthousiasme, son intérêt, ses conseils et son soutien qui m'ont été plus que précieux. Aussi, je dois un grand merci à mon cousin aîné pour son exemple ainsi que ses relectures, corrections, conseils et encouragements. Je transmets aussi mes pensées à mon beau-frère pour ces nombreuses discussions chaleureuses et passionnées autour de la thématique étudiée. Enfin, c'est envers ma femme que j'exprime mon infinie reconnaissance. Sa présence, sa confiance, son investissement, son sens de l'écoute et ses constants encouragements ont été essentiels.

RÉSUMÉ

Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999) est une chercheuse en sciences sociales et une intellectuelle musulmane de sensibilité soufie. La singularité de sa trajectoire intellectuelle et religieuse nous interrogent. Issue d'une famille de la bourgeoisie catholique de Boulogne-sur-Seine, elle reçoit une éducation religieuse et poursuit ses études avant de s'adonner à un doctorat d'État sur la philosophie de Platon. Doctorante, administratrice civile et jeune mariée, Eva de Vitray-Meyerovitch se construit très tôt comme une femme active et intellectuelle. Animée d'une certaine curiosité pour les traditions religieuses, ses années passées à l'université lui ouvrent les portes des cercles étudiants indianistes et des sages orientales. Après l'épisode sanglant de 1939-1945, particulièrement rude pour cette femme mariée à un letton de confession juive, elle entame une carrière de cadre administratif au CNRS. Elle y fait la découverte de l'islam à travers l'œuvre d'un poète et philosophe indien, Muhammad Iqbal (1877-1938). Ce dernier lui fait connaître Djalāl al-dīn Rūmī (1207-1273) dit « Mevlana », un poète mystique persan du XIII^e siècle à qui l'on attribue la fondation de l'ordre des derviches tourneurs. L'universalisme découvert la bouleverse au point d'impulser un tournant de son itinéraire religieux puis de se convertir à l'islam. Elle s'y adonne sa vie durant et s'initie au soufisme auprès de maîtres contemporains. Elle dédie une thèse à la poésie et mystique de Rūmī et participe à la diffusion de son œuvre dans le monde francophone. Bien qu'installée à Paris, elle réalise de nombreux voyages dans les pays musulmans dans le cadre de ses recherches. Enfin, plus largement, Eva de Vitray-Meyerovitch incarne la figure d'une intellectuelle religieuse à la croisée des sciences sociales, de l'islam et du dialogue interreligieux. Son parcours livre à l'historien de précieuses informations sur son itinéraire de conversion religieuse, sa façon de vivre l'islam en France et de s'engager intellectuellement à cet égard. Sa fascination pour Rūmī la suit jusqu'à sa mort. Ce lien étroit perdure même à titre posthume puisqu'elle est inhumée à côté de son mausolée à Konya en 2008, le jour de sa fête annuelle commémorative et nationale (*Seb-i Aruz*).

MOTS-CLÉS

ISLAM ; CHRISTIANISME ; DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; GENRE ; CONVERSION ; ALTÉRITÉ CONFSSIONNELLE ; RÉSEAUX INTELLECTUEL ET RELIGIEUX ; PENSÉE RELIGIEUSE ; SOUFISME ; RÉFORMISME

INTRODUCTION

« L'islam répondait pour moi, avant tout, à un souci d'universalisme. [...] La grande idée de l'islam c'est qu'il se veut le rappel de ce qu'a d'essentiel la révélation abrahamique. [...] Être musulman, c'est s'en remettre dans la paix à un absolu tout en récusant ce qui est relatif par rapport à cet absolu¹. »

Ainsi parlait Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999) de son rapport à sa foi, presque 30 années après son « entrée en islam » – qu'elle oppose au concept de conversion. Ces propos de l'auteure, traductrice, islamologue et musulmane française, mettent en exergue une question âprement discutée et qui demeure en tension : celle des liens entre Islam, savoir et identité dans la France de la seconde moitié du XX^e siècle. Elle est connue pour son discours sur la spiritualité musulmane et son engagement à diffuser un « autre visage » de l'Islam². Pour certains, son engagement incarne le « désir de jeter des ponts entre Orient et Occident³ » alors que, pour d'autres, il est le fruit d'un « acharnement de certains Occidentaux à vouloir servir l'islam par toutes les voies⁴. » Étudier la vie de cette femme nous amène donc à penser son rapport à l'Islam. À la fois objet d'étude en sciences sociales, aspiration existentielle, mode de vie et discours religieux.

Pour Eva Mary Cécile Liliane Lamacque de Vitray, issue de la bourgeoisie boulonnaise et catholique, la foi relève de l'ordre du vécu. Le témoignage qu'elle livre au cours de sa dernière décennie atteste de son attachement à la piété – ou du moins à une volonté de s'identifier à un modèle de piété⁵. Habitée par la conviction de l'existence de Dieu, ses croyances religieuses dévient pourtant du crédo officiel de l'Église catholique. Éduquée dans les couvents de religieuses durant son enfance, proche d'entrer dans les ordres carmélites durant son adolescence, Eva de Vitray se tourne quelques décennies plus tard vers l'islam. C'est ce choix de conversion religieuse qui attire notre attention.

¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., « Mystique oui, folklore non ! » in ASSOULINE P., *Les nouveaux convertis. Enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres*, Paris, Albin Michel, 1982, p. 226.

² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam l'autre visage : entretiens avec Rachel et Jean-Pierre Cartier*, Paris, Albin Michel, 1995.

³ SKALI F., conférence de la 1^{ère} édition de « Présence du Soufisme Contemporain », Paris, 12 octobre 1999, p. 3, Fonds d'archives Jean-Louis GIROTTTO.

⁴ PÉRONÇEL-HUGOZ J.-P., *Le radeau de Mahomet*, Paris, Flammarion, 1983, p. 25.

⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam l'autre visage... op. cit.*, p. 226.

Femme de lettres, Eva de Vitray-Meyerovitch connaît une certaine sensibilité pour la poésie, la philosophie et la spiritualité. À travers son œuvre de traduction, ses recherches en islamologie et son engagement spirituel dont elle témoigne publiquement, elle s'inscrit dans la trajectoire d'une intellectuelle musulmane. Bien qu'elle produit une œuvre volumineuse, elle demeure une figure intellectuelle et spirituelle encore peu connue en France, tant dans les cercles de la communauté musulmane que des milieux académiques – à la différence d'un Louis Massignon (1883-1962), René Guénon (1886-1951), Louis Gardet (1904-1986) ou encore Jacques Berque (1910-1995).

Son approche connaît une certaine singularité dans la mesure où elle tisse un lien intime avec son objet de recherche. Un lien étroit qui nous rappelle celui de son maître, Louis Massignon (1883-1962), un des grands noms de l'islamologie française du XX^e siècle, professeur au Collège de France et reconverti au catholicisme dans le miroir de l'islam⁶. À son propos Hassan Elboudradi, anthropologue des pratiques religieuses dans l'Islam méditerranéen, déclare : « C'est un des derniers grands islamologues français et un grand connaisseur des spiritualités de l'Islam [...] chez qui on ne peut pas séparer l'objet du style, la connaissance du témoignage, la méthode de la vie⁷. » Toujours dans cette idée de proximité étroite entre l'intime et l'objet de recherche, Jean-Louis Giroto, rédacteur en chef de la revue *Soufisme d'Orient et d'Occident* et membre de la confrérie soufie Boutchichiyya⁸ déclare :

« [...] Eva de Vitray-Meyerovitch n'était pas seulement une traductrice émérite, mais qu'elle était aussi une écrivaine prolifique et une conférencière aguerrie, mettant sa vaste érudition au service d'une cause qui mobilise toute son existence de chercheuse et de croyante⁹. »

Ces propos mettent l'historien face à la question des liens entre croyances, savoirs et engagements. Les modalités de cette adhésion religieuse à l'islam, la couleur de sa pratique et les enjeux de ce choix dont elle témoigne publiquement sont des thématiques qui serviront l'angle d'approche de la présente étude. Les éléments présentés jusqu'ici nous amènent à nous demander qui elle est. Quel est son parcours ? Et comment qualifier la nature et les contours de son engagement ? Pour certains elle est une orientaliste, pour d'autres une intellectuelle musulmane, une Française convertie,

⁶ Voir PÉNICAUD M., *Louis Massignon. Le « catholique musulman »*, Paris, Bayard, 2020.

⁷ ELBOUDRADI H., « MASSIGNON Louis (Nogent-sur-Marne, 1883 - Paris, 1962) » in POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM - Karthala, 2008, p. 660-661.

⁸ Confrérie soufie sunnite marocaine de la région de Berkane qui s'est développée durant la seconde moitié du XX^e siècle à l'international.

⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Universalité de l'islam ; Présentation, commentaires et annotations de Jean-Louis Giroto*, « Espaces libres », Paris, Albin Michel, 2014, p. 18.

d'autres encore voient en elle une femme en quête d'expérience spirituelle. Notre propos visera donc à interroger la pluralité des identités convoquées afin de la situer dans son temps, son milieu et sa singularité.

ORIENTALISME(S) ?

Afin d'étudier la vie d'Eva de Vitray-Meyerovitch, il convient de présenter brièvement un courant auquel elle est étroitement liée : l'orientalisme. Il s'agit-là d'un phénomène intellectuel, culturel et artistique occidental qui s'exprime à travers différentes voies et tendances. Le mot « orientalisme » apparaît pour la première fois en 1826 dans le dictionnaire *Atlas ethnographique du Gobe* (Paris : Rey et Gravier) du géographe italien Adriano Balbi (1782-1848). Comme son nom l'indique, l'orientalisme porte un intérêt particulier pour les sociétés et cultures d'« Orient » – c'est-à-dire de l'est, où le soleil se lève. Cette notion complexe englobe une immense sphère géographique et culturelle qui s'étend des pays du sud de l'Europe, de l'est de la Méditerranée à l'Asie du nord, du sud et de l'est¹⁰.

L'orientalisme est inscrit dans la longue durée et possède une vieille tradition textuelle et picturale. Les premiers pas de cet intérêt pour les « choses d'Orient » sont identifiés à l'époque médiévale. L'intérêt clérical de l'Église en est à la source, ce dont témoigne la traduction du Coran en latin, *Lex Mahumet pseudoprophete*, commandée par l'abbé de Cluny (v. 1092-1156) au XII^e siècle dans l'esprit de réfuter la prophétie de Muḥammad (v. 570-v. 632)¹¹. Certains historiens placent le XVI^e siècle comme point de départ de l'orientalisme¹². En l'an 1530, le Collège royal est créé sous l'injonction du roi de France, François I^{er} (1494-1547). Parmi les nombreuses chaires de langue qu'il abrite, la première chaire d'arabe du royaume est instaurée¹³.

Les débuts de ce courant peuvent aussi se situer au XVIII^e siècle avec les premières traductions des *Mille et une nuits* (1704-1717) d'Antoine Galland (1646-1715), orientaliste français, académicien et lecteur au Collège royal. Les récits de voyages en Orient du pré-romantisme nous permettent aussi d'identifier cet intérêt pour les civilisations orientales. Le XIX^e siècle s'initie avec l'Expédition d'Égypte (1798-1801) et le succès européen du romantisme. Ces derniers jouent un

¹⁰ BARTHÉLEMY G., « Sur l'Orient dans la littérature » in POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. XIV.

¹¹ RODINSON M., « Naissance de l'orientalisme » in *La fascination de l'islam suivi de Le seigneur bourgignon et l'esclave sarrasin*, Paris, Pocket, 1993, p. 67.

¹² IRWIN R., *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*, London, Allen Lane, 2006, p. 6-7.

¹³ VALENSI J., « COLLÈGE ROYAL ou COLLÈGE DES LECTEURS ROYAUX, puis COLLÈGE DE FRANCE » in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 233-234.

rôle central, voire structurant, dans la construction de l'orientalisme en France. Henry Laurens, historien français titulaire de la chaire d'histoire contemporaine du monde arabe au Collège de France, relate que la tradition orientaliste accorde une place importante à l'écrit. Cela permet à l'historien d'en analyser les sources. Parmi elles, trois grands types d'écrits se distinguent : la littérature des récits de voyage en Orient, les écrits dédiés à l'élargissement de la connaissance humaniste et universelle, les écrits de types diplomatique et marchand.¹⁴ L'orientalisme regroupe donc un corps bigarré et hétéroclite d'acteurs insérés d'une façon ou d'une autre dans ce mouvement – pèlerin, missionnaire, religieux, marchand, marin, drogman, ambassadeur, homme politique, poète, écrivain, aventurier, agent, militaire, mercenaire, peintre, plasticien, artiste, photographe, cinéaste, etc¹⁵.

Jalila Sbaï (1965-2020), historienne associée à la chaire du monde arabe au Collège de France, observe différents temps de l'orientalisme. Cela nous informe de son caractère mouvant, il ne s'agit donc pas d'un objet figé. Un premier « orientalisme islamisant » sert la cause des Lumières. Il se veut réformer le rapport entre le politique et le religieux en France en présentant l'islam comme un modèle d'inspiration. Dans son combat contre l'Église catholique, Voltaire (1694-1778) développe un discours autour de la tolérance de la religion musulmane, sa vocation à l'universel et un meilleur statut accordé aux femmes. Ensuite, l'historienne identifie un second mouvement orientaliste engendré par l'Expédition d'Égypte et la colonisation de l'Algérie en 1830. Elle le qualifie d'« orientalisme arabisant » et démontre le passage d'un islam présenté comme modèle d'inspiration à un contre-modèle à réformer, voire à détruire. Ce changement de perspective se déroule, selon elle, lorsque le *djihād*¹⁶ est invoqué au nom de l'islam afin de lutter contre le conquérant. Dès lors, la langue arabe devient un enjeu de pouvoir dans les espaces arabophones colonisés¹⁷.

¹⁴ LAURENS H., « Orientalisme et occidentalisme : comparatisme et temporalité de la grande divergence à la grande convergence », Conférence inaugurale de la 44^{ème} session de l'Académie du Royaume du Maroc : « De la modernité aux modernités », Rabat, 24 janvier 2017. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=nD4-8-IbVSU>

¹⁵ POUILLON F., « Chemin faisant » in POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. XVI-XVIII.

¹⁶ « Etymologiquement, signifie “effort tendu vers un but déterminé” [...] Juridiquement, d'après la doctrine classique générale et dans la tradition historique, le *djihād* consiste dans l'action armée en vue de l'expansion de l'Islam, et, éventuellement, de sa défense. » TYAN E., « *Djihād* », *Encyclopédie de l'Islam* [En ligne]. URL : https://referenceworks-brillonline-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/djihad-COM_0189?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=djihad

¹⁷ SBAÏ J., « Comment la France a traité l'islam et les musulmans. Des Lumières aux débats actuels » [En ligne], *OrientXXI*, 10 avril 2017. URL : <https://orientxxi.info/magazine/comment-la-france-a-traite-l-islam-et-les-musulmans.1767>

Les tendances associées à ce courant sont indissociables de leur espace et de leur époque. L'orientalisme savant de la seconde moitié du XIX^e siècle en France se meut dans les institutions académiques et universitaires. Aidé par un contexte de développement des sciences sociales, ces savoirs s'entremêlent dans différentes disciplines en les associant à une ère géographique (linguistique historique et comparative, histoire des religions, anthropologie physique). Un effet d'institutionnalisation des savoirs orientalistes a lieu :

« Au même moment [seconde moitié du XIX^e siècle], en France et au Proche-Orient [...] et sous l'influence du développement des sciences sociales, tout un réseau d'institutions scientifiques se constitue pour former des personnels scientifiques et militaires voués à l'accompagnement de la conquête coloniale (en particulier l'École d'Alger, l'École pratique des hautes études, les écoles coloniales en France et en Algérie). Dès 1841, on propose parallèlement la construction de collèges arabes à Paris et à Alger et la construction de mosquées à Paris et à Marseille¹⁸. »

Des institutions comme le Collège de France, les « Langues O'¹⁹ », la Sorbonne, l'EPHE intègrent des sections, chaires et programmes de recherche au sein de leur établissement. Une division du savoir orientaliste est donc induite, dans un premier temps, par des effets d'institution. En effet, aborder la question de l'orientalisme n'est pas tâche aisée car il s'agit d'un phénomène complexe et multiforme. Il connaît une multitude de courants et d'expressions, s'est institutionnalisé et fait couler l'encre de nombreux débats. Certes, notre étude le réduit à son expression française, néanmoins, nous sommes conscient de la dimension internationale de ce courant marqué par une multitude de tendances et d'écoles²⁰.

Parmi les tendances françaises, il existe des approches marxistes de l'orientalisme représentée, entre autres, par Maxime Rodinson (1913-2004), catholiques, par Louis Massignon (1883-1962) ou encore tiers-mondistes, par Jacques Berque (1910-1995)²¹. Nous mentionnons cela afin de sortir d'une représentation monolithique de l'orientalisme et fortement réductrice. Il existe donc différentes expressions de l'orientalisme en fonction de facteurs cruciaux : générationnel, national, politique, typologique, institutionnel, idéologique et individuels. Dans le cas de l'orientalisme moderne en France, nous pouvons citer l'orientalisme tiers-mondiste de la seconde moitié du

¹⁸ SBAÏ J., « Comment la France..., *art. cit.*

¹⁹ Ancienne École des langues orientales (1790) et actuel Institut National des Langues et Civilisations Orientales dit « Langues O' ». Voir HITZEL F., « ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES [...] » in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire..., op. cit.*, p. 349-350.

²⁰ Voir IRWIN R., *For Lust of Knowing. The Orientalists..., op. cit.*

²¹ RODINSON M., *La fascination de l'Islam..., op. cit.*, p. 115-123.

XX^e siècle qui s'exprime de manière différente de l'orientalisme de voyage romanesque, exotique et merveilleux de la fin du XIX^e siècle.

Une des particularités de ce courant est qu'il est pris entre deux étaux : celui d'être une école de pensée et d'arts « marginale » – car intéressée par les civilisations « non-classiques » et extra-européenne – et d'être un outil d'expression et de légitimation de la domination européenne sur les mondes indigènes durant la période coloniale²². Maxime Rodinson, historien marxiste spécialiste de l'Islam, constate qu'au XIX^e siècle « l'orientalisme classique » génère des apports scientifique et méthodologique de taille. D'un point de vue des sources primaires, il cite les « manuscrits catalogués, édités de façon critique, traduits, annotés, commentés²³. » Du côté des acquis méthodologiques, il mentionne les « bibliographies, répertoires, dictionnaires, grammaires, etc. », et de ceux de l'historiographie, il rappelle les cadres solides que constituent l'histoire événementielle et la géographie historique. Si les apports ont été précieux, M. Rodinson révèle également des dérives qui ne trouvent pas leur fondement dans la recherche scientifique. À cet égard, il nomme le cas de l'eurocentrisme, l'idéalisme historique ou encore la classification et hiérarchisation raciales des peuples. Il considère des défauts propres à cette époque :

« On voit qu'on peut classer parmi les défauts de cette époque la liaison avec des idées générales du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle : la primauté et la supériorité du modèle européen, un essentialisme souvent raciste, un idéalisme souvent religieux. Mentionnons également brièvement [...] la liaison partielle avec des pratiques impérialistes et avec des visions esthétiques "exotiques"²⁴. »

Selon l'historien de la colonisation française, Charles-Robert Ageron (1923-2008), certaines expressions de l'orientalisme sont étroitement imbriquées avec l'idéologie coloniale de « mission civilisatrice ». Il les qualifie de « vulgate coloniale ». C'est aussi cette expression particulière de l'orientalisme qui suscite le plus de débats, critiques et de polémiques. La critique de l'orientalisme est principalement incarnée par des intellectuels de la décolonisation issus d'une double culture et souvent imprégnés des idéologies nationalistes arabes. Dans un ordre chronologique de parution des critiques nous pouvons citer le politologue et sociologue marxiste égyptien,

²² Voir SAID E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978 ; POUILLON F., VATIN J.-C., (dir.), *Après L'orientalisme L'Orient Créé Par L'Orient [colloque "L'orientalisme Et Après ? Médiations, Appropriations, Contestations"]*, Paris, ÉHESS, Institut Du Monde Arabe, 15-17 Juin 2011]. Paris, IISMM, 2011.

²³ RODINSON M., « L'orientation de départ : l'orientalisme traditionnel » in *La fascination de l'Islam... op. cit.*, p. 107.

²⁴ *Ibid.*, p. 110.

Anouar Abdel Malek (1924-2012)²⁵ ; le philosophe, journaliste, ambassadeur et nationaliste algérien Mohamed Chérif Sahli (1906-1989)²⁶ ; l'universitaire, historien et islamologue marocain Abdallah Laroui²⁷ ; le sociologue spécialiste de la littérature maghrébine francophone et romancier marocain Abdelkebir Khatibi (1938-2009)²⁸ et – certainement celui ayant fait couler le plus d'encre – l'universitaire palestino-américain engagé, critique littéraire et musical, dont l'œuvre amène à l'émergence des *postcolonial studies*, Edward Said (1935-2003)²⁹.

Ces intenses débats sévissent du temps de la seconde moitié du XX^e siècle et prennent davantage d'acuité à partir des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis. Ils sont étroitement liés aux évènements mondiaux et connexes de la colonisation, la décolonisation et des nationalismes arabes. Ces derniers éléments historiques sont déterminants pour les orientalisants français, en particulier. Alors que la question de la décolonisation du Maghreb dans les années 1950 devient l'affaire politique intérieure la plus discutée – la Guerre d'Algérie (1954-1962) en premier lieu –, la place de premier choix des orientalistes savants, de cabinet et/ou de terrain implique souvent des prises de position et engagements. C'est le cas de Louis Massignon mais aussi d'Évariste Lévi-Provençal, Robert Montagne ou encore Jacques Berque et Vincent Monteil.

Pour illustrer cette idée, les cas de Louis Massignon, Jacques Berque et Vincent Monteil nous paraissent emblématiques puisqu'ils ont suivi des carrières militaires et intellectuelles étroitement liées. Dans le cas du colonialisme, Jacques Berque, né dans l'Algérie française, est officier des Affaires indigènes au Maroc. Durant l'exercice de ses fonctions il réalise une sociologie des peuples berbères au Maroc. Progressivement il s'oppose à sa hiérarchie, devient un membre contestataire et devient un partisan des tendances anti-coloniales dans les années 1960³⁰. L'approche de Robert Montagne, directeur des Affaires indigènes à Rabat, est différente. Le fait colonial apparaît être la raison même de ses recherches sociologiques qui ont pour vocation de mieux connaître pour mieux

²⁵ ABDEL MALEK A., « L'orientalisme en crise », *Diogène*, 44, hiver 1963.

²⁶ CHÉRIF SAHLI M., *Décoloniser l'histoire*, Paris, Maspero, 1965.

²⁷ LAROUÏ A., *Histoire du Maghreb : un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1970.

²⁸ KHATIBI A., « Jacques Berque ou la saveur orientale », *Les Temps Modernes*, juin 1976 ; repris sous le titre de « L'orientalisme désorienté » in *Maghreb Pluriel*, Paris, Denoël, 1983.

²⁹ SAID E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

³⁰ Voir BERQUE J., *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1999.

administrer³¹. Enfin, le parcours le plus emblématique de ce lien entre savoir et politique est sûrement celui de Louis Massignon. Enrôlé dans la Première Guerre mondiale, chargé de missions diplomatiques au Levant durant l'entre-deux-guerres, proche du maréchal Lyautey (1854-1934) et expert au Quai d'Orsay, il est, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, un homme favorable au fait colonial. Des années 1950 à sa mort, sa fidélité envers l'État chavire vers la contestation de la politique coloniale et s'érige en héraut de l'anti-colonialisme dans une perspective du salut de l'âme³².

Selon J. Sbaï, le cas de la question politique de l'islam en France est emblématique. Elle affirme que le « but des politiques n'est pas tant de christianiser les Français musulmans [...] que de "gallicaniser" l'islam, dès lors que le projet d'un califat musulman sous domination française a avorté³³. » De cette politique découle ce qu'elle nomme un « "Gallicanisme" des orientalistes » : « Toute la génération des grands orientalistes, de Louis Massignon à Jacques Berque, qui a vu le jour avec la Grande Guerre et continué après la seconde guerre mondiale jusqu'à la fin des années 1970 s'y emploiera³⁴. » Cette question est plus amplement développée dans son ouvrage *La politique musulmane de la France. Un projet chrétien pour l'islam ? 1911-1954* (Paris, CNRS éditions, 2018) issu de sa thèse. Ce particularisme de l'orientalisme français à se positionner sur les affaires politiques se poursuit avec les vagues de nationalismes arabes incarnées par des hommes de pouvoir – Ahmed Ben Bella (1916-2012) ou Gamal Abdel Nasser (1918-1970) – pour lesquels il fallait ou non prononcer son soutien³⁵.

La montée de la révolution islamique menée par l'ayatollah Rouhollah Khomeini (1902-1989) à la fin des années 1970 et les enjeux idéologiques qu'elle implique réactivent cet effet dans l'opinion public. Durant le XIX^e siècle, un fait nouveau apparaît comme une bifurcation de la trajectoire de l'histoire intellectuelle musulmane : « l'apparition d'intellectuels critiques musulmans formés en

³¹ Voir RIVET D. (dir.), POUILLON F. (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, [Actes du colloque EHESS & Collège de France, juin 1997], Paris, Maisonneuve & Larose, 2000.

³² LAURENS H., « Louis Massignon : carrefour ardent islamo-chrétien », *L'Orient le Jour*, 8 janvier 2021.

³³ SBAÏ J., « Comment la France..., *art. cit.*,

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Voir « Partie VI : L'âge des nations (des années 1910 aux années 1960) » in BURESI P. (dir.), *Histoire des pays d'Islam. De la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions*, Paris, Armand Colin, 2018, p. 271.

Occident³⁶. » À ce propos, différents courants d'intellectuels musulmans sont identifiés par l'historien et islamologue algérien Mohamed Arkoun (1928-2010) : celui des « intellectuels libéraux de 1820 à 1952 », des « intellectuels “révolutionnaires” arabes (1952-1970) » et enfin celui des « intellectuels islamiques (surtout après 1979)³⁷ ».

Cette typologie des intellectuels nous amène donc à penser la place d'Eva de Vitray-Meyerovitch à la croisée des intellectuels musulmans et des orientalistes savants du XX^e siècle. La charnière des années 1950 et ces vifs débats des questions politiques peuvent apparaître symptomatiques de l'orientation prise par Eva de Vitray-Meyerovitch. Il nous semble important de relever que ces événements se déroulent lors de son passage des études hellénisantes à orientalisantes et de son adhésion à l'islam.

À l'aune du temps long et de l'évolution historique globale des sociétés, Mohamed Arkoun analyse deux faits qui dissocient les sociétés à majorité musulmane des sociétés occidentales : 1. L'arrestation, le jugement et l'exécution du roi Louis XVI par les révolutionnaires français en 1792 : symbole de la fin d'un pouvoir monarchique de droit divin, d'une « sécularisation radicale du pouvoir » et d'une rupture avec tout humanisme théiste au profit de la raison scientifique, technique et positive ; 2. La prise du pouvoir iranien de Khomeini en 1979 suivie de l'arrestation, du jugement et de l'exécution du Shah accusé d'avoir régné en tyran et loin des préceptes islamiques. S'y substitue donc, le Gouvernement Juste du *'ālim* « dont la raison se contente d'un serf-arbitre, c'est-à-dire une activité strictement confirmée à l'intérieur de la clôture dogmatique³⁸. » Ces phénomènes sont porteurs des trajectoires politique, culturelle et intellectuelle de ces sociétés au point d'en être paradigmatiques.

Au regard des perspectives croisées des mondes musulmans et occidentaux nous souhaitons nous arrêter sur une notion : celle de l'échange. Au-delà d'une conceptualité antagoniste, clivante et hostile d'un « choc des civilisations³⁹ », les mobilités humaines, matérielles et immatérielles ont constitué des vecteurs d'échanges centraux. Ces mobilités ont permis de participer au concours – bien souvent tumultueux – de la transmission culturelle, intellectuelle et religieuse. C'est dans le

³⁶ ARKOUN, M. « Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui. » In : *Cahiers de la Méditerranée*, n°37, 1, 1988. Intellectuels et militants dans le monde islamique [Actes du colloque de Grasse, mai 1986], p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 15.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ HUNTINGTON P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

cadre de ce concours que l'intellectuel joue un rôle de taille. Nous pouvons le constater lors de l'Expédition d'Égypte (1798-1801) durant laquelle le général Bonaparte se pare d'un corps de savants et artistes orientaliste intégrés à la *Commission des sciences et des arts* composée d'environ 150 personnes. Dans ce contexte particulier la rencontre de l'Autre se fait au prisme de l'invasion militaire et de l'entreprise coloniale. Dans une trajectoire inverse, quelques temps plus tard, cette rencontre se déroule dans le cadre de la mobilité estudiantine impulsée par un projet de réforme politique. Le vice-roi d'Égypte moderniste, Méhémet Ali (1769-1849), envoie un corps de jeunes étudiants égyptiens à Paris sous couvert de la présence de l'imam Rifâ'a at-Tahtâwî (1801-1873)⁴⁰. Cela afin de les former à la culture, aux techniques, aux sciences modernes et ainsi insuffler un renouveau moderne d'inspiration européenne à la société égyptienne. Enfin, rappelons que la circulation des savoirs peut aussi naître de l'initiative familiale – c'est le cas de l'émigration de la journaliste et écrivaine suisse, Isabelle Eberhardt (1877-1904), et sa mère en 1897 de Genève à Bône (Annaba) en Algérie française – ou de l'initiative individuelle – avec la mobilité universitaire du philosophe, théologien et juriste Mohammed Hamidullah (1908-2002) entre l'université Osmania (Hyderâbâd, Inde), l'université Friedrich-Wilhelms (Bonn, Allemagne) et les universités de la Sorbonne (Paris, France) et d'Istanbul (Turquie).

Par le vecteur des livres, des organes de relai de l'information et des différents types d'immigration, les circulations humaines et intellectuelles permettent une diffusion large des savoirs. Dans le contexte géopolitique du XX^e siècle, la France, puissance coloniale⁴¹ et autorité scientifique à l'échelle mondiale, concentre en son sein l'immigration musulmane et ses intellectuels. Dans un sens inverse, aux biais des différents types de savoirs orientalistes, il existe une production française des savoirs sur l'Islam. Ainsi, le territoire français a la particularité de couvrir cette double dynamique et de rassembler diverses conceptions et mises en pratiques de l'Islam. À celle-ci s'ajoute une troisième trajectoire qui s'effectue par le biais de la figure du converti à l'islam et particulièrement de l'intellectuel converti. Il parle de l'islam, certes, mais d'une position neuve et souvent différente de celle de ses coreligionnaires.

⁴⁰ Auteur du livre *L'or de Paris. Relation de voyage (1826-1831)*. Traduction de l'arabe par ANOUAR L., Paris, Sindbad, 1989, pp. 342. voir AUMEUNIER-FUGLESTAD V., BADUEL P.-R., « Tahtâwî, 1989, *L'or de Paris. Relation de voyage (1826-1831)* » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, « Les Arabes, les Turcs et la Révolution française », 1989, p. 297.

⁴¹ Le « domaine colonial français » représente, en 1815, 6 000 à 7 000 km² pour un million d'habitant. En 1939, il représente environ 12 000 000 km² pour 68 690 000 habitants. Dans ce processus d'expansion coloniale, l'ensemble du monde arabe se voit progressivement approprié par l'Europe, principalement par la France et l'Angleterre. Voir BRUHAT J., « FRANÇAIS EMPIRE COLONIAL », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/empire-colonial-francais/>

Mettre en lumière ces éléments nous permet de mieux appréhender la trajectoire entreprise par Eva de Vitray-Meyerovitch. Son parcours intellectuel et spirituel semblent nous révéler une trajectoire singulière. Elle est habitée par une quête existentielle que l'on peut replacer dans l'épistémè sartrienne dominante à cette époque. Sa particularité étant que son dessein s'illustre dans la croyance en une vérité universelle et dans son désir d'y accéder. Lorsqu'elle parle de sa rencontre avec l'islam, elle s'explique par les propos suivants : « J'y trouvais cet universalisme tant désiré, cette idée que, fondamentalement, la Révélation ne peut être qu'une, que deux et deux font quatre partout et que ces chiffres recouvrent toujours une seule et même vérité, qu'ils soient en caractères aztèques, chinois ou arabes. Oui une seule vérité⁴². » C'est la singularité de sa conception universaliste de l'existence qui nous amène à nous intéresser à son rapport au fait religieux. Cela afin de comprendre les différents processus qui constituent cette aspiration à une quête de l'absolu.

LES CONVERTIS À L'ISLAM EN FRANCE (XIX^E-XXI^E SIÈCLES)

Les acteurs français ayant choisi de se tourner vers l'islam en tant que confession dans le courant des années 1950 apparaissent peu nombreux. Peu de témoignages existent à ce propos et il n'existe pas de données statistiques sérieuses des conversions à l'islam en France. À cette époque, choisir une foi nouvelle pouvait apparaître comme une chose connotée négativement. En vue de l'aspect peu courant du phénomène et à défaut d'être forcément « mal vu », il pouvait souvent représenter une sorte de bizarrerie aux yeux de citoyens attachés à conserver un référentiel auquel ils s'identifient collectivement. La période des années 1970 est importante puisqu'elle est à la fois un temps où la remise en question des dogmes se fait plus courante et marquée par un phénomène de retour du religieux. Le phénomène sociologique de l'individualisme dans la société française du XX^e siècle est propice à élargir la place du choix de l'orientation religieuse sur celle de l'héritage religieux.⁴³ Ainsi, le phénomène de conversion à l'islam se fait moins rare. L'héritage du catholicisme en France, ancienne « fille aînée de l'Église⁴⁴ », reste un marqueur fort de la croyance, de la culture, de l'architecture et des traditions françaises.

⁴² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam l'autre visage...*, op. cit., p. 32.

⁴³ Voir « Introduction » in HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

⁴⁴ Expression célèbre attribuée à Henri-Dominique Lacordaire, père dominicain, lors de son *Discours sur la vocation de la nation française* tenu le 14 février 1841 dans la Cathédrale Notre-Dame de Paris. Cette expression pouvant faire écho à la coutume d'accorder aux rois de France, depuis le baptême de Clovis (466-511), le titre de « fils aîné de l'Église ».

Il existe pour autant des cas de conversion à l'islam durant cette période, et même avant. Eva de Vitray-Meyerovitch adhère à l'islam par une voie intellectuelle. L'évolution de son rapport à l'islam est nourrit par son œuvre scientifique de traduction des grands noms de la pensée et mystique musulmanes. Son intérêt pour la mystique se conjugue avec la rencontre personnelle de maîtres soufis. Ces éléments sont importants à rappeler dans la mesure où nous cherchons à la situer par rapport aux autres convertis à l'islam. Entre la toute fin du XIX^e, le XX^e et le début du XXI^e siècle elle sera donc plus proche de la trajectoire des convertis à l'islam liés, d'une manière ou d'une autre au soufisme, à la philosophie musulmane et à leur écriture tels qu'Isabelle Eberhardt (1877-1904), René Guénon (1886-1951), Michel Vâlsan (1907-1974), Frithjof Schuon (1907-1998), Titus Burckhardt (1908-1984), Vincent Monteil (1913-2003), Jean-Louis Michon (1924-2013), Maurice Gloton (1926-2017), Michel Chodkiewicz (1929-2020) ou encore Dominique Penot, Denis Gril et Éric Geoffroy. Parmi les cas que nous avons cités, l'adhésion à la religion musulmane et son évolution se sont faites en lien étroit avec la découverte de la mystique musulmane et/ou la réflexion philosophique des penseurs musulmans. Le lien établi entre ces différents acteurs est donc le rapport étroit qu'ils entretiennent avec le savoir, dans son acception la plus générale, la connaissance de l'Islam et son expérience vécue.

Il existe donc bel et bien des parcours similaires. Nous souhaitons pour autant relever la singularité de cette intellectuelle illustrée au cours de sa vie et de son œuvre. Dans son parcours, se doit d'être mis en lumière l'altérité des traditions monothéistes qui cohabitent en elle – chrétienne et musulmane principalement, mais aussi juive. Par tradition spirituelle nous désignons la conservation des formes et des principes relatifs à un enseignement métaphysique, considéré comme « inspiré » ou « révélé » par une divinité transcendante, qui se manifestent par l'accomplissement de rites transmis de générations en générations – orale et/ou écrite. En ce sens elle est habitée par différentes traditions spirituelles orientées vers la croyance en un dieu unique, transcendant et immanent. Initialement le rite catholique roman puis le rite de l'islam sunnite vont servir à exprimer la dévotion et le culte rendu au divin. Ces traditions spirituelles ne sont donc pas exclusives les unes des autres comme pourrait l'entendre le terme de conversion, mais conservent une interactivité. À ce titre, nous pouvons parler d'une altérité traditionnelle qu'elle vit et incarne. La tradition chrétienne lui est connue par son éducation et expérience religieuses. Elle est approfondie par ses études exégétiques à la Sorbonne et, même une fois musulmane, le lien avec ce savoir et cette éducation n'est pas rompu. En ayant choisi l'islam, elle prétend ne rien renier : « De toute façon, l'islam oblige à reconnaître toutes les communautés spirituelles, tous les prophètes antérieurs. L'islam est le dénominateur commun à toutes les religions. On ne se convertit pas à

l'islam. On embrasse une religion qui contient toutes les autres⁴⁵. » C'est donc par la notion théologique de continuité de la révélation divine aux différents peuples de l'histoire religieuse qu'elle justifie cette transition. La conception faite de l'islam transforme la forme rituelle de dévotion et la dimension communautaire mais poursuit l'esprit et l'orientation spirituelle des traditions judaïque et chrétienne⁴⁶.

L'ÉCRITURE BIOGRAPHIQUE

Nos propos prennent l'angle de l'histoire par l'acteur. Alors que les années 1960 voient naître l'essor du structuralisme⁴⁷, les années 1980, en lien avec le déclin du marxisme, marquent la remontée de l'intérêt pour le sujet. L'individu se révèle être un renouveau du centre d'intérêt des chercheurs en sciences humaines et sociales. Dans une approche structuraliste, l'étude biographique ferait primer l'œuvre produite sur la vie de son auteur, le courant de pensée sur la singularité d'écriture et les logiques des structures de pensée sur la pensée elle-même. Bien que les structures façonnent et influencent les humains, notre approche se veut partir de la vie de cette femme, le milieu dans lequel elle se construit et évolue puis l'œuvre qu'elle produit en filigrane de ses engagements.

Faire le choix d'une écriture biographique nous paraît être crucial dans cette étude de cas. Elle nous permet d'interroger l'approche intime, voire fusionnelle, de la chercheuse vis-à-vis de son objet de recherche. L'œuvre ne nous apparaît pas distincte de la vie de cette femme. Tous les spécialistes et traducteurs de Djalāl al-dīn Rūmī (1207-1273), un des grands noms de la poésie et du soufisme persan du XIII^e siècle, ne reposent pas à Konya aux pieds de son mausolée. C'est pourtant le cas de cette femme. Selon notre angle d'approche, le traitement d'un sujet à l'échelle de l'individu impose

⁴⁵ ROCHER L., CHERQAOU F., *D'une foi à l'autre...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁶ Vision d'une double acception de l'islam, à la fois comme attitude innée de l'être humain à reconnaître ce qui le relie à Dieu, et comme communauté donnée.

⁴⁷ Théorie où l'être humain est considéré comme un simple acteur dans un réseau de relations symboliques et de structures dans lesquelles il participe inconsciemment. Elle met en avant les limites de la liberté humaine. Critiquée pour le peu de place qu'il accorde au sujet et sa dérive dans un dogmatisme des structures et de ses lois. Claude Lévi-Strauss (1908-2009) est un des penseurs les plus connus de ce mouvement, notamment à travers son anthropologie sociale.

d'élargir notre regard à la perspective de son contexte, son milieu et son champ⁴⁸ – « réfléchir en termes de champ ou espace, c'est conjoindre la perspective historique, le regard sociologique, l'interrogation anthropologique et la critique philosophique⁴⁹. »

Nous avons opté pour une approche monographique afin de tendre à une étude la plus exhaustive possible en ayant pour principal objet la vie d'Eva de Vitray-Meyerovitch. Dans l'approche d'une écriture biographique et d'une histoire totale, nous prenons exemple des chercheurs notoires que sont le médiéviste Jacques Le Goff (1924-2014) avec ses histoires de *Saint-Louis* (Paris, Gallimard, 1996) puis *Saint François d'Assise* (Paris, Gallimard, 1999) ; l'historien Emmanuel de Warescquiel et ses biographies de *Talleyrand, le prince immobile* (Paris, Fayard, 2003) et *Fouché. Le silence de la pieuvre* (Paris, Tallandier-Fayard, 2014) ; l'anthropologue Manoël Pénicaud et son ouvrage *Louis Massignon. Le « catholique musulman »* (Éditions CNRS, 2020) ; et l'historien Abdesslam Cheddadi avec son ouvrage *Ibn Khaldoun. Une biographie romancée* (La Croisée des Chemins, 2017). Nous souhaitons ainsi réaliser une histoire totale du parcours de la vie d'Eva de Vitray-Meyerovitch en ayant en perspective l'ambition d'apporter une pierre à l'édifice de l'histoire du dialogue entre sciences et spiritualités. Aussi, nous avons fait le choix de la définir en tant qu'islamologue plutôt qu'orientaliste par soucis d'adéquation à la terminologie afférente à son temps et ses activités⁵⁰. En la qualifiant d'islamologue nous faisons prévaloir son côté savant sur son pendant religieux, ce qui témoigne plus fidèlement de la dynamique de son parcours, à savoir : une intellectualité ouverte sur le religieux⁵¹. Il s'agit donc d'étudier la figure d'une intellectuelle religieuse.

Dans ce cadre théorique nous l'avons inscrit dans un phénomène sociologique, celui de la conversion à l'islam, et dans un groupe social, celui des citoyens français convertis à l'islam. Dans la perspective de sa vie, nous pouvions la qualifier un temps d'intellectuelle hellénisante, un autre

⁴⁸ Le sociologue Pierre Bourdieu, développe une théorie des champs dans le cadre d'une recherche globale portée sur les éléments qui structurent la pensée collective et individuelle, le groupe, le mode de vie et l'éducation autour d'un postulat : « les idées pures n'existent pas ». Dans ses *Propos sur le champ politique* (Presses universitaires de Lyon, 2000), Pierre Bourdieu définit ce concept sociologique : « Le champ est un microcosme autonome à l'intérieur du macrocosme social ».

⁴⁹ ARKOUN M., « Quelques tâches..., *art. cit.*, p. 10.

⁵⁰ « L'islamologie se substitue ainsi à l'orientalisme, mis à mal par plus de trois décennies de critique épistémologique et politique. Elle se veut une science particulariste pour des sociétés particulières. » GHALIOUN B., « L'islamologie au secours de l'islamisme », *Diogène*, vol. 226, no. 2, 2009, p. 145.

⁵¹ Selon son amie proche, Colette-Nour Brahy, elle avait l'habitude de se dire de manière auto-dérisoire : « Je suis une sale intellectuelle ! » afin de marquer cette tension qui existe entre l'idée de dépassement de la raison voulue par la croyance et celle de la constante rationalisation voulue par sa profession. Entretien Colette-Nour Brahy, 26 février 2020.

d'intellectuelle orientalisante, puis d'intellectuelle musulmane ; mais toujours d'intellectuelle. Notre volonté de situer cette intellectuelle a pour objectif de comprendre sa démarche en observant les points de similitude, de divergences et d'interrogations qui existent parmi ceux ayant emprunté la même voie religieuse et intellectuelle. Rappelons également le contexte historique de retour au religieux durant les années 1970. Ce retour du religieux connaît un particularisme : il se conjugue à la conception d'un monde moderne ou bien à ce qu'on appelle la modernité par opposition à la société dite traditionnelle. Notre sujet peut donc se situer dans ce qui est considéré comme la modernité religieuse ou la religiosité moderne (Hervieu-Léger D.) et évolue dans le cadre d'une société laïque.

Notre cadre théorique s'inscrit donc dans le sillage d'une histoire des intellectuels, du fait religieux et de la pensée religieuse dans la France contemporaine du XX^e siècle. Nous privilégions ainsi une approche pluridisciplinaire en croisant les ressources de la sociologie, l'anthropologie et de l'histoire afin de bénéficier de leur complémentarité. Dans cet esprit nous avons fait le choix de mener une série d'entretiens individualisés selon une grille sociologique semi-directive. Notre approche se nourrit donc de l'observation sociologique et de la méthode historique de traitement des sources.

LES SOURCES, LES USAGE ET LES LIMITES

L'historien doit baser son travail sur un corpus de sources. La notion de source en histoire s'est élargie tout au long du XX^e siècle par les travaux des chercheurs de l'École des annales et s'est également vue réactualisée, redéfinie et réemployée durant la seconde moitié de ce même siècle. Les acteurs de cette discipline parlent de *Nouvelle histoire* en distinction avec l'histoire traditionnelle, classique (histoire bataille, événementielle, royale, etc.)⁵². En plus d'avoir élargi la notion de source, de nouvelles dynamiques, regards et objets sont insérés dans la discipline historique. L'idée principale est de donner à l'historien le plus de matériel possible afin de traiter son sujet ; autrement dit, tout peut être objet et source d'histoire. Nous assistons dès les années 1960 à une émancipation du champ historique et de ses cloisonnements en s'ouvrant à des horizons pluridisciplinaires. C'est ainsi qu'apparaissent, celles qui étaient jusque-là considéré comme des « sciences auxiliaires » : l'anthropologie, la sociologie, l'anthropologie historique, la socio-histoire, etc. Dans l'horizon de cette ouverture des sources et des champs de l'Histoire, nous sommes soucieux d'inscrire notre étude dans une conception large de la source et de l'éclairer à la lueur de la méthode critique de l'historien.

⁵² LE GOFF J., (dir.), *La Nouvelle histoire*, Paris, Éditions Complexe (2^e éd.), 1988.

Même si nous voulons nous rapprocher au plus près de l'histoire de la vie d'E. de Vitray-Meyerovitch à travers une approche monographique, pouvons-nous pour autant prétendre à une restitution totale des éléments de sa vie mis en cohérence, explicités et justifiés ? D'ores et déjà, nous sommes forcés de constater que l'absence d'écrits autobiographiques, les zones d'ombres et flous de son histoire sont des éléments constitutifs de notre recherche. Ces derniers réserveront donc une place à l'interprétation, l'interrogation et l'hypothèse. Aussi, étudier le fait religieux implique la difficulté de dissocier la part qui revient à l'intime, de celle du non-dit et de l'expérience vécue. Enfin, nous avons fait une distinction de nos ressources documentaires en deux catégories :

1. Les sources primaires, relatives aux documents d'époque de notre sujet. Dans cet éventail de sources nous traitons tant des ouvrages, articles et interventions d'Eva de Vitray-Meyerovitch que ceux de ses contemporains, de documents officiels que de documents privés, d'articles de presse que de publications scientifiques, de retranscriptions de conférences que d'entretiens individuels, des archives d'émissions télévisées que de radios ou de photographies. Enfin, nous y ajoutons une série d'entretiens individuels recueillant une vingtaine de témoignages oraux menés sous une grille semi-directive.

2. Le matériau second de notre recherche est la littérature scientifique, postérieure au temps de notre étude. Il s'agit d'un matériau varié tant composé d'ouvrages, de compte-rendus que d'évènements publics, de retranscriptions d'interventions lors de congrès, de conférences ou d'ateliers et de tout document qui s'emploie à un quelconque usage mémoriel de sa figure, cela implique donc autant le document officiel qu'un article publié sur une revue en ligne ou un site web.

INTÉRÊT ET SINGULARITÉ DE CETTE ÉTUDE

Eva de Vitray-Meyerovitch a la particularité d'être une intellectuelle orientalisante ayant fait le choix d'entrer en islam⁵³. Dans les années 1950 et en dehors de son évolution au sein du milieu colonial, nous pouvons constater que l'orientalisme savant s'est distancié de la posture des générations d'orientalistes du XIX^e siècle ayant tendance à considérer leur objet d'étude comme un

⁵³ « [...] provient du verbe *aslama* : “s'en remettre, s'abandonner” [à Dieu]. L'étymologie se rattache également à la paix (*salām*). [...] l'Islam se définit essentiellement comme une *attitude* à l'égard du Créateur et, partant, des créatures. [...] En premier lieu, le terme *islām* s'applique à la religion fondamentale de l'être humain, c'est-à-dire à sa capacité innée de reconnaître ce qui le relie à Dieu. [...] La deuxième acception du terme *islām*, c'est la religion de la communauté fondée au VII^e siècle de l'ère chrétienne par Muhammad, considéré [...] comme un Envoyé, un Messager de Dieu, chargé de transmettre Sa Parole. » VITRAY-MEYEROVITCH E., *La prière en islam*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 9-10.

cabinet de curiosité, un objet d'exotisme ou un moyen d'affirmer l'idée d'infériorité raciale de certains peuples sémitiques sur ceux d'Europe⁵⁴.

Ayant tissé une relation proche et considérant Louis Massignon comme son maître à penser, nous pouvons parler d'influence exercée par ce dernier. Elle suit son chemin en s'immergeant dans le monde subtil d'une tradition orientale par les vecteurs de la poésie, la philosophie et la mystique de l'Islam. Cet Orient auquel elle s'intéresse est l'« Orient spirituel », mystique et ésotérique que Berque oppose à l'« Orient second », matériel, économique et politique⁵⁵. Le parallèle que nous pouvons faire entre Louis Massignon et Eva de Vitray-Meyerovitch réside dans l'effet de l'étude de l'Islam venant réactualiser leur rapport au divin. Même si la forme religieuse diverge – L. Massignon se retrouve dans un nouveau rapport au christianisme⁵⁶ – l'effet est commun.

Les questionnements autour de la figure du converti est loin d'être un fait propre à l'islam. Notre sujet exige l'étude d'une trajectoire de conversion à l'islam même s'il n'existe pas un sens unilatéral de conversion. À ce propos nous pouvons citer la trajectoire inverse de conversion de l'islam au christianisme d'Abdeljelil Jean Mohamed (1904-1979)⁵⁷. L'ouvrage du sociologue Houssame Bentabet, *Abandon de l'islam. De l'irreligiousité au reniement de la foi chez les musulmans en France* (Paris, L'Harmattan, 2020), traite cette question en profondeur et éclaire les enjeux qu'elle soulève. La figure du converti intrigue puisqu'il s'agit d'un mouvement – plus ou moins visible selon les cas – qui illustre le passage d'une communauté religieuse et sociale à une autre. Le converti, porteur d'un regard neuf sur une tradition religieuse, fait primer le choix d'adhésion sur l'héritage d'une « lignée croyante » (Hervieu-Léger D.). Cette primauté du choix peut laisser place à des manifestations exacerbées de la foi, lors de ce processus d'appropriation et de mise en pratique du savoir religieux. Cette potentielle dimension génère souvent des réactions

⁵⁴ Pensée exprimée dans les années 1840-1860 autour de la psychologie des peuples ou d'études des races. Identifiable dans les travaux philologiques d'Ernest Renan, figure d'autorité au Collège de France, qui conceptualise un « instinct sémitique » développé dans une théorie du « caractère des peuples sémitiques ». Phénomène qualifié de « drame orientaliste franco-allemand » par TRAUTMANN-WALLER C., in « Du “caractère des peuples sémitiques” à une “science de la mythologie hébraïque” (Ernest Renan, Heymann Steinthal, Ignác Goldziher) », *Revue germanique internationale*, n° 7 (15 mai 2008), p. 169. URL : <https://doi.org/10.4000/rgi.408>

⁵⁵ BERQUE J., *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1989.

⁵⁶ Louis Massignon témoigne de différentes expériences qu'il a vécu, notamment une particulière dans laquelle il aura découvert la « présence divine » et qui créera en lieu cette conversion spirituelle datant du 3 mai 1908 qu'il a défini comme « la visitation de l'Étranger ». Voir ELBOUDRADI H., « MASSIGNON Louis (Nogent-sur-Marne, 1883-Paris, 1962) » in POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire...*, op. cit., p. 660-661.

⁵⁷ Voir MESSAOUDI A., « ABDELJELIL Jean Mohamed (Fès, 1934-Paris, 1978) » in POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire...*, op. cit., p. 4.

vives de la part de sa communauté d'adhésion et de celle de son milieu socio-culturel⁵⁸. Les différentes enquêtes menées sur le sujet afin de répondre aux interrogations à l'égard de cet acteur en témoignent⁵⁹.

Après avoir fait le choix d'une confession nouvelle, Eva de Vitray-Meyerovitch s'engage à diffuser sa vision de l'islam. Elle en propose une définition traditionnelle, spirituelle et universelle. Cette acception large et englobante se veut fortement influencée par la mystique musulmane, particulièrement le(s) soufisme(s) – une de ses expressions. Dans ce « siècle des intellectuels » (Michel Winock), l'orientation qu'elle prend se distingue de celle du sens courant. L'intellectuel apparaît alors comme un penseur qui développe une pensée nouvelle, engagé politiquement et présent sur la scène médiatique. Dans un temps marqué par l'idée de progrès – social, politique et philosophique – faisant la modernité, elle s'inscrit dans une démarche intellectuelle différente et quelque peu marginale en faisant acte d'un désir de retour à la tradition ou bien à l'« école traditionnelle ».

Au regard de la trajectoire de cette traductrice, islamologue et musulmane française du XX^e siècle, notre réflexion tend à interroger jusqu'à quel point son itinéraire est symptomatique d'une génération d'orientaliste confrontée aux défis lancés par la montée en puissance de l'idéologie du nationalisme arabe, puis par les décolonisations.

PROBLÉMATIQUE ET PLAN

Ainsi, comment l'étude de l'itinéraire intellectuel et spirituel de cette femme met en perspective les liens entre la communauté musulmane sunnite de France, le monde la recherche scientifique et les réseaux intellectuels insérés dans un dialogue entre Orient et Occident au XX^e siècle ? Et, en quoi l'étude de la vie d'Eva de Vitray-Meyerovitch nous permet de comprendre, comment une jeune fille de la bourgeoisie boulonnaise catholique au début du XX^e siècle devient-elle une intellectuelle musulmane confirmée à l'orée du XXI^e siècle ?

⁵⁸ LAAKILI M., « La prière chez les convertis à l'islam en France : une pratique au croisement du privé et du public », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial | 2014, 18 novembre 2014. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/cerri/1373>

⁵⁹ À titre d'exemple nous pouvons citer ces trois ouvrages qui s'échelonnent entre les années 1980 et 1990 :

- a) ASSOULINE P., *Les nouveaux convertis. Enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres*, Paris Albin Michel, 1982.
- b) ROCHER L., CHERQAOUI F., *D'une foi à l'autre: Les conversions à l'islam en occident*, Paris, Seuil, 1986.
- c) VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam l'autre visage : entretiens avec Rachel et Jean-Pierre Cartier*, Paris, Critérion, 1991.

Nous avons choisi une approche chronologique afin de pouvoir restituer l'histoire de cette intellectuelle dans un cadre temporel bien défini. Notre plan se découpe en trois axes :

1. 1909-1955 : la première moitié de sa vie allant de l'enfance, l'adolescence à l'âge adulte. Dans cette partie, nous étudions le milieu de naissance, la famille, l'éducation scolaire et religieuse, la formation, l'insertion dans le monde professionnel, la naissance et l'évolution de son foyer familial. *(1-46 ans)*
2. 1955-1968 : la nouvelle orientation prise que nous pouvons identifier comme un tournant de sa vie. Cette période est la marque d'une double transition : a) d'hellénisante à orientalisante b) de catholique à musulmane. Il sera donc question d'analyser ce glissement d'intérêt inscrit à la fois dans le domaine professionnel et du fait religieux. *(46-59 ans)*
3. 1968-1999 : cette partie traite du temps de sa retraite professionnelle. Celle-ci porte la marque d'un temps dédié à la poursuite de son œuvre et à son engagement intellectuel et religieux. Dans cette partie de sa vie, le domaine de la spiritualité, déjà présent auparavant, occupera une place de premier choix. *(59-90 ans)*

**PREMIÈRE PARTIE – 1909-1955 : LA
CONSTRUCTION D'UNE FEMME, D'UNE
INTELLECTUELLE ET D'UNE CROYANTE**

CHAPITRE 1 – 1909-1927 : MILIEU FAMILIAL, ÉDUCATION ET INSTRUCTION

1. HISTOIRE FAMILIALE : EVA HONORÉ, LIÉGAUX ET LAMACQUE DE VITRAY

A) 1909-1911 : d'Honoré à Liégaux

Eva Mary Cécile Liliane Honoré est née le six novembre 1909 à Boulogne-sur-Seine durant les inondations centennales qui figent les activités de la région parisienne. La consultation des archives de Boulogne-Billancourt, de Paris et des Hauts-de-Seine nous donnent accès, via les registres d'État civil, à son acte de naissance recensé dans trois registres de l'année 1909.

La consultation de son acte de naissance, tiré des archives de la municipalité de Boulogne, nous met face à une première interrogation : la mention du patronyme Honoré. Il lui vient de Maurice Léon Gustave Honoré. Âgé de 29 ans en 1910 et « sous inspecteur des chemins de fer » à la gare Lyon-Méditerranée de Paris. Il est marié depuis 1904 à sa mère, Yvonne Mary Estelle Liégaux, née à Amiens, âgée de 31 ans et « sans profession ». Tous deux sont domiciliés au 18 boulevard de Strasbourg, une des principales artères commerçante de la ville. Il s'agit de l'actuel boulevard Jean-Jaurès duquel on peut apercevoir la pointe de l'église de Notre-Dame de Boulogne. Le domicile familial se situe donc entre le bois de Boulogne et la Seine, à quelques minutes de calèche de la tour Eiffel construite une vingtaine d'années plus tôt.

Ces mêmes actes de naissance dont nous avons pris connaissances, mentionnent le désaveu de paternité de ce même Maurice Honoré en date du premier avril 1911. Le 31 décembre 1910, le Tribunal civil de première instance de la Seine prononce son jugement et déclare « recevable et bien fondé le désaveu de paternité formé par Maurice Léon Gustave Honoré de l'enfant inscrite en l'acte ci contre et a ordonné que la dite enfant ne pourrait porter le nom de "Honoré"⁶⁰. » Âgée d'à peine un an, elle se voit donc désavouée de Maurice Honoré jusque-là connu comme étant son père et se voit devenir, par décision juridique, Eva Liégaux, hérité du nom de jeune fille de sa mère. Sa mère à présent divorcée par l'initiative de Maurice Honoré, se retrouve seule avec sa fille.

Le divorce, abrogé sous la Restauration (1814-1830), est rétabli en juillet 1884 par la « loi Naquet »⁶¹. Lorsque nous parlons de divorce à cette période, il s'agit d'un divorce pour faute. Dans ce cas bien précis, Yvonne Liégaux est reconnue coupable d'adultère. Dans la société de la

⁶⁰ Acte de naissance n° 849, registre d'état civil annuel, 1909, Archives municipales de Boulogne-Billancourt.

⁶¹ Voir DEKEUWER-DÉFOSSEZ F., *La séparation dans tous ses états : divorce, désunion*, Paris, Lamy, 2010.

III^e République (1870-1940), le mariage est considéré comme le modèle conjugal normatif. Contraire aux codes sociaux, le divorce est plutôt considéré comme un « problème social ». Les sociologues, comme Émile Durkheim (1858-1917) rangé du côté des conservateurs qui luttent contre le rétablissement du divorce par consentement mutuel, lui associaient même un lien de causalité avec le suicide – « partout où l'on divorce beaucoup, on se tue beaucoup, partout où l'on divorce peu, on se tue peu⁶². » Pour bon nombre de médecins, juristes et psychiatres de cette époque, il y avait là l'expression d'une « tare psychologique » susceptible d'expliquer la hausse de la délinquance juvénile⁶³.

D'un point de vue des convenances sociales certes, mais aussi et surtout du point de vue religieux car il constitue un sacrement au sein de l'Église catholique. Durant les années 1880, les projets de lois d'Alfred Naquet sur la question du divorce génèrent de nombreux débats. À ce propos, le pape Léon XIII déclare dans son encyclique *Arcanum Divinæ* du 10 février 1880 que « [...] de la société familiale, [...] le mariage est le principe et le fondement⁶⁴. » Il considère ainsi que faciliter la procédure de rupture des liens du mariage constituerait une entrave aux prescriptions des fidèles. Au sein de l'Église, le divorce n'existe pas mais certains actes s'en rapprochent comme l'annulation d'un mariage – même si peu courante – et la déclaration de nullité du mariage – plus fréquente.

B) Avril-mai 1911 : de Liégaux à Lamacque de Vitray

Dans ces mêmes actes de naissance, à la suite du désaveu de paternité (2^{ème} mention), un second mouvement de l'histoire de la cellule familiale fait l'objet d'une troisième mention. Après avoir été désavouée par Maurice Honoré, Eva Liégaux âgée d'un an et demi, se voit légitimée et reconnue par le mariage de sa mère, Yvonne Liégaux, avec Charles Albert Lamacque. Ce mariage est célébré à Paris (17^e arrondissement) le deux mai 1911. Cela donc un mois après le désaveu de paternité officialisé à l'État civil le premier avril 1911.

Au vu du caractère successif et hâtif des éléments qui se présentent à nous, nous pouvons émettre l'hypothèse que ce désaveu de paternité, dont la faute est jugée « recevable et bien fondé », soit lié à une relation extra-conjugale d'Yvonne Liégaux et Charles Lamacque dont Maurice Honoré aurait pris connaissance. Cela demeure d'autant plus compréhensible depuis la loi du 15 décembre 1904

⁶² Voir DURKHEIM É., « Le divorce par consentement mutuel », *La Revue bleue*, 44(5), 1906, p. 549-554.

⁶³ LAMBERT A., « Des causes aux conséquences du divorce : histoire critique d'un champ d'analyse et principales orientations de recherche en France » in *Population*, 2009/1, vol. 64, p. 158-159.

⁶⁴ http://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_10021880_arcantum.html

qui promulgue l'autorisation à l'épouse adultère de se marier avec son amant. Nous avançons cette hypothèse pour deux raisons. La première est le caractère courant de la naissance d'un enfant dans les deux premières années de ce mariage. Or, la naissance d'Eva vient cinq années après la célébration du mariage d'Yvonne et Maurice Honoré. Dans cette certaine mesure, nous pouvons imaginer que l'union d'Yvonne et Maurice Honoré ait pu être stérile. Ce qui expliquerait dans une seconde mesure le fait que, seulement un mois plus tard, Charles Lamacque se marie avec Yvonne Liégaux fraîchement divorcée et reconnaisse son enfant en bas âge. Ces événements nous attirent sur le fait qu'ils nous apparaissent comme étant trop peu conventionnels pour ne constituer qu'un simple concours de circonstances. Le fait que les parents d'Yvonne Liégaux ne soient pas présent à ce nouveau mariage nous donne un aperçu des tensions causées par cet épisode de l'histoire familiale. En revanche la mère de Charles Lamacque paraphe l'acte de mariage, ce qui témoigne de sa présence et, peut-être aussi, d'une volonté de sauver les apparences.

Comme nous l'avons énoncé ci-dessus, il y a un glissement patronymique passant d'Eva Honoré à Eva Liégaux puis Lamacque entre 1909 et 1911. La cellule familiale au sein de laquelle elle évolue est en proie à de nets changements. Son nouveau foyer est constitué de sa mère, elle-même et son père adoptif – et certainement biologique – Charles Albert Lamacque.

C) Les origines familiales et sociales d'Eva Lamacque de Vitray

Le peu d'éléments dont nous disposons à propos de son père nous sont présentés par l'acte de mariage « Lamacque et Liégaux » du registre d'État civil de l'an 1911 conservé aux Archives de Paris. Cet acte d'État civil, nous renseigne sur la naissance, l'emploi, le domicile et la famille de Charles Lamacque. Ce dernier est né à Boulogne-sur-Seine le 21 février 1886. Il est employé de banque au Crédit Lyonnais et domicilié au 40 rue Mallet, situé entre l'hippodrome d'Auteuil, Notre-Dame de l'Assomption de Passy et les bords de la Seine. Il est issu du mariage de Pierre Félicien Lamacque, officier d'administration (adjoint de première classe du bureau de l'intendance) à Soissons et né au département français d'Oran en 1848, et Amande Ursule Alphonsine Cécile Bouché de Vitray, sans profession et née dans le 11^e arrondissement de Paris en 1858. Ce mariage est célébré le neuf avril 1885 à Boulogne. Les parents de Cécile Bouché de Vitray sont issus de l'aristocratie bordelaise. Son père Charles Alphonse Bouché de Vitray, né en 1830 à Bordeaux était médecin à Boulogne, et sa mère, Cécile Ortman, une femme belge résidant en France et d'origine allemande. Eva Lamacque de Vitray a seulement connu sa grand-mère Cécile Bouché de Vitray puisque veuve de Pierre Félicien Lamacque. Cette dernière, domiciliée au niveau de l'entrée du château de Versailles, au 12 rue du Peintre Lebrun, est aussi sa seconde marraine.

Quant à sa mère Yvonne Liégaux, les actes d'État civil nous informent qu'elle est née à Amiens le 24 avril 1878. Domiciliée à Boulogne, elle n'exerce pas de profession. Son père, Auguste Anatole Liégaux (n. 1846), est un professeur agrégé d'anglais qui enseigne la langue anglaise au prestigieux lycée Janson-de-Sailly. Il publie une série d'ouvrages dédiés à l'apprentissage de la langue anglaise en prenant soin de signer sous le nom composé Liégaux-Wood. La mère d'Yvonne Liégaux, Mary Theodora Wood est une femme d'origine écossaise et de religion anglicane. Elle s'est convertie au catholicisme pour se marier à l'Église, un vœu auquel tient son mari⁶⁵. Nous ne disposons pas d'informations officielles en dehors de son lien avec Auguste Liégaux et sa signature en tant que marraine de sa petite fille lors de son baptême à l'église de Notre-Dame-des-Menu en 1910 à Boulogne⁶⁶.

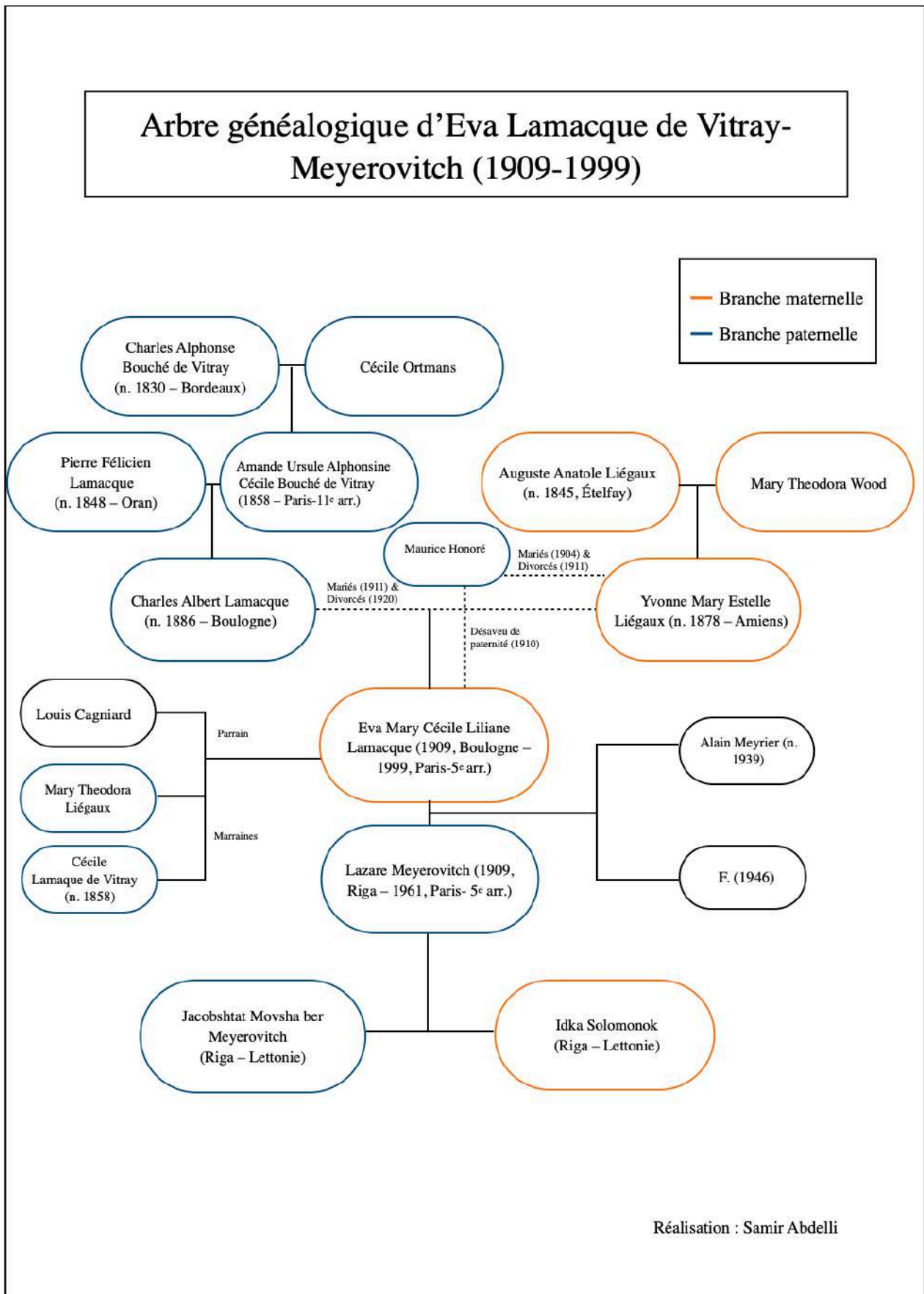
D'un point de vue sociologique, ces éléments nous indiquent qu'elle fait ses premiers pas au sein d'une famille de la moyenne bourgeoisie tirant ses origines sociales de l'aristocratie française. L'acte de mariage des parents d'Eva Lamacque de Vitray renforce cette idée en nous informant de l'identité des témoins. Parmi eux, quatre boulonnais dont deux ayant eu une carrière militaire (titres de commandant et chevalier de la Légion d'Honneur à Versailles), un professeur de lettres et un autre sans profession. Eva Honoré, puis Liégaux devenue Lamacque de Vitray évolue donc dans le décor aisé de la proche banlieue parisienne entourée du bois de Boulogne, du jardin des serres d'Auteuil, du Parc des Princes et de la boucle de la Seine, délimitant la partie ouest et sud.

Afin d'illustrer nos propos, nous avons schématisé l'arbre généalogique d'Eva Lamacque de Vitray-Meyerovitch. Cela nous permet d'illustrer sa filiation et les différentes branches familiales auxquelles elle est liée.

⁶⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam, l'autre visage*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 11.

⁶⁶ Acte de baptême d'Eva Honoré, registre paroissial de Notre-Dame-de-Boulogne, n° 184, 1910, Archives départementales des Hauts de Seine.

ILLUSTRATION 1 : ARBRE GÉNÉALOGIQUE D'ÉVA LAMACQUE DE VITRAY-MEYEROVITCH



Réalisation : Samir Abdelli

2. ENFANCE ET ÉDUCATION DANS LE GIRON DE LA BOURGEOISE BOULONNAISE ET DE L'INSTRUCTION CATHOLIQUE FÉMININE.

A) Une fille de « bonne famille » de la France catholique à Boulogne-sur-Seine

La question religieuse en France à l'entrée du XX^e siècle hérite d'une mutation profonde du siècle précédant. L'historien Philippe Boutry, explique que – contrairement au concept de déchristianisation⁶⁷ tel qu'il est traité dans l'historiographie française jusque dans les années 1980 – la religion ne s'est pas tant perdue mais change de statut en passant de « fait de mentalité » à celui de « fait d'opinion »⁶⁸. Ce glissement de l'histoire des croyances témoigne à la fois de l'enchevêtrement des phénomènes d'autonomisation des comportements religieux, de détachement religieux et de dérégulation religieuse. Ainsi justifie-t-il que le relai de la religion au « simple statut d'opinion, de croyance personnelle coexistant libéralement avec beaucoup d'autres » cumulé aux conflits entre membres du clergé et fidèles, expliquent l'apparition de la longue et vive tension entre cléricisme – « l'achèvement réussi d'un processus de transformation des mentalités religieuses rurales en un ensemble cohérent d'opinions religieuses impliquant en outre un type de vote conservateur pour plus d'un demi-siècle. » – et anticléricisme – « au contraire lié à l'achèvement du même processus, mais sans succès pour l'Église »⁶⁹.

Selon l'historien du catholicisme, Frédéric Le Moigne, la loi de Séparation de 1905, d'un point de vue symbolique, admet une rupture avec la construction d'un catholicisme national admis par le concordat et les « articles organiques » qui reconnaissent le catholicisme comme religion de la « très grande majorité des Français »⁷⁰. C'est pourquoi sous la III^e République, même si majoritaire, le catholicisme en France est loin d'être unanime. Les différents « seuils de laïcisation » (Jean Baubérot) de la société française – de la Révolution à la V^e République – permettent d'illustrer cette question de la place de la religion⁷¹. Ainsi peut-il sembler pertinent de préciser que l'environnement dans lequel Eva de Vitray évolue est celui d'une France urbaine, bourgeoise, traditionnelle et

⁶⁷ Voir CUCHET G., « La religion vécue : pratiques, dévotions, croyances » in DUMONS B. (dir.), SORREL C. (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France, XIV^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 181-193.

⁶⁸ BOUTRY P., *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 11.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 644-645.

⁷⁰ Voir LE MOIGNE F., « Catholicisme et politique (XX^e siècle) » in DUMONS B. (dir.), SORREL C. (dir.), *Le catholicisme en chantiers...*, *op. cit.*, p. 39.

⁷¹ BAUBÉROT J., *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Puf, 2013.

catholique – plus proche des milieux cléricaux que laïcs⁷². Elle décrit son enfance de la manière suivante :

« J'ai vécu une enfance très catholique. J'allais au mois de Marie avec ma grand-mère, j'ai fait ma première communion. Je crois pouvoir dire que j'ai été une petite fille très pieuse. Je n'imaginai d'ailleurs pas qu'on puisse être autrement⁷³. »

Elle reçoit le sacrement du baptême à l'Église Notre-Dame-des-Menu de Boulogne-sur-Seine le quatre juin 1910⁷⁴. Le sacrement du baptême d'Eva Honoré est célébré en présence de son père Maurice Honoré, de sa mère Yvonne Liégaux, son parrain Louis Cagniard (habitant de Saint-Onnor dans le Pas-de-Calais) et de sa marraine Mary Theodora Wood. La co-présence de Maurice Honoré et de Cécile Lamacque de Vitray, mère de Charles Lamacque, nous laisse penser qu'il s'agit d'un ajout postérieur à l'acte étant donné qu'en juin 1910, Charles Lamacque n'a pas encore reconnu son enfant en bas âge. Mary Theodora Liégaux apparaît dans le rang des parrain et marraine signataires de l'acte.

Après avoir réalisé sa première communion, Eva Lamacque de Vitray, accompagnée principalement de l'une ou l'autre de ses deux grands-mères, se rend aux offices religieux de manière assidue. L'église qu'elle semble fréquenter nous paraît être celle de Notre-Dame-des-Menu étant donnée la trace de son acte baptismal dans le registre de la paroisse. Eva Lamacque de Vitray a donc grandi dans une atmosphère traditionnelle catholique des milieux nantis de Boulogne-sur-Seine. Sa vie de jeune fille est régulée aux rythmes des institutions religieuses, scolaires et familiales. Elle instaure de fait, un environnement qui évolue au sein de la « clôture dogmatique » (Arkoun M.) de l'Église, ce qui explique qu'elle « n'imaginai d'ailleurs pas qu'on puisse être autrement. » Ces propos convergent avec les réalités socio-religieuses de son temps puisque dans le tableau de la France chrétienne du XX^e siècle deux phénomènes ressortent : la diversité régionale et le dimorphisme sexuel. Deux ou trois femmes sur quatre seraient pratiquantes en prenant l'indicateur de la communion pascale et de l'assistance à la messe dominicale du temps de la France concordataire jusqu'en 1950⁷⁵.

⁷² MAYEUR J.-M., « Chapitre 24 - Les religions et l'État depuis la Séparation des Églises et de l'État » in TALLON A. (dir.), VINCENT C. (dir.), *Histoire du christianisme en France*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 391-392.

⁷³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam, l'autre visage...*, op. cit., p. 11.

⁷⁴ Acte de baptême, n° 184, année 1910, Registre baptismal de l'Église Notre-Dame de Boulogne, Archives départementales des Hauts-de-Seine.

⁷⁵ DUMONS B. (dir.), SORREL C. (dir.), *Le catholicisme en chantiers...*, op. cit., p. 111-113.

ILLUSTRATION 2 : EVA DE VITRAY PETITE FILLE EN TENUE D'ÉCOLIÈRE DU PENSIONNAT CATHOLIQUE, PUIS DE COLLÉGIENNE DE BOULOGNE-SUR-SEINE



SOURCE : VITRAY-MEYEROVITCH E., *A WOMAN'S PATH TO THE HEART OF ISLAM. INTERVIEWS BY RACHEL AND JEAN-PIERRE CARTIER. TRANSLATED BY CATHRYN GODDARD*, LOUISVILLE, FONDS VITAE, 2020, p. 6.

ILLUSTRATION 3 : JEUNES FILLES DU PENSIONNAT DU COURS DUPANLOUP, ANNÉES 1910, BOULOGNE-SUR-SEINE



SOURCE : ARCHIVES DU COURS DUPANLOUP

La jeune fille tisse un lien étroit avec sa grand-mère maternelle dont elle évoque le souvenir à maintes reprises. Cette figure d'attachement joue un rôle important dans sa construction de jeune fille, puis d'adulte. Eva Lamacque de Vitray livre à plusieurs reprises avoir beaucoup appris d'elle. Mary Liégaux, qui est aussi sa marraine, lui inculque un certain « puritanisme » qui l'habite. Elle décrit chez elle une « honnêteté foncière » qu'elle décrit de la façon suivante : « L'idée était de ne jamais tricher. Au point que chez elle, le mensonge le plus innocent était considéré comme quelque chose de très grave. Je crois que ça m'a beaucoup influencé⁷⁶. »

D'origine écossaise et de religion anglicane, cette femme est décrite par sa petite fille comme empreinte d'une certaine rigidité propre aux convenances de la société britannique de la fin du XIX^e siècle dont la populaire reine Victoria (1819-1901), cheffe de l'Église d'Angleterre, incarne un modèle féminin. Mary Theodora Wood pour s'unir avec Auguste Anatole Liégaux, certainement rencontré en Angleterre, s'est convertit au catholicisme selon le souhait de ce dernier. L'Église anglicane a la particularité de ne pas reconnaître le pape de Rome, le monarque étant considéré comme le chef de l'Église. Aux yeux d'Eva de Vitray ce mouvement de conversion a principalement consisté à reconnaître le pape comme autorité religieuse. Elle le décrit ainsi :

« Elle s'est convertie au catholicisme pour épouser mon grand-père. Elle m'a souvent dit qu'à ses yeux, passer de la "high church" au catholicisme avait consisté tout simplement à accepter le pape, ce qui n'était pas grand-chose. [...] Mon grand-père tenait tout de même à se marier à l'église⁷⁷. »

Notons que Mary Liégaux lègue son prénom à sa fille Yvonne ainsi qu'à sa petite fille Eva. La présence de ce nom orthographié à l'anglo-saxonne nous montre à la fois la prestance de cette femme dans son environnement familial et la présence de la langue anglaise dans son identité. Celle-ci parle anglais couramment, il s'agit de sa seconde langue maternelle. Elle est aussi parlée du côté de sa branche maternelle. Aux côtés de sa grand-mère, la jeune Eva Lamacque de Vitray assiste également à des mois particuliers du calendrier chrétien dédiés à l'expression fervente envers la vierge Marie. Ce mois communément appelé le « mois de Marie » correspond, généralement, au mois de mai. Cette période de dévotion envers la Vierge est célébrée dans les traditions catholique et anglicane.

Sa famille, sensible à la question religieuse, opte pour une éducation traditionnelle et catholique dispensée chez des religieuses laïcisées – depuis la « loi Combes » relative à la suppression de

⁷⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam... op. cit.*, p. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

l'enseignement congréganiste de 1904. Domiciliée à Boulogne-sur-Seine durant sa petite enfance, elle est scolarisée dans un des pensionnats de jeunes filles pour le monde :

« *Vous avez été élevée chez des religieuses ?*

– En partie. Des religieuses laïcisées après la loi de 1905 sur les congrégations. Je dois dire qu'elles étaient assez embêtantes. [...] D'abord à Boulogne, dans un pensionnat pour jeunes filles du monde. Plus tard, ma mère s'est remariée et s'est installée à Paris. J'ai donc continué mes études dans un collège situé près de Notre-Dame. Une pépinière de jeunes filles de bonnes familles où l'atmosphère était très traditionnel. [...] En fait, cela ne me gênait pas trop parce que, pour moi, la foi allait au-delà de ce conformisme, de ce moule dans lequel on voulait nous couler. On allait à la messe et, en sortant, on allait acheter des gâteaux chez le pâtissier. Des choses de ce genre mais moi, je vivais autre chose⁷⁸. »

Grâce à la liste des établissements scolaires recensés dans les archives départementales des Hauts-de-Seine nous avons pu identifier ceux étant les plus proches géographiquement. Nous pouvons supposer qu'elle ait pu aller à l'école maternelle du 65 rue du Vieux Pont de Sèvres à quelques pas de son domicile. Le pensionnat de jeune fille du monde pourrait être celui du Cours Dupanloup ou bien celui de l'Institution des Saintes-Ursulines de Jésus dit de Chavagnes rue Castéja, accolée à la rue du Vieux Pont de Sèvres.

Suite à son second mariage célébré à l'État civil de la mairie du 17^{ème} arrondissement, Yvonne et Charles Lamacque déménagent de Boulogne avec leur fille Eva pour le quartier de Notre-Dame dans le 4^{ème} arrondissement de Paris. Ce quartier de Notre-Dame se situe au cœur même de Paris. Dans l'hypercentre, le niveau social de la population est particulièrement aisé. Au sein de ce nouvel environnement, la jeune Eva Lamacque de Vitray ne se trouve que peu dépaysée de son ancien domicile. Alors qu'elle est âgée de cinq à neuf ans, elle connaît la période de la Grande guerre (1914-1918). Certainement trop petite et préservée par les religieuses chargées de leur éducation pour en garder souvenirs, nous pensons qu'elle a pu être relativement épargnée des conséquences de cette guerre mondiale. Du moins, elle n'en parle pas.

B) Années 1920 : jeunesse dans un foyer monoparental du 6^e arrondissement de Paris

Au lendemain de la Première guerre mondiale, comme pour beaucoup de couples, la relation du couple Lamacque semble se dégrader. Malgré l'attache traditionnelle au catholicisme, le choix des parents d'Eva Lamacque de Vitray est celui de rompre les liens de leur union en 1920. Nous

⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

n'en connaissons pas les raisons, cependant nous savons qu'en 1920, le divorce par consentement mutuel n'est pas encore effectif. Le divorce est encore considéré comme « une sanction de la faute commise par l'un des conjoints⁷⁹. » Leur mariage est dissous par jugement de divorce rendu le cinq juin 1920 par le Tribunal civil de la Seine et retranscrit le 23 novembre suivant. L'année 1920 est une année particulière pour la question du divorce puisqu'elle marque un net pic d'augmentation qui double le nombre des divorces depuis 1910 selon les chiffres de la l'Institut National d'Études Démographiques. Pour une population totale d'environ 41,5 millions d'habitants dans les années 1910 et 38,6 millions en 1919⁸⁰, la France recense 33 000 divorces en 1920 pour seulement 14 000 en 1910⁸¹. Et comme l'indique la sociologue Anne Lambert, l'indice conjoncturel mesurant le taux de divortialité en France n'a pas dépassé 10% entre 1884 et 1960⁸².

Charles Lamacque et Yvonne Liégaux s'inscrivent dans le phénomène plus large du pic des divorces du lendemain de la Première Guerre mondiale. Ce dernier laisse une marque importante dans la trajectoire historique des structures familiales. Il s'agit-là du dernier mariage recensé à l'État civil d'Yvonne Liégaux. Eva Lamacque de Vitray grandit à présent dans un foyer dit monoparental. Domiciliée à Paris au 11, quai Conti avec sa mère.⁸³ Ce quartier du 6^{ème} arrondissement avec vue sur la Seine, jouxte l'île de la Cité et se situe à quelques pas du jardin du Luxembourg et du Quartier latin. De son côté, Charles Lamacque, élit domicile au 21 rue Beaunier dans le 14^{ème} arrondissement de Paris.

Eva Lamacque de Vitray suit une instruction dans un collège pour filles proche de Notre-Dame. Elle décrit cet établissement comme une pépinière de filles de bonnes familles. Cette atmosphère traditionnelle ne semble pas déranger la jeune fille qui se dit vivre dans une profonde ferveur. Elle jette un regard sur son enfance durant laquelle elle décrit avoir vécu une expérience

⁷⁹ SARDON J.-P., « L'évolution du divorce en France » in *Population*, 51^e année, n°3, 1996. p. 718. URL : https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1996_num_51_3_6079

⁸⁰ DUMONT G.-F., « La population de la France au 20^e siècle : un bilan extraordinairement contrasté » in *Population et avenir*, Association Population et Avenir, 2000, p.4. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01096587/document>

⁸¹ PRIOUX F., « L'évolution démographique récente en France : la fécondité à son plus haut niveau depuis plus de trente ans » in *Population-F*, 62(3), 2007, p. 489-532. ; SARDON J.-P., « L'évolution du divorce en France »..., *art. cit.*, p. 725-726 ; LEDERMANN S., « Les divorces et les séparations de corps en France », in *Population*, 3^e année, n°2, 1948, p. 324-325. URL : https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1948_num_3_2_1918

⁸² LAMBERT A., « Des causes aux conséquences du divorce : histoire critique d'un champ d'analyse et principales orientations de recherche en France » in *Population*, 2009/1, vol. 64, p. 158-159.

⁸³ Acte de mariage « Lamacque & Meyerovitch », recueil des actes de mariage de l'État civil, année 1932, Archives de Paris.

particulièrement forte de la foi. Elle se considère *a posteriori* comme une collégienne peu commune. Cet aspect singulier s'illustre à travers des questions de ressentis, d'interprétations doctrinales ou bien de conceptions du sacré. Parmi ces thèmes, il y a une question en particulier qui la marque :

« [...] Il faut vous dire que j'avais été élevée comme une petite fille bien sage en apparence, mais pas du tout conventionnelle. J'avais douze ans lorsqu'il m'est arrivée de demander à mon professeur s'il était mal de croire à la réincarnation. Vous imaginez sa réponse. Je posais toujours les questions qu'il ne fallait pas poser⁸⁴. »

Ces propos témoignent du fait que dès son jeune âge, elle se questionne sur la religion prescrite. Cette propension à l'interrogation est quelque chose qui semble s'inscrire en marge du conformisme ambiant. Cet aspect de sa personnalité nous semble être un élément déterminant de la trajectoire confessionnelle qui la suit tout au long de sa vie. La question du sens, de la réalité, de la connaissance, du cycle de la vie, du temps ou encore de l'éternité sont autant de thématiques qui vont passionner la jeune Eva Lamacque de Vitray férue de lectures.

3. 1925-1927 : LES SUCCÈS D'UNE ÉTUDIANTE EN VOIE DE S'AFFIRMER

A) *Une des rares bachelières*

Héritée de l'éducation reçue de son enfance, l'adolescence d'Eva Lamacque de Vitray se déroule dans le cadre de la croyance et la pratique du catholicisme. Sa ferveur religieuse l'amène à projeter son avenir dans une vie contemplative, réglée et close. Elle déclare : « À 18 ans, je m'imaginai que je voulais être carmélite⁸⁵. » Probablement sur recommandation familiale, en vue de ce qu'implique un tel choix pour une adolescente, elle s'est astreinte à poursuivre ses études. Le temps de ses études lui permet de murir ce vœu et ainsi confirmé ou non son désir d'entrer dans les ordres contemplatifs.

Durant cette première période d'études, elle est âgée d'environ 16 à 21 ans. Eva Lamacque de Vitray exprime ses capacités scolaires à travers un parcours d'étude brillant puisqu'elle obtient son « bachot latin-grec ». Le système scolaire d'époque est divisé en deux : un primaire, l'autre secondaire. Le baccalauréat est le diplôme qui marque le terme des études secondaires et permet l'accès à l'enseignement supérieur. Avoir le baccalauréat option latin-grec dans les années 1920 est

⁸⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 12.

loin d'être analogue à l'examen générationnel et de masse que l'on connaît aujourd'hui. Il s'agit d'un « diplôme encore prestigieux dans les années 1930, sanctionnant un niveau de culture générale⁸⁶ ». Son étymologie – « couronne de laurier » – laisse entendre un caractère épique qui traduit cette volonté de Napoléon I^{er} au début du XIX^e siècle de former des élites à l'administration de l'Empire⁸⁷. Les bacheliers, majoritairement issus de la bourgeoisie passent de 7 000 en 1890 à 37 000 en 1926⁸⁸. Même si le nombre de bacheliers autour des années 1920 dans la population augmente, ces derniers restent minoritaires en vue du caractère prestigieux du diplôme⁸⁹. Durant ces mêmes années, Eva de Vitray fait partie du nombre de bacheliers de la série A (littéraire) qui s'élève environ entre 11 000 et 12 000 étudiants, soit presque deux pour cent de la génération en âge de passer le bac⁹⁰.

À cette minorité, s'ajoute l'infime part de bachelières. Il faut attendre le décret Léon Bérart de 1924 pour que les programmes communs filles-garçons voient le jour. Eva de Vitray s'inscrit dans le sillage de cette politique d'assimilation de l'accès des filles au baccalauréat. De plus, « La loi Camille Sée a pour but de former des épouses et des mères cultivées mais non des bachelières, futures étudiantes à l'université. Il faut de l'audace et du courage aux femmes pour présenter le baccalauréat⁹¹. » La réforme de 1924 « permet aux jeunes filles qui le souhaitent de se préparer à toutes les carrières publiques et privées, à égalité avec les garçons⁹². »

En effet, de la fin du XIX^e à la première moitié du XX^e siècle, a lieu une évolution croissante de la présence féminine dans les sessions d'examen au baccalauréat et dans le nombre de bacheliers. Dans sa thèse dédiée au baccalauréat, le chef des examens de l'académie de Paris, Jean-Baptiste

⁸⁶ HÉRY É., « Quand le baccalauréat devient mixte », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 18 | 2003, p. 77. URL : <https://journals-openedition-org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/cliio/612>

⁸⁷ LEGENDRE J. (dir.), « Rapport d'information de la commission des Affaires culturelles », Session ordinaire 2007-2008 n° 370 [En ligne], Sénat, p. 16-17. URL : <https://www.senat.fr/rap/r07-370/r07-3701.pdf>

⁸⁸ ROBERT P., « Les Baccalauréats, deux cents ans d'histoire », *France Culture*, 3 mai 2014. URL : <https://www.franceculture.fr/histoire/le-baccalaureat-deux-cents-ans-dhistoire>

⁸⁹ « Proportion de bacheliers dans une génération (1851-2006) » in LEGENDRE J. (dir.), « Rapport d'information de la commission... », *art. cit.*, p. 14.

⁹⁰ CIBOIS P., « L'évolution de 1929 à 2009 de la série littéraire du baccalauréat », *Hypotheses*, 6 juin 2010 [En ligne]. URL : <https://enseignement-latin.hypotheses.org/1027> ; LEGENDRE J. (dir.), « Rapport d'information de la commission... », *art. cit.*, p. 29.

⁹¹ CHRISTEN-LÉCUYER C., « Les premières étudiantes de l'Université de Paris », *Travail, genre et sociétés*, vol. 4, no. 2, 2000, p. 37.

⁹² ROBERT P., « Les Baccalauréats... », *art. cit.*

Piobetta, dénote, dans un mouvement de hausse considérable des effectifs depuis 1919⁹³, une croissance massive de la présence féminine au baccalauréat jusque dans les années 1930⁹⁴. L'étude plus récente de Carole Christen-Lécuyer recense cette évolution avec 0,04% en 1902, 6% en 1914, 12% de bachelières en 1920, puis 26% en 1933, 36% en 1938 jusqu'à la parité en 1960⁹⁵. En fonction des études de C. Christen-Lécuyer et d'Évelyne Héry, le rapport bachelières/bacheliers à l'échelle nationale en 1926 se situe à environ 1 pour 5,5 et 1 pour 4 en 1933⁹⁶.

Le latin instauré dans les lycées et collèges féminins en 1913 participe à ouvrir l'accès du baccalauréat aux filles. Eva de Vitray suit l'option latin-grec de la série A' du baccalauréat. Cela n'est pas anodin puisqu'il est fortement lié à l'idée faite de l'éducation bourgeoise optant pour le choix de l'héritage des humanités greco-latine – avec un penchant pour les Anciens, la langue de Rome et de l'Église. La série A' – lettres, latin, sciences – est assimilée à une filière d'excellence du baccalauréat et, dans les années 1925-1930, peu de filles y sont inscrites (7,4% du nombre total de bachelières en 1933)⁹⁷. Ces questions sont au cœur de débats animés au début du siècle qui questionnent le fait que le latin puisse être une barrière à la démocratisation de l'enseignement⁹⁸.

S'étant construite dans un foyer monoparental, seule avec sa mère, Eva de Vitray peut voir l'enseignement supérieur à la fois comme une réponse à son besoin d'indépendance intellectuelle, morale et économique et une voie de réalisation faisant écho aux vocations de son environnement familial.

⁹³ PIOBETTA J.-B., « Nombre de bacheliers de 1809 à 1926 » (graphique) in LEGENDRE J. (dir.), « Rapport d'information de la commission..., *art. cit.*, p. 13.

⁹⁴ PIOBETTA J.-B., *Le Baccalauréat de l'enseignement secondaire*, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1937.

⁹⁵ CHRISTEN-LÉCUYER C., « les premières étudiantes..., *art. cit.*, p. 36-38.

⁹⁶ HÉRY É., « Quand le baccalauréat devient mixte »..., *art. cit.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ GOBLOT E., *La barrière et le niveau*, Brionne, Éditions Gérard Montfort, 1984, p. 9.

B) Une situation d'ambivalence entre « besoin d'une expérience religieuse » et remise en question de la religion prescrite

Le 18 septembre 1925, Eva de Vitray perd sa grand-mère maternelle, Mary Theodora Liégaux, une des personnes de sa famille avec laquelle elle est le plus proche⁹⁹. Cette perte constitue un bouleversement important dans la construction de l'adolescente.

Ce qu'elle considère être un hiatus entre religion prescrite et religion vécue la place dans une situation ambivalente qui crée en elle une sorte de mal être. Elle éprouve à la fois le « besoin de satisfaire une expérience religieuse » et la remise en question du catholicisme tel qu'il lui est enseigné.

Dans un premier temps, l'héritage de cette « atmosphère » de ferveur catholique dans laquelle elle a grandi l'amène à se fasciner pour certaines expressions de la mystique chrétienne. L'ordre du Carmel en particulier, un ordre mendiant qui vit selon la règle de saint Albert, patriarche de Jérusalem (1206-1214) et tire ses origines du XII^e siècle. Les grottes du mont Carmel sont situées en Palestine et connues des récits de pèlerinage pour abriter des anachorètes ayant pris pour patron le prophète Elie. Contraints par les guerres de croisade, les ermites regagnent l'Occident chrétien en 1235. Cette communauté initialement érémitique se transforme progressivement en ordre monastique. Influencée par les Dominicains et parsemée de réformes lors de son implantation en Occident chrétien, la trajectoire de l'ordre du Carmel s'oriente vers l'apostolat. Même si réformé, l'idéal carmélitain demeure attaché à sa vocation première que Jean Soreth (1393-1471)¹⁰⁰ définit de la sorte dans son *Exposition sur la règle* : « Tendre à une oraison continue, ininterrompue, persévérante... avancer avec effort vers l'immobile tranquillité de la pureté perpétuelle de l'âme¹⁰¹. » Considérée comme une école centrale de l'oraison – prière silencieuse –, l'historienne de la mystique médiévale Marie-Madeleine Davy (1903-1998) déclare que le fondement de l'ordre est l'amour. « Un amour résultant d'une constante présence à la Présence divine. [...] Ainsi la vocation carmélitaine consiste à provoquer une orientation affective et à la maintenir par la prière dans le cœur des hommes¹⁰². »

⁹⁹ Acte de décès de Mary Theodora Liégaux (18 septembre 1925). Table décennale des décès de l'État civil de Boulogne-Billancourt, années 1923-1932.

¹⁰⁰ Réformateur de l'ordre des Carmes de Caen qui lutte pour un retour à la règle du Carmel. Il joue un rôle important dans la création des Carmélites (1452) et du tiers-ordre.

¹⁰¹ DAVY M.-M., « CARMEL », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/carmel/>

¹⁰² DAVY M.-M., « CARMEL »..., *art. cit.*

Les figures mystiques des carmels sont incarnées par Thérèse d'Avila (1515-1582), Jean de la Croix (1542-1591) ou plus tardivement Thérèse de Lisieux (1873-1897). Ces derniers assurent une grande influence à cet ordre au biais de de leurs écrits. Ces derniers s'attachent à relater leurs propres expériences spirituelles à travers un lyrisme affectif et une attention particulière à l'esthétique. Ces figures de la spiritualité carmélitaine, « l'un et l'autre en raison de la qualité de leur expérience et d'un sens psychologique très aigu, sont devenus les guides de générations de contemplatif¹⁰³. »

À ses 18 ans, Eva de Vitray se trouve être fascinée par cette littérature mystique de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix. Cette moniale castillane du XVI^e siècle, fille d'une « *christiana vieja* » et d'un « *judeo converso* » joue un rôle phare dans la Contre-Réforme marquée par l'intériorisation du rapport à Dieu diffusée par la Réforme. À l'initiative de réformes importantes pour les carmels, elle initie de nombreux couvents réformés, dits des Carmes déchaux, entre la France et l'Espagne au long de la seconde moitié du XVI^e siècle. En plus de la fondation de dix-sept monastères de carmélites, Thérèse d'Avila laisse derrière elle une dense production écrite qui s'inscrit dans le champ de la spiritualité et de la littérature universelle.¹⁰⁴ Ses visions perçues en état de ravissement, dont la plus connue est certainement celle de la transverbération ou transfixion, qu'elle relate dans ses écrits lui valent sa popularité. Elle est béatifiée puis canonisée avant de figurer parmi les premières femmes Docteur de l'Église en 1970 avec Catherine de Sienne (1347-1380)¹⁰⁵.

Contemporain de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix est une de premiers religieux des Carmes déchaux. À son égard, Eva de Vitray déclare avoir « beaucoup pratiqué saint Jean de la Croix qui est tout de même très marqué par la pensée arabe et je me suis retrouvée dans son “*Nada, nada*”, qui est une théologie tout à fait négative¹⁰⁶. » Le « Docteur mystique » du Siècle d'or de l'Espagne est connu pour être un réformateur important des carmels et pour son œuvre poétique qui fait état de son expérience spirituelle. Il développe une mystique anti-intellectuelle à travers une approche apophasique – négations successives amenant l'âme humaine à l'union divine. Il connaît une influence certaine pour un autre grand nom de la mystique chrétienne cher à Eva de Vitray, maître Eckhart (1259-1327). Pour lequel l'enseignement consiste à se détacher de « tout ce qui n'est pas

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Voir SÉROUET P., « THÉRÈSE D'ÁVILA (1515-1582) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/therese-d-avila/>

¹⁰⁵ Voir BLANCO M., « Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila », *Savoirs et clinique*, vol. 8, no. 1, 2007, p. 13-25.

¹⁰⁶ VITRAY MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 59.

Dieu ». Cet itinéraire spirituel, inscrit dans la tradition de la mystique nuptiale, constitue une sorte de dépouillement progressif et absolu, d'expérience de pauvreté de l'être qui, une fois arrivée à son comble, peut enfin trouver ce « mariage » en Dieu.¹⁰⁷ Dans le sillage de l'enseignement de Thérèse d'Avila, il donne l'image d'une longue nuit obscure durant laquelle l'âme procède à la « transformation unifiante » en Dieu. Dans la mystique de Jean de la Croix, la « nuit passive » de l'âme est une condition nécessaire de l'union divine.

Si la littérature des grands noms de la vie érémitique et contemplative saisissent en elle un écho, elle se retrouve face à une remise en question de son lien avec l'Église. Ce sentiment de malaise est livré de la façon suivante :

« Dans les années 25 à 30. Je souffrais du conformisme ambiant et lorsqu'il m'arrivait de parler de mes problèmes à des prêtres, ils me répondaient invariablement qu'il n'était pas bien d'avoir des doutes et qu'il me fallait prier le Seigneur de me les enlever. En fait, ils ne me répondaient rien de satisfaisant. Leur autoritarisme me mettait d'autant plus mal à l'aise qu'avec mon désir de ne pas tricher, il m'était impossible de mettre entre parenthèses toutes les choses qui me gênaient. Si bien que j'avais le sentiment de ne pas pouvoir être vraiment fidèle à ma tradition. Lorsque j'ai eu 18 ans et que j'ai commencé à faire de la philo, ce malaise que je ressentais est devenu insupportable. J'avais le sentiment que pour satisfaire un besoin d'expérience religieuse, il me fallait mettre de côté tout ce qui me gênait. Il y avait là-dedans quelque chose d'impur. Un peu l'équivalent d'un amour physique qui ne serait pas accompagné d'un amour tout court¹⁰⁸. »

Ces propos nous amènent à une question essentielle que l'on retrouve tout au long de la vie de sa vie : le besoin de faire sens. Les années de philosophie en secondaire lui ouvrent à de nouvelles conceptions de la spiritualité et de nouveaux schémas de pensée. Ces découvertes creusent le fossé de ce mal-être que même la sensibilité éprouvée pour la vie contemplative ne sait calmer. Non seulement, elle est tiraillée par des interrogations existentielles mais le sentiment de ne pas se sentir comprise accentue ce malaise. Les échanges qu'elle entretient avec les membres de l'autorité ecclésiale créent en elle un sentiment de frustration car ses interrogations sont rejetées pour leur déviance du crédo officiel. Elle perçoit le rejet des questions d'ordre expérimental comme quelque chose de restrictif. Elle déclare à ce propos : « J'allais me confesser un peu n'importe où mais chaque fois, j'étais un peu attristée de ces continuelles restrictions mentales, de toutes les choses que je ne pouvais pas dire¹⁰⁹. » Les questions qui l'interpellent dans sa jeunesse sont assez

¹⁰⁷ COGNET L., SESÉ B., « JEAN DE LA CROIX (1542-1591) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/jean-de-la-croix/>

¹⁰⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁰⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam... op. cit.*, p. 15.

particulières puisqu'elle s'interroge sur la nature de l'âme, l'accès à la connaissance, la Sainte Trinité, etc. Ces interrogations refoulées vont avoir un effet de résilience et sont à la source du mouvement de distanciation du catholicisme.

CHAPITRE 2 – 1927-1939 : DE MADEMOISELLE LAMACQUE DE VITRAY À MADAME MEYEROVITCH

1. 1927-1932 : ENTRE QUALIFICATIONS, AFFIRMATIONS, DÉCOUVERTES ET RENCONTRES

A) De l'« étudiante » à la « diplômée » en Droit

Suite à son « bachot » latin-grec, Eva de Vitray poursuit ses études avec une licence de droit en quatre années. Sa formation est dispensée à l'université de Paris située place du Panthéon à quelques rues de son domicile. Eva Lamacque de Vitray obtient son Certificat d'aptitude aux grade de Licence en droit le 8 juillet 1930. Un an plus tard, le 26 juin 1931 elle est officiellement diplômée d'une Licence de Droit après avoir été interrogée en Droit International Public et Droit Industriel¹¹⁰. L'université de Paris est composée de cinq facultés : droit, sciences, médecine, pharmacie et lettres. La faculté de Droit voit sa première étudiante, Sarmiza Bilcescu, inscrite en 1884. Jusqu'à l'entrée du XX^e siècle, les étudiantes disposent de places réservées et sont accompagnées de leur mère ou de leur mari, « garants de leur bonnes mœurs »¹¹¹. Quelques décennies plus tard les statistiques de l'année universitaire 1935-1936 recensent un rapport jeunes filles/jeunes gens de 1 pour 6 en droit et paritaire en lettres¹¹². Dans son statut d'étudiante, la femme serait vue comme scolaire, laborieuse, consciencieuse là où les hommes sont brillants, originaux et talentueux¹¹³.

Les étudiantes doivent inventer une nouvelle figure féminine afin de s'imposer dans ces espaces presque exclusivement masculins. Pour sortir de la vision d'un « objet de désir » et de curiosité, la toilette féminine des étudiantes se caractérise par la simplicité. L'étudiante se veut être érigée en contre-modèle de « la » femme – courtoise, coquette et élégante –, leur complémentarité étant apparemment incompatible. L'étudiante du XX^e siècle marque sa rupture avec celle du XIX^e siècle empreinte de sentimentalisme. Cette innovation engendre un phénomène nouveau au sein de la jeunesse tendant à amincir la barrière du genre : la « camaraderie des sexes »¹¹⁴. De plus, le fait que la présence féminine soit minoritaire au sein des universités favorise la création de liens de solidarités. Une multitude d'associations d'étudiantes sont mises en place et font émerger au sein des cercles estudiantins des sociétés novatrices « car elles forment un espace intellectuel féminin

¹¹⁰ Copie du diplôme de Licence en Droit de Mlle Lamacque, 26 juillet 1930, Archives d'Alain Meyrier.

¹¹¹ CHRISTEN-LÉCUYER, « Les premières étudiantes..., *art. cit.*, p. 44.

¹¹² HÉRY É, « Quand le baccalauréat..., *art. cit.*

¹¹³ HÉRY É, « Quand le baccalauréat..., *art. cit.*, p. 88-90.

¹¹⁴ CHRISTEN-LÉCUYER C., « Les premières étudiantes..., *art. cit.*, p. 39.

élitiste où chacune des étudiantes qui la compose a la conviction d'être une pionnière et d'œuvrer pour l'émancipation de son sexe¹¹⁵ ». Ces associations sont constituées à la fois par des étudiantes étrangères et françaises dès le début des années 1900 (Club de la rue de Chevreuse, 1898 ; Association des étudiantes de Paris, 1901 ; Association générale des étudiantes de Paris, 1904 ; etc.). Des journaux féministes, tels que *La fronde* dirigé par Marguerite Durant, permettent de mettre en exergue cette conscience de l'identité féminine qui émerge au sein des cercles d'étudiantes.

Ajoutons que, dans les cinq facultés de l'université de Paris, la courbe des étudiantes inscrites croît rapidement : elle passe de 3% du total des étudiants en 1900 (401 sur 11 827) à 12% des effectifs en 1920 (3 112 sur 17 993) et 28% en 1930 (8 421 sur 21 697)¹¹⁶. Eva de Vitray trouve une voie de réalisation dans l'enseignement supérieur. La faculté de Droit de l'université de Paris n'est pas n'importe quel choix. L'écart entre le nombre d'inscrites et de licenciées est d'autant plus creusé puisque seulement 8% à 10% des inscrites à l'École de Droit de Paris en sortent licenciées entre 1928 et 1933¹¹⁷. Ainsi pouvons-nous observer l'évolution de la part féminine dans l'environnement de l'enseignement supérieur en l'espace de 40 ans. Sarmiza Bilcescu et Jeanne Chauvin sont les deux premières femmes licenciées en droit (1887 et 1890) de l'histoire de France. Elles sont aussi les deux premières doctresses en droit avant que, une vingtaine d'années plus tard, 150 femmes entreprennent cette voie. Ces chiffres nous apparaissent d'autant plus éloquents lorsque l'on sait que l'afflux étudiant et la difficile gestion sont tels que l'on compte un professeur pour 100 à 200 étudiants¹¹⁸. Les statistiques que nous présentons ici ont pour but d'illustrer les réalités induites par le fait d'être une femme licenciée dans le premier tiers du XX^e siècle.

B) Mouvement de détachement de l'Église catholique

D'un point de vue de l'identification religieuse, il nous semble important de noter ce détachement qui s'opère chez Eva de Vitray dans les années 1925-1930. Durant ces années dans l'enseignement supérieur, une rupture d'identification à l'orthodoxie et d'alignement à l'orthopraxie catholiques émergent. À ce propos notons que l'historien des religions, Guillaume Guchet, prévient la complexité de l'expérience religieuse comme objet d'étude :

¹¹⁵ CHRISTEN-LÉCUYER C., « Les premières étudiantes... », *art. cit.*, p. 46.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁸ *Ibid.*

« L'expérience religieuse est un objet difficilement saisissable pour l'historien que les distinctions usuelles entre religion "prescrite" et religion "vécue", "populaire" et "savant" ne clarifient que très partiellement. [...] Heureuse perplexité qui fait prendre conscience des difficultés de l'entreprise et des dangers permanents de simplification qui guettent l'historien dans ses tentatives de reconstitution des univers religieux du passé¹¹⁹. »

Ces propos nous incitent à nous tenir à distance des affirmations hâtives. C'est pourquoi le développement présent, s'intéresse plus à la représentation de l'expérience religieuse qu'à en déterminer la réalité.

Eva de Vitray évolue dans une société française de l'entre-deux-guerre qui connaît plusieurs phases de sécularisation et entraînent une mutation des rapports au fait religieux. Les pratiques religieuses du catholicisme en France ont fait l'objet de nombreuses études jusque dans les années 1980. Ces différentes études s'adonnent à établir une géographie des pratiques en expliquant les tenants et aboutissants des disparités. De nombreuses typologies religieuses des espaces et des populations sont dressées¹²⁰. Eva de Vitray fait le choix d'un horizon de la croyance qui s'émancipe de celui de sa « lignée croyante » (D. Hervieu-Léger). Le concept de « déchristianisation » explique les rapports au fait religieux dans la première moitié du XX^e siècle à l'allure d'un déclin progressif inscrit sur le temps long. Les acquis de l'historiographie ont permis de remettre en question ce « schéma ancien de la "déchristianisation" comme processus d'érosion linéaire et irréversible qui prévalait encore bien souvent au début des années 1960¹²¹. » Guillaume Guichet en développe des contrepoints éclairant ses limites :

« [Un] renouveau spirituel, théologique et pastoral des années 1930-1960, qu'Étienne Fouilloux a appelé les "trente glorieuses de l'Église de France" et qui était spectaculaire, surtout si on le rapporte à la

¹¹⁹ CUCHET G., « La religion vécue : pratiques, dévotions, croyances » in DUMONS B., SORREL C., *Le catholicisme en chantiers...*, op. cit., p. 181-193.

¹²⁰ Parmi ces études, les plus influentes sont entre autres :

- LE BRAS G., « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XVII, 1931, p. 425-449.

- BOULARD F., « Carte de la pratique religieuse de la France rurale », *Cahiers du clergé rural*, 1947.

- BOULARD F. (dir.), DELPAL B. (dir.), *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIX^e-XX^e siècles. Bourgogne, Franche-Comté et Lyonnais, Savoie et Dauphiné, Grand Midi et Algérie, autres groupes religieux, Chrétiens et Sociétés*, Documents et Mémoires, Hors-Série n°1, 2011.

- ISAMBERT F.-A., TERRENOIRE J.-P., *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1980.

¹²¹ CUCHET G., « La religion vécue : pratiques, dévotions, croyances » in DUMONS B., SORREL C., *Le catholicisme en chantiers...*, op. cit., p. 181-193.

situation du début du siècle, à l'époque de la séparation dramatique de l'Église et de l'État, de la chute des ordinations et de la répression antimoderniste¹²². »

La période décrite connaît donc des initiatives ayant pour but d'insuffler un renouveau chrétien. Les chrétiens s'organisent devant la sécularisation de la société avec la Fédération Nationale Catholique. Fondée en 1937 par le général Édouard de Castelnau elle illustre une réaction à la politique laïque du Cartel des gauches. Le « cri d'alarme » développé dans *Le Christ dans la banlieue* en 1927 par le jésuite Pierre Lhande propose de construire des églises, développer des actions sportives et culturelles paroissiales afin de « rechristianiser » l'espace urbain de la banlieue parisienne¹²³.

À l'échelle individuelle, Eva de Vitray est en proie à des tiraillements vis-à-vis de la question religieuse. Mal à l'aise avec ce qu'elle considère comme étant un « conformisme ambiant », plus elle grandit, plus l'étau du dilemme qu'elle s'impose se resserre. L'empreinte de son éducation familiale et sa personnalité l'amènent donc à faire le choix du catholicisme ou non, malgré le « besoin d'expérience religieuse » qu'elle cherche à satisfaire. Il s'agit-là d'une étape importante de l'itinéraire religieux de sa vie. On pourrait l'analyser au prisme d'un mouvement de détachement religieux. À cet égard, elle mentionne cette idée avec force en disant avoir « tout laissé tomber » et décrit cela comme une coupure radicale¹²⁴. Ce processus individuel implique des conséquences à différents niveaux. En premier lieu, d'un point de vue social puisqu'elle se désolidarise de ses liens avec une communauté catholique réunie autour d'un groupe paroissial. Dans un second temps, cette rupture s'exprime également sur le plan de la pensée qui se distancie d'un système de croyances établie depuis l'enfance. En dernier temps, ce détachement religieux induit une coupure de la relation transcendantale au divin qui était jusque-là entretenue par le rite catholique romain.

Nous tenons ici à mettre en exergue les facteurs afférents à cette distanciation religieuse au biais de l'explication faite par Eva de Vitray elle-même. Aussi semble-t-il bon de rappeler que le texte que nous étudions est publié à la fin de sa vie, ce qui distancie d'environ soixante années d'écart le temps du récit du contexte de publication. Cet écart n'est pas dénué de conséquence et altère

¹²² CUCHET G., « La religion vécue : pratiques, dévotions, croyances » in DUMONS B., SORREL C., *Le catholicisme en chantiers...*, op. cit., p. 181-193.

¹²³ S'en suit des actions : pastorales avec la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927) ; matérielles avec la création des Chantiers du cardinal (1931) qui construisent en dix ans plus de 130 églises ; et savantes avec les recherches statistiques de l'observance catholique de Gabriel le Bras (1931) puis celles d'Henri GODIN et Yvan DANIEL, *La France, pays de mission ?* (1943).

¹²⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, op. cit., p. 15.

forcément la réalité décrite par le discours. C'est pourquoi notre propos porte principalement sur l'identification qu'elle fait de cette étape de son parcours religieux.

Dans l'investissement religieux d'Eva de Vitray la communion à l'Église joue une sorte de *leitmotiv*. Elle justifie principalement ce désir de communier par le « besoin d'une expérience religieuse ». De même, elle considère, a *posteriori*, le caractère « sentimental » de cette pratique. Parmi les raisons qui justifient son détachement au catholicisme, elle souligne avoir le sentiment de faire face à des « restrictions mentales » lors des temps de confessionnal¹²⁵. Imprégnée du puritanisme de sa grand-mère, Eva de Vitray est habitée par un sentiment d'impureté. Lorsqu'elle s'explique à ce propos, elle décrit cette période au biais du champ lexical du mal-être. Cette sensation crée en elle une souffrance « devenue insupportable ». Pour désamorcer ce sentiment, elle s'emploie au dialogue avec les représentants de l'Église. Elle considère ce dernier comme stérile et renforce son sentiment d'inconfort dans sa tradition religieuse.

À défaut d'être « satisfaite » par les temps de confessions, elle préfère s'écouter que de suivre les conseils de ses confesseurs, fidèles à l'esprit de l'orthodoxie. Elle considère cette fidélité comme un « autoritarisme » qui ne prend pas compte de ce qu'elle vit, de ses doutes et ses intuitions. Dès lors, elle adopte une posture de rejet vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. Ce temps de rejet se conjugue à la découverte de la philosophie qui vient renforcer ses cas de conscience religieuse et son positionnement de refus de l'autorité de l'Église¹²⁶.

Avant de ficeler l'argumentaire de sa sortie du catholicisme – que nous connaissons dans les entretiens retranscrits et publiés¹²⁷ –, encore étudiante, elle semble éprouver un mal-être qui relève plus de l'ordre de l'expérience vécue. Elle justifie aussi sa rupture du catholicisme par des explications d'ordre doctrinales. Son discours prend racine dans un non-alignement avec les proclamations dogmatiques des conciles. Sa critique porte sur une dite incohérence entre les différentes décisions conciliaires venant remettre en cause sa croyance en l'institution¹²⁸.

¹²⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 15-16.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁷ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.* ; ASSOULINE P., *Les Nouveaux Convertis...*, *op. cit.* ; ROCHER L., CHERQAOU F., *D'une foi à l'autre...* *op. cit.*

¹²⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 15.

Elle justifie son choix de rupture avec le catholicisme par un argumentaire critique. Elle conjugue l'analyse critique des traductions des Évangiles au sentiment de rejet qu'elle éprouve à l'égard du magistère. Et, parmi les points de non-alignement avec le crédo de l'Église, elle réfute le dogme de la Sainte Trinité. Pour elle, l'emploi du terme de « Fils de Dieu » dans le dogme catholique est biaisé par les mécanismes de traductions – « En grec le terme utilisé signifie vraiment le vrai fils, l'enfant, tandis que chez Isaïe, il signifie le serviteur¹²⁹. » Nous voyons ici, que l'approche linguistique sert son argumentaire critique.

Ces propos illustrent aussi le recours intellectuel au mouvement de rupture religieuse. Ils nous permettent aussi d'identifier qu'en plus du « besoin d'expérience religieuse », le besoin de sens et d'accès à la vérité sont aux fondements même de sa démarche.

C) Un premier intérêt pour l'« Orient éternel » : découverte des philosophies indiennes et rencontres estudiantines

Durant ses premières années à l'université, Eva de Vitray est amenée à faire des rencontres au sein des milieux étudiants parisiens. Dans ce milieu social, les relations qu'elle entretient ont la particularité d'être principalement nouées avec des étudiants étrangers – dont la présence passe de 7 % en 1891 à 22 % en 1930-1931¹³⁰.

Durant ces années à l'École de droit, alors désolidarisée de l'institution catholique, elle manifeste un intérêt particulier pour la philosophie hellénistique. Cette découverte des savoirs philosophiques ouvrent ses intérêts à différentes expressions de la sagesse. Ainsi, elle s'initie au monde des philosophies indiennes. La spécialiste des études asiatiques à l'EHESS, Catherine Servan-Schreiber, décrit la place occupée de l'Inde et de ses ressortissants dans l'imaginaire français au début du XX^e siècle¹³¹ :

« En aval, le capital de curiosité bienveillante dont bénéficient les ressortissants de ces aires culturelles, en vertu d'une perception romantique de l'Inde, forgée à la faveur de la "renaissance orientale" du XIX^e siècle dans l'imaginaire collectif des Français. L'évidence d'une origine commune indo-aryenne, la fascination pour le sanskrit, l'intérêt pour le bouddhisme et le charisme exercé par les personnalités de

¹²⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 14.

¹³⁰ CHARLE C., *Histoire des universités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 94.

¹³¹ Voir FOURCADE M., « L'image de Gandhi en France de 1920 à nos jours », in WEBER J., *Les Relations entre la France et l'Inde de 1673 à nos jours*, Paris, Les Indes savantes, 2002, p. 261-271.

Vivekananda, Rabindranath Tagore ou Gandhi investissent l'Inde d'un rôle particulier : l'Inde évoque l'une des plus anciennes civilisations et elle incarne la spiritualité¹³². »

À la lueur des représentations faites, nous comprenons mieux comment, en pleine recherche existentielle et questionnement religieux, elle se fascine pour les Indes érigées en berceau des anciennes civilisations et de la spiritualité. Elle confie prendre la *Bhagavad Gîta* (« Chant du Bienheureux ») pour livre de chevet. Ce livre, revêtant la forme d'un texte épique, traduit l'atmosphère de la philosophie hindoue et les fondements de sa spiritualité qui puisent leur origine dans les écritures sacrées du Vêda :

« [...] c'est le discours qu'avant la grande bataille le héros Krishna, cocher du char d'Arjuna (l'un des cinq frères [de la famille royale des Pândavas de l'Inde du Nord]), tient à son compagnon pour l'inciter à agir ; il lui montre ensuite que seul l'acte désintéressé a du prix ; enfin, de proche en proche, il attire sa pensée vers l'Être suprême, gardien et garant des actes, vers les méthodes qui s'offrent pour accéder à Lui : c'est alors que le "cocher" d'Arjuna se révèle dans sa vraie nature, par une théophanie grandiose, comme étant précisément cet Être suprême que cherchait confusément Arjuna. Considérable a été le retentissement de ce texte, vénéré dans nombre de sectes, inépuisablement récité, commenté, imité ou traduit¹³³. »

Finalement, le terme d'« hindouisme » désigne le dernier stade de la religion védique¹³⁴. Une religion qui apparaît durant l'ère chrétienne et succède au brahmanisme.

Ce premier mouvement religieux fait glisser l'identification à la communauté religieuse de culture de l'« intérieur » vers l'« extérieur » et induit un rapport nouveau au sacré. Cette mutation a la particularité de s'articuler autour de la liberté d'interprétation du sacré, du besoin d'expérience religieuse et de sa satisfaction. Il y a donc un transfert du modèle dogmatique à un mode de religiosité adogmatique. Dans ce rapport nouveau, sont notables l'absence d'autorité cléricale, la libre interprétation du divin et l'importance des littératures théophaniques qui constituent un des principaux canaux de spiritualité. Elle caractérise ce passage par des mots qui laissent entendre son rejet de l'autorité cléricale : « J'ai senti tout de même un peu plus de liberté parce qu'au moins, il n'y avait pas de clergé, pas de hiérarchie pour me dire : "Hors de l'Église, pas de salut."¹³⁵ » Dès lors, il s'agit d'une dynamique nouvelle de « quête » posant la liberté comme postulat de départ,

¹³² SERVAN-SCHREIBER C., VUDDAMALAY V., « Les étapes de la présence indienne en France », in *Hommes & Migrations*, n° 1268-1269, Juillet-octobre 2007, « Diasporas indiennes dans la ville », p. 8-23.

¹³³ RENO L., *L'Hindouisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 17.

¹³⁴ BOIVIN M., *Histoire de l'Inde*, Presses Universitaires de France, 2021, p. 68.

¹³⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 16.

dans laquelle la position du « fidèle » se substitue à celui du « chercheur » ou « cheminant » – dynamiques du croire qui se retrouve dans les courants de l'ésotérisme à l'instar des sociétés théosophiques ou encore du pérennialisme.

Cet intérêt croissant pour l'hindouisme amène Eva de Vitray à l'étude linguistique du sanskrit. La volonté d'accéder à la compréhension de cette langue vectrice du sacré permet, dans une certaine mesure, de répondre à ce besoin d'expérience religieuse éprouvé. Cette découverte spirituelle l'amène sur une découverte linguistique et culturelle qui entraîne elle-même des rencontres humaines.

Par ces rencontres, elle découvre un nouveau *modus vivendi* de religiosité. Au sein de ces cercles, Eva de Vitray fréquente de fidèles sympathisants de Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) dit Gandhi – homme tenu en admiration par l'écrivain Romain Rolland (1866-1944)¹³⁶. Proclamé par le *Time* « homme de l'année », il quitte l'Inde pour se rendre à la conférence de la Table ronde à Londres, dont l'objet est la conception de la Constitution de l'Inde britannique. À ce moment, Gandhi est investi d'un rôle officiel en tant que représentant du Congrès national indien, un des plus grands parti nationalistes indien. En route pour Londres, il fait une première escale à Marseille puis à Paris en 1931. Un an après la « marche du sel », acte de désobéissance civile pour lutter contre le monopole du sel en Inde, il se rend en Europe pour diffuser sa vision politique d'une Inde indépendante de l'Empire britannique. Il vise, à travers ses différentes visites, à rallier l'opinion publique européen à la révolution non violente. Gandhi, accueillie avec une effervescence populaire, expose à l'auditoire du Magic City sa philosophie de lutte non-violente (*satyagraha*) et développe un message à vocation universelle.

Ce groupe d'étudiants, lui-même marqué de diversité religieuse et ethnique, semble prendre part à l'organisation de la seconde visite de Gandhi en France peu après la clôture de l'Exposition coloniale de 1931¹³⁷. Il existe une Association des étudiants hindous de Paris, dirigée par M. Pinday, ainsi que l'Association des amis de Gandhi fondée par Louise Guieysse (1872-1954), intellectuelle pacifiste et féministe, dès 1931. Ces groupes ont sûrement pris part à l'organisation de l'évènement

¹³⁶ ROLLAND R., *Mahatma Gandhi. Édition nouvelle revue, corrigée et augmentée*, Paris, Delamain, Boutelleau et Cie, 1926, p. 11.

¹³⁷ SERVAN-SCHREIBER C., VUDDAMALAY V., « Les étapes de la présence indienne en France », in *Hommes & Migrations*, n° 1268-1269, Juillet-octobre 2007, « Diasporas indiennes dans la ville », p. 8-23.

comme le stipule la presse locale¹³⁸. Eva de Vitray rencontre ainsi l'avocat, homme politique et guide spirituel indien à cette occasion. Le discours de Gandhi est prononcé en anglais ce qui lui permet sa pleine compréhension. Ce *meeting* donne suite à une soirée moins formelle durant laquelle sont présents Madeleine Slade (1892-1982) dite Mirabehn – une amie britannique d'Eva de Vitray et fidèle disciple de Gandhi et son mouvement – et Romain Rolland¹³⁹. Elle déclare en faire partie et partage ce souvenir aux côtés du leader indien¹⁴⁰.

Dans cet élan de curiosité pour les philosophies indiennes, son intérêt pour l'hindouisme se conjugue avec celui du bouddhisme. Cet intérêt s'avère pourtant être moins fort que celui de l'hindouisme et plus superficiel. Elle considère que pour approfondir cette question, elle aurait préféré suivre l'exemple de son amie Alexandra David-Néel (1868-1969) ou Mirabehn et s'initier auprès de maîtres en Asie¹⁴¹.

Elle tisse un lien d'amitié avec Alexandra David-Néel. Cette femme, née en France et issue d'une famille chrétienne, se passionne pour l'étude de l'Asie et s'engage dans une carrière de cantatrice. Elle découvre le bouddhisme au musée Guimet de Paris, dédié aux arts asiatiques, qu'elle adopte comme religion à 21 ans. Elle s'engage vers 1912 pour plus de dix années de pérégrination entre l'Inde, la Chine et l'Indonésie. Durant ses voyages elle s'initie à une vie monacale bouddhiste où elle apprend le *tummo*, une pratique tantrique de résilience au froid. Dès son retour en France en 1925, elle relate son expérience du voyage dans son *Voyage d'une Parisienne à Lhassa. À pied et en mendiant de la Chine à l'Inde à travers le Tibet* (Paris, Plon, 1927). Cette relation ouvre Eva de Vitray à la facette d'un orientalisme de voyage, d'exploration et d'initiation – à l'instar d'Isabelle Eberhardt (1877-1904) – qui se distingue de son approche plutôt littéraire et linguistique. On ne peut qu'imaginer l'attention portée par une étudiante en quête de spiritualité face à cette femme atypique à la fois orientaliste, journaliste, écrivaine, franc-maçonne, féministe, cantatrice et bouddhiste¹⁴².

¹³⁸ « Gandhi est passé par Paris hier matin. Ses compatriotes l'ont acclamé à la Gare de Lyon », *L'Écho de Paris*, 19 septembre 1931 [En ligne]. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k814199s/f1.item.zoom>

¹³⁹ KAMDAR M., « Vu d'Europe : le rendez-vous manqué », *L'Histoire*, n° 393, 1 novembre 2013, p. 54 [En ligne]. URL : <https://nouveau-europresse-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/Document/View?viewEvent=1&docRefId=0&docName=news:20131101-SHI:39305401&docIndex=7>

¹⁴⁰ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁴² Voir DÉsirÉE-MARChAND J., *Alexandra David-Néel. Vie et voyages: Itinéraires géographiques et spirituels*, Paris, Arthaud, 2009.

ILLUSTRATION 4 : PORTRAIT D'ALEXANDRA DAVID-NÉEL, CALCUTTA, 1924



SOURCE : MAISON A. DAVID-NÉEL, VILLE DE DIGNE-LES-BAINS.

En dehors des cercles d'amitiés indianistes, Eva de Vitray rencontre un étudiant en ingénierie, Lazare Meyerovitch (1909-1961)¹⁴³. Un jeune Letton qui vient de la banlieue de Riga à Paris pour étudier. Il est issu d'une famille juive, dont le père est Jacobshtat Movsha ber Meyerovitch et la mère, Idka Solomonok. Son frère Joseph Meyerovitch est sûrement venu en France à ses côtés et exerce une fonction de négoce. Initialement installés à Bordeaux (20, cours de Luze), les deux frères s'engagent dans l'aventure parisienne. La communauté juive de Lettonie représente 5% de la population globale dans l'entre-deux-guerre. Elle est principalement implantée dans les espaces urbains, dont 47% vivent dans la capitale¹⁴⁴. Lazare Meyerovitch est issu d'« une communauté au sein de laquelle les milieux modestes étaient encore très religieux, mais où la bourgeoisie, en plein développement, était soucieuse de s'éloigner du monde traditionnel de ses ancêtres¹⁴⁵. » Eva de Vitray le décrit comme quelqu'un d'« agnostique ». Il est certainement issu des milieux israélites bourgeois de Riga.

2. 1932-1939 : MADAME MEYEROVITCH ET SES PREMIERS PAS DANS LA VIE INTELLECTUELLE ET PROFESSIONNELLE

A) *Union civile et antisémitisme dans les années 1930*

Après s'être fréquentés durant leurs études, les deux étudiants décident de s'engager dans une union civile. Celle-ci est célébrée le 19 juillet 1932 à la mairie du 6^{ème} arrondissement de Paris. C'est dans le modèle du mariage que les deux étudiants de 22 ans trouvent leur équilibre, un an après avoir acquis leur majorité civile. Ainsi, en s'épousant ils deviennent respectivement monsieur et madame Meyerovitch.

Leur mariage se déroule en présence de la mère de la mariée, Yvonne Liégaux, et le frère du marié, Joseph Meyerovitch, alors « administrateur de sociétés » au 59 bis, boulevard Murat. À cette période Lazare Meyerovitch est sans profession, il poursuit sa formation d'ingénieur. De son côté, Eva de Vitray est diplômée de Droit et employée d'assurances¹⁴⁶. Au-delà des conventions sociales, c'est elle qui subvient aux besoins du foyer conjugal. C'est au cinquième étage du 72, rue Claude

¹⁴³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁴ LÉVY L., « Les Juifs de Lettonie. De l'oubli à la mémoire » in *Le Courrier des pays de l'Est*, 2007/3, n° 1061, p. 76-84 [En ligne]. URL : <https://www-cairn-info.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/revue-le-courrier-des-pays-de-l-est-2007-3-page-76.htm#re2no2>

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Acte de mariage Meyerovitch & Lamacque du registre d'État civil, année 1932, Archives de Paris (cote 1932, Mariages, 06, 6M274_B) [En ligne]. URL : archives.paris.fr/arkothèque/visionneuse

Bernard que le jeune couple emménage dans cet appartement du quartier latin, haut lieu de l'émulation intellectuelle et scientifique de Paris.

Ce mariage avec Lazare Meyerovitch confirme, dans un premier temps, cette idée de rupture avec l'Église. Aucune cérémonie religieuse n'est célébrée à l'Église après le mariage civil. Puis, pour le fidèle catholique de la bourgeoisie parisienne, se marier avec un étranger non catholique n'est pas une pratique répandue. Jusque dans une certaine mesure tout de même puisqu'ils pouvaient bénéficier du régime dit de « disparité de culte ».

Dans le milieu des années 1930, la crise boursière, puis financière des États-Unis connaît une telle ampleur qu'elle fait l'effet d'une onde de choc au système économique européen. La France est marquée par les mouvements de grèves ouvrières et la hausse du chômage. Les partis politiques de gauche s'érigent en garants de la question sociale et ouvrière qu'ils revendiquent dans des campagnes électorales¹⁴⁷. Ils incarnent aussi une façon de répondre aux fascismes populistes. Il existe un temps de luttes politiques entre les mouvements et partis de droite – à l'exemple du Bloc national, coalition qui rassemble divers partis de droites et s'inscrit dans la continuité de la politique de l'« union sacrée » du président Raymond Poincaré durant la Grande guerre – et de gauche – comme le Cartel des gauches puis le Front populaire. Cette tension politique des années 1930 traduit un autre problème d'emprise sociale auquel Eva de Vitray¹⁴⁸ et Lazare Meyerovitch vont devoir faire face :

« À l'instar des années 1880-1890, les années 1930 sont perçues fort justement comme celles d'une très forte résurgence de l'antisémitisme en France. [...] La mémoire collective a été marquée par les manifestations organisées de la haine antijuive : actions offensives des groupements d'extrême-droite, publications sans nombre ressassant les stéréotypes traditionnels, candidatures antisémites aux élections municipales et législatives, etc¹⁴⁹. »

L'antisémitisme est diffusé au début du siècle par des leaders d'opinions tels qu'Édouard Drumont, (1844-1917), Charles Maurras (1868-1952), Léon Daudet (1867-1942) ou encore les journalistes

¹⁴⁷ Période qui est marquée par les accords Matignon du 7 juin 1936 et de son complément du 8 juillet conférant de meilleurs conditions salariales et une augmentation des droits ouvriers. Instauration des deux semaines de congés payés, de la semaine de 40 heures sans diminution de salaire, des conventions collectives et d'augmentation de 12% des salaires en moyenne.

¹⁴⁸ Dès 1932, elle est enregistrée à l'État civil au nom d'Eva Meyerovitch et signe ses œuvres au nom d'Eva de Vitray-Meyerovitch. Pour simplifier la transcription, nous faisons le choix d'utiliser le nom Eva de Vitray.

¹⁴⁹ DEBONO E., « Années Trente. L'emprise sociale de l'antisémitisme » in *Archives Juives*, Paris, Les Belles lettres, 2010/1 (vol. 43), p. 4-5.

Henri Béraud (1885-1958), Pierre Gaxotte (1895-1982) et Robert Brasillach (1909-1945). Le relais de ces idées se font par différents vecteurs. Parmi eux, les organes de presse tels que les hebdomadaires *L'Action française* (1908), *Le Candide* (1924), *Gringoire* (1928) ou *Je suis partout* (1930) ; les ouvrages à l'instar de *Bagatelles un massacre* de Louis-Ferdinand Céline en 1937 ; les mouvements politiques des droites radicales tels que l'Action française (1898), la Fondation nationale des Camelots du roi (1908) de Maxime Real del Sarte (1888-1954) et plus tard les Parti Social Français (1936) et Parti Populaire Français¹⁵⁰. À ce titre, l'Action française puise son fondement idéologique dans un nationalisme intégral. Charles Maurras oriente ce mouvement vers une tendance royaliste, prônant un modèle de monarchie traditionnelle, héréditaire et antiparlementaire au service de la primauté absolue de la société et son ordre sur l'individu¹⁵¹. Le pape Pie XI condamne solennellement l'Action française sous peines canoniques en 1926 – date de l'inauguration de la grande mosquée de Paris voulant incarner une politique de tolérance religieuse et de reconnaissance de la participation des musulmans à la Grande guerre.

Les tensions et affrontements politiques entre les blocs de gauches et de droites des années 1930 sont les signes d'une quasi « guerre civile larvée »¹⁵². En 1934, l'Affaire Savisky, escroc russe d'origine juive, relance la fièvre de l'antisémitisme et va jusqu'à concentrer de violentes rixes entre « ligues » en plein cœur de Paris, amenant à de nombreux morts et blessés en février 1934. À ces évènements s'ajoutent le suicide de Roger Salengro et l'agression de Léon Blum suite à son élection à la présidence du Conseil qui marquent un temps fort de la vague d'antisémitisme des années 1930. Se développent ainsi des visions nationalistes, hostiles et haineuses des « quatre États confédérés » ou l'« anti-France » – Juifs, Protestants, Franc-maçons et Métèques. Dans cette atmosphère d'instabilités et de tensions, les affaires politiques sont au cœur de scandales médiatiques et trouvent un certain écho dans l'opinion public. La montée des fascismes en Europe – fascisme italien, dictature soviétique, nazisme allemand et franquisme espagnol – se conjugue à ces tensions politiques et populaires.

Au regard de ces éléments, il semble que l'union civile d'Eva de Vitray avec Lazare Meyerovitch en 1932, n'est pas dénuée de conséquences et son histoire se retrouve intimement liée à celle des Juifs de France.

¹⁵⁰ VIGREUX J., *Histoire du Front populaire. L'échappée belle*, Paris, Tallendier, 2016, p. 172-175.

¹⁵¹ PRÉVOTAT J., *L'Action française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 13.

¹⁵² VIGREUX J., *Histoire du Front populaire...*, *op. cit.*, p. 175.

B) Une intellectuelle en construction : entreprise doctorale, activité professionnelle et vie de famille

La situation économique du jeune foyer dans le milieu des années 1930 n'est pas encore stable.¹⁵³ Employée dans un cabinet d'assurances, Eva de Vitray est seule à travailler et, en même temps, elle poursuit ses études par une entreprise doctorale en philosophie hellénistique. Elle choisit un des personnages phare de cette période, Platon (v. 428- v. 347 avant J.-C.), pour en étudier la pensée symbolique.

La philosophie, souvent présentée comme un système de pensée, un discours, est aussi un mode de vie existentiel. Si le discours philosophique permet d'accéder à la compréhension de la philosophie, il ne la résume pas pour autant. Puisque, selon le professeur du Collège de France Pierre Hadot (1922-2010), le discours philosophique procède d'une conversion à la sagesse « qui exige de l'individu un changement total de vie, une conversion de tout l'être, finalement à un certain désir d'être et de vivre d'une certaine manière¹⁵⁴. » C'est seulement dans un second temps que le discours philosophique entre en jeu dans l'optique de « révéler et justifier rationnellement aussi bien cette option existentielle que cette représentation du monde. » La philosophie, en soi, n'est finalement pas un système mais un « exercice préparatoire à la sagesse » et donc un exercice spirituel qui ne se fait jamais en dehors d'une école¹⁵⁵.

L'étude de la pensée symbolique chez Platon n'apparaît guère surprenante étant donné le rôle joué par le questionnement sur la nature et les modalités de la connaissance, la nature de l'âme et ce vers quoi elle tend, les réalités du monde sensible et sa fascination pour les sagesse universelles, dans sa construction. Son intérêt pour le discours philosophique de Platon porte sur l'étude du dialogue socratique – mettant en scène Socrate (v. 470- v. 399 avant J.-C.), son maître, dans l'exercice d'un dialogue oral. Il y donne certainement une brève idée des activités au sein de l'Académie et permet d'entrevoir sa philosophie, au sens d'Hadot. D'ailleurs, pour lui, le discours philosophique est retranscrit dans des « ouvrages de propagande, parés de tous les vestiges de l'art littéraire », dont la principale portée est de convertir son lecteur à ce mode de vie¹⁵⁶.

¹⁵³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵⁴ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁶ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie...*, *op. cit.*, p. 116-117.

Cet exercice académique lui ouvre une conception de l'âme aux prismes des théories de la connaissance et de la réminiscence développées par Platon. La célèbre allégorie ou « mythe de la caverne » sert son développement sur l'éveil de l'âme. Sous la forme d'un dialogue entre Socrate et son interlocuteur, Glaucon, le philosophe est celui qui s'initie à la connaissance d'un « monde supérieur » au monde sensible duquel lequel les hommes y sont prisonniers, enchaînés et ne voient du vrai monde que l'ombre projetée de la lumière. Cette nouvelle modalité de connaissance auquel le philosophe accède est celle d'un monde intelligible, le monde des Idées, dans laquelle il peut contempler le principe anhypothétique, l'Idée du Bien, représenté par le Soleil¹⁵⁷. Dans l'univers de Platon, le symbole interpèle particulièrement Eva de Vitray. Issu du grec, le *symbolon* désigne « un objet de reconnaissance » auquel est associé l'idée de « méthode au sens large, visant à déchiffrer les sens dont un signe est porteur. Les idées de reconnaissance, de sens caché, de trace de l'invisible s'articulent autour du *symbolon*¹⁵⁸. »

Le sujet du symbole semble passionner Eva de Vitray au point de « faire trois ans d'études de psychiatrie pour essayer d'établir une discrimination entre la pensée symbolique normale et la pensée symbolique pathologique.¹⁵⁹ » Son appartement se situe à quelques pas des centres hospitaliers qui lui permettent sûrement de suivre des cours de psychiatrie. En dehors de ses propos, nous ne disposons pas de traces historiques permettant de vérifier la dite formation. Ce qui nous intéresse ici, est l'importance que semble constituer le thème du symbolisme et/ou de la pensée symbolique dans son processus de construction intellectuelle.

En plus de son doctorat en philosophie et son emploi dans un cabinet d'assurances, Eva de Vitray s'adonne à des travaux de traduction alimentaire. Elle répond à des commandes de maisons d'éditions. La première est publiée en 1935 aux éditions Payot dans le cadre de la « Collection d'études, de documents et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps ». Elle traduit de l'anglais un ouvrage de Li Chang, *Mœurs des Mandarins sous la dynastie Mandchoue*, pour une première édition française. Ce livre traite l'histoire dynastique des Tsing ou Qing, entre le XVII^e et le XX^e siècles, marquant la fin de l'Empire chinois avec l'abdication du dernier empereur âgé de six ans, Pu Yi. La fin du pouvoir dynastique met aussi fin à la doctrine philosophique, politique et sociale de Confucius (551-479 avant J.-C.). Le confucianisme, érigé en religion d'État et basée sur

¹⁵⁷ Voir « Livre VII » in PLATON, *La République. Traduction et présentation par Georges Leroux*, Paris, Flammarion, 2016.

¹⁵⁸ DECHARNEAUX B., NEFONTAINE L., *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 19.

¹⁵⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 17.

un « mandat du Ciel » dont l'application vise à harmoniser les relations humaines développée pendant plus de deux millénaires. Ce temps d'instabilité politique en Chine connaît aussi un certain intérêt en Europe avec le film du cinéaste italien Bernardo Bertolucci (1941-2018), *The Last Emperor* (1987) et le roman historique, *Imperial Woman* (1956), écrit par l'écrivaine américaine Pearl Buck (1892-1973).

Ainsi, cet ouvrage de commande, jalonne les premiers pas de sa longue marche vers l'étude des sociétés dites orientales. Il s'inscrit dans le sillage d'un intérêt premier, non officiel, basé sur l'étude du sanskrit, des lectures hindoues et bouddhistes et des amitiés interreligieuses et indianistes. Contrainte par le besoin d'accroître les revenus du foyer, elle décide de s'investir dans un emploi moyennant une meilleure rémunération. Sa thèse de doctorat, à défaut d'être arrêtée est tout de même fortement ralentie par la trajectoire professionnelle entreprise.

C'est en 1936 qu'elle entre à l'administration centrale du laboratoire Joliot-Curie. Les archives de Muriel Roiland, après la consultation de son dossier de carrière du C.N.R.S transféré aux Archives Nationales, nous apprenant qu'elle occupe une fonction d'administratrice civile – conformément à ses propos retranscrits dans *Islam, l'autre visage* (Paris, 1991, Critérion). L'intitulé de son poste est « rédactrice auxiliaire au cabinet du sous-secrétaire d'État à l'éducation nationale » de 1936 à 1938¹⁶⁰. Ce laboratoire de physique nucléaire, se situe à quelques pas de chez elle, en plein cœur du Quartier latin. Elle se lie d'amitié avec ses directeurs, Frédéric Joliot (1900-1958) et Irène Curie (1897-1956), deux chercheurs de renom ayant obtenu le prix Nobel de chimie en 1935 pour avoir découvert la radioactivité artificielle. Cette immersion dans le monde des sciences pour cette femme de lettres est vécu comme une « période extraordinaire »¹⁶¹.

Cet emploi au laboratoire Joliot-Curie confère au foyer Meyerovitch une certaine assise financière. Son dossier de carrière laisse la mention : « 1938 : congé maternité, ne peut pas passer le concours de rédacteur¹⁶² ». Cela montre bien les ambitions de carrière administrative qui l'animent alors jeune mère active. Après six années de mariage, leur premier fils naît en avril 1938. De 1939 à 1940, au moment même où le laboratoire du Centre National de la Recherche Scientifique se constitue, elle « fait partie du groupe 61 des laboratoires du CNRS (chimie nucléaire, CDF, Joliot-

¹⁶⁰ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

¹⁶¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶² Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

Curie) ». Suite à cette expansion de la cellule familiale, Eva de Vitray se voit prise de court par l'imminence du conflit franco-allemand. À ce moment-là, Lazare Meyerovitch est entrain d'effectuer son service militaire. Il se voit donc inséré d'office dans le conflit armé en prenant part aux régiments d'infanterie.

À la fin des années 1930, nous sommes face à une femme qui s'affirme de plus en plus, qualifiée et diplômée, indépendante financièrement et intellectuellement, et qui plus est une femme mariée et une jeune mère. Cette dynamique socio-professionnelle à laquelle elle s'adonne connaît une phase d'interruption liée aux épisodes de la Seconde Guerre mondiale. Ceux-ci forcent son exil et suspendent ses nombreuses activités.

CHAPITRE 3 — 1939-1955 : GUERRE ET APRÈS-GUERRE ENTRE BOULEVERSEMENTS, RUPTURES ET RENOUVEAUX

1. L'ÉPREUVE DE LA GUERRE : SOLITUDE, EXODE ET RÉSISTANCE

A) *La famille Meyerovitch de la « Drôle de guerre » à l'« Exode »*

Le 3 septembre 1939, les États français et britannique déclarent la guerre à l'Allemagne nazie. Un an après, en juin 1940, Eva de Vitray – alors employée en tant qu'administratrice civile au laboratoire Joliot-Curie – livre recevoir un appel urgent de Frédéric-Joliot suite à l'annonce de l'arrivée des Allemands en France.

En tant que physicien actif dans les investigations sur l'armement nucléaire, Frédéric Joliot reçoit des informations des services de renseignements avec qui il est en étroit contact dans le cadre des opérations françaises de la « bataille de l'eau lourde » – matériau de première importance puisqu'il s'agit d'une nouvelle technique de pointe étudiée pour confectionner l'arme nucléaire¹⁶³. Ami proche du couple Lamacque-Meyerovitch, il l'appelle et lui envoie une voiture afin de quitter la région parisienne¹⁶⁴.

Lazare Meyerovitch, lui, est déjà au premier rang de la défaite vécue par les régiments d'infanterie chargés de défendre la ligne Maginot étendue sur une centaine de kilomètres de l'Alsace jusqu'aux Ardennes. Il se peut qu'il fasse partie des 300 000 soldats s'étant réfugié en Angleterre lors des bombardements à Dunkerque. À 31 ans, seule avec son enfant âgé d'à peine un an, Eva de Vitray quitte son appartement, son travail et ses recherches pour se réfugier chez une amie d'enfance dans le Loiret¹⁶⁵. Le chauffeur est chargé de la transporter aux côtés de son fils. Il a pour destination Clermont-Ferrand afin de transporter les bouteilles d'eau lourde stockée dans le coffre du véhicule.

La situation militaire ne s'arrange pas. Au mois de juin, suite à leur victoire, l'armée allemande poursuit son avancée dans le territoire français en direction de l'ouest et du sud. C'est le 14 juin 1940 que Paris est envahi par les Allemands. Face à cet évènement qui bouleverse la France, la

¹⁶³ Le film franco-norvégien *La Bataille de l'eau lourde*, réalisé par Jean DRÉVILLE (1906-1997) en 1948, illustre ce propos.

¹⁶⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁶⁵ *Ibid.*

population est en proie au mouvement de masse de l'« Exode » jusqu'à la fin du mois de juin¹⁶⁶. Comme le quart de la population française – soit huit à dix millions de civils et réfugiés français –, elle prend la route. Sa destination est le sud-ouest de la France, en Corrèze, dans les hauteurs de Brive-la-Gaillarde. Son dossier de carrière laisse transparaître quelques informations à ce propos qui mettent en exergue le danger qu'elle court : « 1940 : quitte Paris [...]. Joliot ne peut la reprendre à cause de l'occupation. Lui dit de partir en zone libre. Mari israélite dans la résistance. La *Gestapo* est venue cinq fois la chercher après qu'elle ait franchi la ligne¹⁶⁷ ».

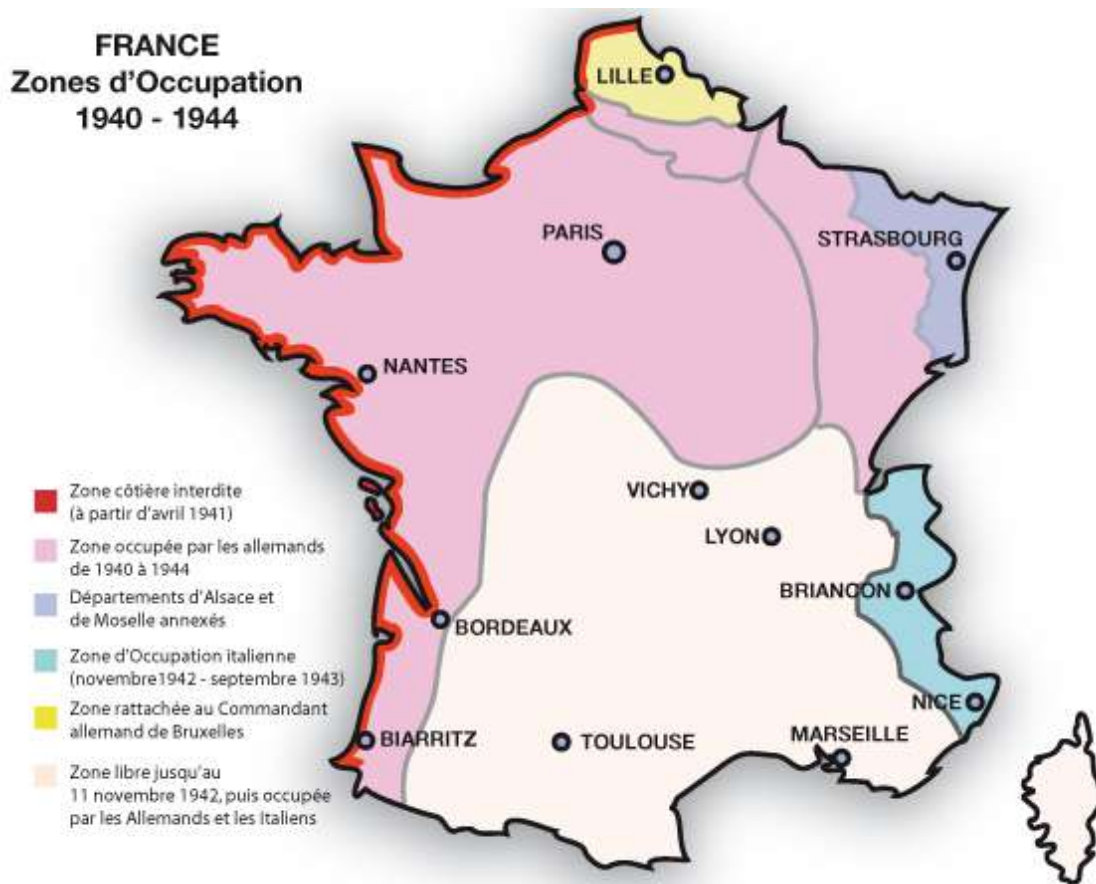
Alors ambassadeur en Espagne sous le régime de Franco, le maréchal Philippe Pétain (1856-1951) est rappelé au gouvernement en mai 1940. « Perçu par une majorité de Français comme le seul recours possible et l'unique solution de survie, le maréchal Pétain impose le choix politique de l'armistice à un pays naufragé¹⁶⁸ ». Opposé à poursuivre la guerre dans un contexte si peu favorable à la France, le lendemain de son élection en tant que président du Conseil, il propose l'armistice, le 17 juin 1940. De son côté, le général de Gaulle (1890-1970), sous-secrétaire d'État à la Guerre et réfugié à Londres, lance un appel à la résistance nationale le 18 juin 1940 sur les ondes de la *British Broadcasting Corporation*, quelques jours avant sa prise de fonction. Dans l'optique de rendre l'honneur perdue de la mémoire allemande lors de l'armistice du 11 novembre 1918, Hitler exige de signer les accords dans le même wagon de la forêt de Compiègne, à Rethondes le 22 juin 1940. Puis le 24 juin, l'armistice est signée avec l'Italie. La France se retrouve divisée en deux zones : la zone occupée comprenant 23 millions d'habitants et la zone libre peuplée de 17 millions d'habitants. C'est le 10 juillet que le maréchal Pétain devient le chef de l'« État français » qui met fin à la III^e République. Cette période est celle de l'occupation allemande et du régime de Vichy caractérisé par la limitation de sa souveraineté, sa collaboration avec l'Allemagne, son autoritarisme, antisémitisme et une idéologie exprimée par sa devise – « Travail, Famille, Patrie ».

¹⁶⁶ Ce mouvement est principalement effectué à pied mais aussi en charrette, en vélo ou, plus rarement, en engin motorisé.

¹⁶⁷ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

¹⁶⁸ LABORIE P., *Dictionnaire historique de la Résistance*, Paris, Bouquins, 2006, p. 591.

ILLUSTRATION 5 : CARTE DES ZONES D'OCCUPATION DE LA FRANCE (1940-1944)



SOURCE : FONTAINE T., « RÉPRESSION ET PERSÉCUTION EN FRANCE OCCUPÉE 1940-1944, *MASS VIOLENCE & RÉSISTANCE* », SCIENCES PO, 7 DÉCEMBRE 2009.

B) L'expérience de la « zone libre » en Corrèze jusqu'à la Libération

Son mari, Lazare Meyerovitch fait le choix de répondre à l'appel du général de Gaulle. Il s'engage donc dans les Forces Françaises Libres¹⁶⁹. La situation en Europe de l'Est pour les communautés juives est critique. Lui-même letton juif et sa famille étant restée à Rica, sous occupation soviétique, nous pouvons comprendre le lien étroit qu'il tisse avec son engagement dans la résistance. Selon le témoignage d'Eva de Vitray, il aurait réussi à entrer secrètement en contact avec elle et aurait rejoint clandestinement la bourgade de Corrèze aux côtés des résistants. Suite à l'appel du général de Gaulle, la résistance française s'organise. À l'extérieur, la France libre se

¹⁶⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 21.

structure autour du Général de Gaulle à Londres et en Afrique du Nord. À l'intérieur, la résistance s'instaure progressivement par la formation de différents mouvements, réseaux et maquis¹⁷⁰.

Jusqu'en 1942, les maquisards sont faiblement armés et leur organisation est encore fragile, ce qui limite leur action à la publication clandestine, la prise d'information sur les plans des ennemis, l'entraide et quelques actions visant à perturber les différents moyens de communications. Ils bénéficient de l'assistance et parfois de l'hospitalité des habitants. Au fur et à mesure de la constitution de réseaux de résistances, le régime de Vichy reçoit l'ordre de les arrêter et les emprisonner.

Cette période entraîne la montée de vigilance des maquisards. Nous pouvons donc imaginer que Lazare Meyerovitch, contraint par la montée des surveillances militaire et policière, interrompt les visites qu'il rend régulièrement à sa famille. C'est donc une longue période de solitude et de précarité qu'elle traverse¹⁷¹.

Le contexte politico-militaire de l'année 1942 constitue une période rude pour les communautés juives. En témoigne l'exemple de la Lettonie, terre natale de Lazare Meyerovitch où réside encore sa famille, occupée par les nazis qui procèdent à l'ouverture du camp de concentration de Salaspils, à proximité de Riga. Dans lequel environ 90 000 juifs, tsiganes, russes et lettons sont exterminés. De même, durant les 16 et 17 juillet ont lieu la rafle du Vélodrome d'Hiver à Paris – arrestation massive d'environ 13 000 Juifs dont 4 000 enfants. Ils sont détenus dans ce vélodrome dans des conditions hygiéniques déplorables, puis déportés vers le camp de concentration d'Auschwitz. En cette période particulièrement dangereuse pour les Juifs, elle déclare avoir « caché des gens » avec les habitants qui l'hébergeaient¹⁷².

Suite à son emploi au laboratoire Joliot-Curie, Eva de Vitray dépend du ministère de l'Éducation nationale. Elle relate avoir connu des temps de famine pour elle et son enfant. Malgré les bons alimentaires octroyés par l'État, il s'agit-là d'une chose assez courante en temps de guerre. Elle finit par trouver un poste de documentaliste dans la société Philips implantée à Brive¹⁷³. Cela lui permet de renouer avec le monde des lettres, de l'administration et surtout de subvenir aux besoins de son

¹⁷⁰ MURACCIOLE J-F., *Histoire de la Résistance en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 16.

¹⁷¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷² *Ibid.*, p. 24.

¹⁷³ *Ibid.*

foyer. À côté de cet emploi, elle poste une annonce dans le journal pour donner des cours de langues à des particuliers.

En 1942, la Seconde Guerre mondiale prend un autre tournant. Jusque-là les forces de l’Axe (Allemagne, Italie, Japon et leurs alliés) apparaissent hors de portée. Une transition des rapports de force s’opère néanmoins dès le ralliement des États-Unis aux Alliés. Dès lors, les victoires s’enchaînent sur les différents fronts de combat : Afrique du Nord, Océan Pacifique, Russie et Italie.

À propos de Lazare Meyerovitch, le dossier de carrière d’Eva de Vitray et ses propos nous renseignent de manière convergente : « [Son] mari israélite dans la résistance [...] évadé de l’Espagne (1^{ère}DFL) s’engage volontairement dans les forces françaises libres, a fait les campagnes d’Afrique, d’Italie et de France¹⁷⁴. » Évadé d’Espagne, il rejoint donc les troupes françaises d’Afrique du Nord en 1943 par le Maroc, comme en témoigne la liste du résistant Henri Ecochard (1923-2020)¹⁷⁵. Lazare Meyerovitch parvient à traverser les Pyrénées et atteindre l’Espagne franquiste. Il est incorporé dans la 1^{ère} Division Française Libre au sein du Régiment d’artillerie dès le mois de juillet 1943. Alors, il est affecté en Tunisie dans le cadre du Corps expéditionnaire français en Italie. À ses côtés se trouvent les hommes engagés dans les F. F. L. depuis l’appel du général de Gaulle, les unités de l’armée coloniale d’Afrique du Nord, les soldats musulmans et les évadés de France par les Pyrénées¹⁷⁶. Le corps expéditionnaire entreprend de débarquer sur les rives italiennes aux côtés des troupes anglaises et américaines. Lazare Meyerovitch y occupe un poste de brigadier, puis de caporal du régime d’artillerie sous la direction du général Alphonse Juin (1888-1967), vainqueur des troupes de l’*Afrikakorps* d’Erwin Rommel (1891-1944) – il est blessé durant la campagne de France¹⁷⁷.

La conférence de Téhéran, de novembre à décembre 1943, qui réunit pour la première fois les « trois grands » – Staline, Roosevelt et Churchill – permet d’organiser la gestion politico-militaire du conflit. De cette rencontre émanent l’organisation du débarquement en Normandie, le principe de démembrement de l’Allemagne et d’un partage de l’Europe. Progressivement, le territoire de la

¹⁷⁴ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d’Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l’association des Amis d’Eva de Vitray.

¹⁷⁵ <http://www.francaislibres.net/liste/fiche.php?index=85304>

¹⁷⁶ La mosaïque de ces troupes et leur avancée est illustrée dans le film *Indigènes* réalisé par Rachid BOUHAREB en 2006.

¹⁷⁷ <http://www.francaislibres.net/liste/fiche.php?index=85304>

France repasse sous contrôle français et notamment Paris, le 25 août 1944. Entre temps à Brive, Eva de Vitray voit l'implantation de plus en plus importante des troupes allemandes ainsi que celle de la *Kommandatur*, l'état major. Les actes de résistance se font de plus en plus nombreux dans la région de Tulle et de Limoges. Cela attire l'attention des autorités allemandes qui renforcent leur présence sur les territoires. À Tulle, tout juste prise d'assaut par un groupe de maquisards. Les autorités allemandes prennent à revers les résistants et raflent plusieurs milliers d'hommes de la ville. Parmi environ 200 résistants arrêtés, leur sort connaît deux issues : la pendaison aux balcons de l'Hôtel de ville et la déportation en camp de concentration. Dans cette épisode d'intense violence, Eva de Vitray déclare être témoin du passage de la division allemande *Das Reich* en charge du massacre d'Oradour-sur-Glane. En juin 1944, cette expédition punitive cause la mort de plus de 600 de ses habitants. Néanmoins, face aux besoins pressant d'hommes sur les front de Provence et de Normandie, la présence des autorités allemandes se fragilise. Ainsi, la ville de Brive est la première de France à être libérée des autorités allemandes dès le 15 août 1944. Cette nouvelle décisive lui offre une perspective nouvelle qui lui permet de projeter son retour à Paris. Un des principaux questionnements qui l'habite est de savoir si son mari est encore en vie et si elle va avoir l'occasion de le retrouver un jour.

La conférence de Yalta, du 4 au 11 février 1945, est le lieu de planification de la campagne finale contre les forces de l'Axe en Europe centrale. Cette conférence projette la clôture de la Seconde Guerre mondiale, le partage de l'Europe et la garantie de l'ordre international. La victoire contre les forces de l'Axe semble se profiler, ce que confirme la jonction des chemins des troupes soviétiques et américaines en Allemagne fin avril 1945. Le 30 avril, Hitler met fin à ses jours et le 8 mai 1945, les Allemands capitulent. La dernière des forces de l'Axe, le Japon, préfère se battre jusqu'au bout. Le président Harry Truman (1884-1972), fraîchement arrivé au pouvoir en avril, fait le choix d'une offensive bien plus dévastatrice pour mettre fin à la guerre, les 6 et 9 août, en utilisant la bombe atomique à Hiroshima et Nagasaki. L'attaque nucléaire américaine est sans précédent, entre 100 et 200 000 civils et militaires décèdent. Le 2 septembre 1945, le Japon capitule et dans ces conditions sans précédents, la Seconde Guerre mondiale prend fin.

2. L'IMMÉDIATE APRÈS-GUERRE : VERS UN TEMPS DE RENOUVEAU

A) *Un retour à Paris entre retrouvailles, séquelles et reconstructions*

« [J'étais] Assez bien [introduite auprès de la résistance] en tout cas pour obtenir le premier bon de transport pour me rendre à Paris. J'avais reçu en effet une carte de mon mari me disant qu'il venait d'y arriver. C'est ainsi que nous nous sommes retrouvés après quatre ans de séparation. Il avait été blessé

pendant la campagne de France. Nous avons absolument tout perdu, notre appartement était vide et il nous a fallu repartir à zéro. Très vite, nous avons eu un second enfant. J'ai connu une période assez dure car, pendant la guerre, je m'étais absolument claquée en faisant tous les jours dix kilomètres à pied pour aller à mon travail. J'ai fait une anémie très sévère et je suis restée malade pendant quatre ans¹⁷⁸. »

L'effervescence qui suit la période la libération de la France est un moment symbolique dans la vie d'Eva de Vitray. Pour cette femme séparée de son mari, son domicile et sa famille, la libération constitue à la fois le signe de la fin d'une période de terreur et la possibilité d'un renouveau. Bien sûr, marquée par les rudes épreuves de la guerre, elle revient à Paris profondément différente.

En effet, la France connaît une période de grand soulagement et de rare effervescence nationale qui traduit la joie de voir l'issue de cette guerre dévastatrice. Paradoxalement, celle-ci est contrastée par de violents faits d'armes à l'origine de nombreuses pertes humaines. Le mois de mai en particulier, puisqu'en même temps que la libération de la France et l'annonce de la fin de la guerre, les massacres de Sétif, Guelma et Bejaïa sont instigués dans le département français du constantinois. Les manifestations des partis algériens nationalistes, indépendantistes et anti-colonialistes, introduits lors des défilés officiels organisés en l'honneur de la fin de la guerre, sont au cœur d'émeutes faisant l'objet de sanglantes répressions – causant des milliers, voire dizaines de milliers de morts¹⁷⁹.

À l'image de l'ambivalence de ce mois de mai 1945, Eva de Vitray connaît ce sentiment paradoxal d'intense joie à l'idée de rentrer chez elle face à celui d'un bouleversement causé par la perte de sa mère, Yvonne Liégaux. Âgée de 66 ans, elle décède à l'hôpital Cochin du 14^e arrondissement de Paris. En dépit de cette perte marquante, le foyer Meyerovitch est reconstitué. Lazare Meyerovitch ayant peu vu son fils depuis sa naissance, est enclin à passer du temps à ses côtés et ceux de sa femme, de qui il n'avait pas eu de nouvelles depuis 1942. L'appartement rue Claude Bernard sert de chef lieu des retrouvailles de cette famille traumatisée par les violences de guerre. L'appartement familial n'est pas non plus ressorti indemne du conflit. Selon le témoignage du 28 février 1948 de Cécile Bocher, la concierge de l'immeuble, qui « certifie [avoir assisté à] quatre ou cinq perquisitions de la Gestapo¹⁸⁰. » À l'échelle familiale, s'ajoute un nouvel événement : l'arrivée d'un second fils en février 1946.

¹⁷⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁹ Voir REGGUI M., *Les massacres de Guelma. Algérie, mai 1945 : une enquête inédite sur la furie des milices coloniales*, Paris, La Découverte, 2008.

¹⁸⁰ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

D'un point de vue professionnel, Eva de Vitray, « [...] Revenue à Paris dès la libération, a été reprise par M. Joliot-Curie alors Directeur du CNRS en qualité de contractuelle faisant fonction de sous-chef (16/04/1945)¹⁸¹. » Grâce aux mesures prévues par l'ordonnance du 15 juin 1945¹⁸², elle est reclassée en qualité de rédactrice. Quelques mois plus tard, Eva de Vitray est défaite de ses obligations professionnelles de novembre 1945 à novembre 1946. Le temps de sa grossesse, elle prend ses congés maternité. En avril 1946, elle reprend son travail à mi-temps. Malgré sa reprise, elle bénéficie d'un congé sans traitement du mois de novembre à décembre 1947 pour raisons médicales – il s'agit d'une anémie liée aux malnutritions durant la guerre¹⁸³. C'est seulement à partir du cinq décembre 1947 qu'elle reprend ses fonctions à temps complet. L'année suivante, en 1948, elle passe le concours de « secrétaire d'administration n° 7 » – équivalent à peu près au concours de l'École Nationale d'Administration (ENA). Elle réussit son concours et choisit de s'orienter vers le Ministère de l'Éducation nationale – pour lequel elle a déjà travaillé depuis le milieu des années 1930 –, ce qui lui permet de trouver un emploi plus qualifié dès l'année suivante.

B) Administratrice civile dans la jeune section des Sciences humaines au C.N.R.S.

Au cours du XX^e siècle, le CNRS est une des administrations créées dont la croissance du personnel et du budget est la plus rapide. Dans son étude prosopographique du personnel dirigeant du C.N.R.S., le professeur d'histoire contemporaine Christophe Charle, analyse « deux âges » à l'institution :

« Au départ, le CNRS n'est qu'un petit bureau, annexe du ministère de l'Éducation nationale, qu'on peut confier à des non-professionnels de l'administration : ce qu'il faut avant tout, ce sont des idées et une bonne connaissance du milieu scientifique ainsi qu'une autorité intellectuelle personnelle tirée de la légitimité propre au milieu des savants. Depuis le milieu des années 60, le CNRS constitue une grande direction de ministère et même un quasi ministère par ses effectifs et son budget¹⁸⁴. »

¹⁸¹ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

¹⁸² Ordonnance n°45-1283 du 15 juin 1945 relative aux candidats aux services publics ayant été empêchés d'y accéder, ainsi que les fonctionnaires et agents des services publics ayant dû quitter leur emploi par suite d'événements de guerre. Voir Journal officiel de la République française. Lois et décrets (version papier numérisée) n° 0141 du 16:06:1945 [En ligne]. URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=FrnCdxW0Oh2G8xmZVxxK>

¹⁸³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁸⁴ CHARLE C., « Le personnel dirigeant du CNRS (1937-1966) », *Cahiers pour l'histoire du CNRS*, 4, Éditions du CNRS, 1989.

Dans ce premier âge et dès 1946, le CNRS est composé de huit sections. Parmi celle-ci, la section des *Sciences humaines* qui comprend l'ensemble des « sciences auxiliaires » – géographie, archéologie, histoire, histoire de l'art, sociologie, démographie, psychologie, philosophie, sciences juridiques et économiques, anthropologie, ethnologie, philologie et linguistique. Cette expansion de la recherche scientifique témoigne de l'investissement des politiques publiques à cet égard.

En août 1949 Eva de Vitray est détachée au CNRS dans la branche des *Sciences Humaines* à la charge du directeur adjoint, Georges Jamati (1894-1954). Elle a pour principale mission d'accueillir et d'orienter les chercheurs et les tâches dont elle est chargée sont relativement variées. Elle décrit son rôle au CNRS de la façon suivante : « J'organisais des colloques, je rencontrais les gens, faisais un premier examen de leurs candidatures pour les diriger vers les commissions compétentes¹⁸⁵. » Administrativement, elle est agent supérieur. Titularisée en tant que secrétaire administrative de 2^e classe en 1949, elle est reclassée au 1^{er} échelon à la fin de la même année. Sa thèse sur la pensée de Platon est toujours en cours, depuis maintenant près de 15 ans. Sa titularisation à plein temps au CNRS semble occuper la majeure partie de son temps, chose qui freine durablement l'avancée de ses recherches.

Dans cette période, Eva de Vitray a l'occasion de faire la rencontre de grands noms de la recherche qui développent à la fois les savoirs académiques, les champs de la recherche scientifique et les domaines scientifiques eux-mêmes à l'échelle nationale. Parmi ces figures de proue de l'histoire intellectuelle de France, nous pouvons citer des personnalités comme : Lucien Febvre (1878-1956), historien, penseur phare de l'École des Annales et instigateur de la VI^e section de l'EPHE en 1947 ; Gabriel Le Bras (1891-1970), à la fois juriste et sociologue du droit et des religions ; Jacques Soustelle (1912-1990), à la fois homme politique et ethnologue spécialiste de la civilisation maya ; ou encore Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), prêtre jésuite, géologue et philosophe nommé directeur de recherche au CNRS en 1951.

Nous considérons que l'été 1953 joue une sorte de tournant dans la mission d'Eva de Vitray au sein du CNRS suite à la période de maladie de son supérieur hiérarchique – prit d'aphasie et de paralysie. Cette situation est particulièrement délicate à gérer pour le directeur du CNRS qui est Gaston Dupouy. Ce dernier préfère, certainement par attention envers lui, ne pas le remplacer – par

¹⁸⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 25.

amitié, il met à disposition son appartement de fonction situés à Gif-sur-Yvette¹⁸⁶. Le poste de responsable de la section des *Sciences humaines* est donc vacant. En attendant, c'est donc Eva de Vitray qui en assure les fonctions de manière non-officielle puisqu'il n'existe pas de mention d'une telle promotion dans son dossier et parce que ses qualifications ne permettent pas d'occuper ce poste. Cette période dure jusqu'en 1954, date de la mort de Jamati. Elle semble apparaître aux yeux des responsables, comme la meilleure solution de transition. En effet, en poste depuis 1954, son expérience de collaboratrice avec Jamati lui confère une vision globale de ses activités et permet de maintenir un minimum les actions engagées. Elle se retrouve donc à la tête du département de *Sciences humaines* par intérim et sans avoir réellement ni le titre, ni la qualification¹⁸⁷. Elle déclare, à ce propos :

« J'ai été l'adjointe du directeur des sciences humaines et, lorsqu'il est mort en 1954, je l'ai remplacé à la tête de ce service. J'ai assumé cette direction d'une façon un peu bizarre car c'était un poste auquel, administrativement, je n'avais pas le droit. J'occupais le bureau du directeur, je faisais fonction de... C'était très absorbant. Tellement que je n'avais plus de temps pour ma thèse¹⁸⁸. »

Ajoutons que cette situation peu habituelle lui vaut de sévères critiques de la part du reporter Jean-Pierre Péroncel-Hugoz dans son essai, *Le Radeau de Mahomet*¹⁸⁹. La situation dure pendant deux années consécutives auxquelles le remplacement de Michel Lejeune (1907-2000), professeur de linguistique à la Sorbonne de renom, vient mettre fin. Ces deux années chronophages ne lui laissent pas le temps nécessaire pour la poursuite sa thèse qu'elle relègue au second plan.

3. LES ANNÉES 1950 ENTRE RENCONTRES DÉCISIVES ET NOUVELLES ENTREPRISES

A) La rencontre d'un acteur phare de l'orientalisme : Louis Massignon

À son retour à Paris, Eva de Vitray est contractuelle au C.N.R.S. pour le compte de Frédéric Joliot. Elle y fait la rencontre de Louis Massignon (1883-1962), surnommé de « catholique musulman » par le pape Pie XI (1857-1939) et de « plus grand musulman parmi les chrétiens et de plus grand chrétien parmi les musulmans » par le président de l'Académie de langue arabe du Caire, Ibrahim Madkour (1902-1995).

¹⁸⁶ PRADOURA E., « Entretien avec Viviane Isambert-Jamati », *Archives orales du CNRS*, 9 janvier 1987, p. 5 [En ligne]. URL : <http://www.histcnrs.fr/archives-orales/isambert.html>

¹⁸⁷ *Ibid.* ; MOUNIER-KUHN P.-E., PRADOURA E., « Entretien avec Michel Lejeune », *Archives orales du CNRS*, 11 juin 1986, p. 2 [En ligne]. URL : <http://www.histcnrs.fr/archives-orales/lejeune.html>

¹⁸⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁹ PÉRONCEL-HUGOZ J.-P., *Le Radeau de Mahomet*, Paris, Flammarion, 1983, p. 28-30.

Islamologue français et arabisant, L. Massignon représente une des figures clés de l'orientalisme en France durant la première moitié du XX^e siècle. Spécialiste de la mystique musulmane et particulièrement du soufi Ibn Maṣṣūr al-Hallāj (v. 858-922)¹⁹⁰. Arabisant formé au Caire, il fait connaître l'histoire de ce soufi et traduit une part de son œuvre en langue française. Homme en quête personnelle, ce travail de recherche est marqué par le désir de compréhension de l'islam par l'« intérieur », chose qui le distingue de la sociologie de Robert Montagne. En parallèle de ses recherches, il est un homme d'action qui participe à l'effort de guerre en tant qu'interprète, soldat et diplomate. Homme de foi, de plume, d'armes et fin diplomate, Massignon est une personnalité complexe à saisir. À l'instar des « convertis de la Belle époque¹⁹¹ », il est un fervent patriote. Expert des règles du jeu politique et fin connaisseur des mondes musulmans, il s'emploie au dialogue islamo-chrétien et franco-arabe dans une perspective qui mêle les intérêts des gouvernements qu'il sert et les convictions religieuses qui l'animent¹⁹². Domiciliés à quelques rues l'un de l'autre, Eva de Vitray fréquente régulièrement les Massignon. Elle se lie d'amitié avec le professeur du Collège de France (de 1926 à 1954), titulaire d'une chaire de sociologie de l'Islam – « Sociographie du monde musulman » – qui jouit d'une aura particulière dans les instances du savoir.

Comme beaucoup de ses sympathisants, Eva de Vitray accorde à l'homme un caractère proche de la sainteté¹⁹³ : « Tout ce que me disait Massignon était pour moi parole d'évangile [...]»¹⁹⁴. Leur relation semble être au carrefour d'une relation père-fille, maître-disciple et professeur-élève. De manière affective, Massignon l'appelle même « ma fille » ou « ma petite fille »¹⁹⁵.

De l'angle du fait religieux, Eva de Vitray décrit vivre une « période latente » définie par l'absence de marqueur religieux. Elle se décrit comme quelqu'un ayant vu « beaucoup de choses affreuses pendant la guerre » ce qui l'amène à se poser de nombreuses questions. Sa démarche est celle du « libre examen, d'interprétation personnelle, de recherche individuelle¹⁹⁶ ». La rencontre de cet ardent mystique vient donc jouer un rôle de catalyseur du sentiment religieux. Fascinée à la fois par

¹⁹⁰ MASSIGNON L., « La passion d'Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam », thèse d'État, Sorbonne, 1922.

¹⁹¹ Voir PSICHARI H., *Les convertis de la Belle Époque*, Paris, Éditions rationalistes, 1971.

¹⁹² PÉNICAUD M., *Louis Massignon. Le "catholique musulman"...*, *op. cit.*, p. 159.

¹⁹³ IRWIN, R., *For Lust of Knowing...*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁹⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁵ PÉNICAUD M., *Louis Massignon. Le "catholique musulman"...* *op. cit.*, p. 232. ; *Ibid.*, p. 158.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 33.

sa propension au dialogue, son mysticisme et son érudition des sciences religieuses, elle décrit l'apport de la relation avec son « maître » de la façon suivante :

« C'est un homme qui m'a énormément apporté. Sur tous les plans. Un grand savant qui m'a fait l'honneur de préfacier ma première traduction d'Iqbal. Il m'a aidée à découvrir beaucoup de choses que j'ignorais complètement. [...] C'était un homme extraordinaire. Je sais que dans le monde musulman on a toujours été extrêmement étonné que, connaissant si bien l'Islam, il ne se soit pas converti. En réalité, c'était un mystique qui était au-delà des dogmatismes et des théologies. [...] et il vivait un peu dans un monde d'intersignes¹⁹⁷. »

Suite à un séjour archéologique assez tumultueux en Mésopotamie, Massignon s'adonne à une conversion au « Dieu d'Abraham » en miroir de l'islam. Ce mouvement religieux serait du à l'expérience faite de la présence divine qu'il nomme la « visitation de l'Étranger ». Après avoir longtemps hésité à prendre l'habit monacal à l'instar de son fidèle ami Charles de Foucault (1858-1916), il opte pour vivre dans le siècle et mener une vie de savant. Cette vie n'est pas moins mystique pour autant. Aussi, dans les années 1920, le message de non-violence et le modèle de spiritualité de Gandhi sont des éléments qui le marquent profondément. Il le rencontre, comme Eva de Vitray, lors de sa visite en France en 1931 à Paris et devient même le président de l'Association Gandhi. Partisan de l'abrahamisme, il œuvre pour le rapprochement des trois religions monothéistes. C'est quelques temps plus tard dans les années 1930 qu'il choisit d'instiguer un tiers-ordre de prière pour le rapprochement islamo-chrétien à Damiette, aux côtés son amie égyptienne melkite, Mary Kahîl (1889-1079), intitulé la *badaliyya* (« la substitution »). Sa ferveur religieuse le pousse à l'ordination au Caire en 1950 au sein du rite oriental melkite¹⁹⁸.

Il est un des acteurs phares de la tendance catholique œcuménique qui s'inscrit dans un mouvement anticolonialiste voué à la défense des « opprimés ». Cette mouvance se caractérise par un regard qui reporte « sur le tiers monde sa vision d'une force élémentaire, exploitée, opprimée, brutale, qui fera s'écrouler définitivement le vieux monde de la misère et de la domination¹⁹⁹. » Même si plus ou moins implicite, la perspective apologétique et missionnariste n'en est pas moins exempte²⁰⁰. M.

¹⁹⁷ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁸ Voir ELBOUDRADI H., « MASSIGNON Louis (Nogent-sur-Marne, 1883-Paris, 1962) » in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes...*, *op. cit.*, p. 660-661.

¹⁹⁹ RODINSON M., *La fascination de l'Islam...*, *op. cit.*, p. 96.

²⁰⁰ *Ibid.*

Rodinson précise que la « sacralisation de l’islam et des idéologies contemporaines du monde musulman » est aussi une des variables de cette tendance, dont Massignon serait le chantre²⁰¹.

Ce « carrefour ardent du dialogue islamo-chrétien²⁰² » est aussi un personnage qui suscite la critique. Robert Irwin décèle en Massignon une ambivalence à cause de son lien avec l’antisémitisme, le missionnarisme, le patriotisme et le colonialisme jusqu’à la veille de la Seconde Guerre mondiale²⁰³ ; puis celui de l’anti-colonialisme, anti-sionisme et l’« arabo-islamophilie²⁰⁴ ». Cette critique adressée se justifie souvent par son implication entre diplomatie, recherche universitaire et affaires militaro-politiques de la « question d’Orient ». Pour R. Irwin, toutes ces facettes de sa personnalité forment une figure qu’il dénomme « *The Holy Madman*²⁰⁵ ».

Ses recherches empiriques sur al-Hallāj, l’avancée pionnière de la diffusion d’une histoire totale et la transmission de sa vaste érudition aux générations de savants qu’il a formé dans les grandes instances du savoir académique – la Sorbonne et le Collège de France par exemple – contribuent à reconnaître l’apport de Louis Massignon dans le domaine de la recherche islamologique en France. L’apport indéniable de Massignon dans le monde de la recherche académique ne le dispense pas non plus des critiques à l’égard de sa méthode. Celle-ci est aussi bien souvent reprochée pour ses approximations²⁰⁶ que l’ambivalence de son empathie pour l’islam conjuguée à son missionnarisme²⁰⁷ ou la transposition du catholicisme sur l’islam²⁰⁸. Toute la complexité, les engagements, l’évolution et les zones d’ombres qui parsèment la vie de Massignon sont mis en lumière par l’étude biographique de l’anthropologue Manoël Penicaud venue mettre à jour les différents rapports officiels, échanges épistolaires, archives familiales et écrits personnels de cet homme.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² LAURENS H., « Louis Massignon : carrefour ardent islamo-chrétien », *L’Orient littéraire*, n° 176, février 2021.

²⁰³ IRWIN R., *For Lust of Knowing...*, *op. cit.*, p. 91.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁶ GRIL D., « ESPACE SACRE ET SPIRITUALITE, TROIS APPROCHES : MASSIGNON, CORBIN, GUENON », *D’un Orient à l’autre*, vol. II — Identifications Éditions du CNRS, Paris, 1991, p. 50 [En ligne]. URL : <https://www.amiscorbin.com/wp-content/uploads/2012/06/Gril-1991-Espace-sacre-et-spiritualite-Massignon-Corbin-Guenon.pdf>

²⁰⁷ DESTREMEAU C., MONCELON J., *Louis Massignon*, Paris, Perrin, 2011, p. 102 cité dans Irwin R., *For Lust of Knowing...*, *op. cit.*, p. 91.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 86.

Ce qui nous intéresse est l'importance de la rencontre de Massignon dans le parcours d'Eva de Vitray en pleine construction religieuse et intellectuelle. Cette déférence à l'égard de son maître est manifestée par les différents hommages dont elle témoigne religieusement²⁰⁹. Enfin, cette rencontre laisse à Eva de Vitray une vive empreinte de mysticisme, d'intérêt pour l'abrahamisme et de fascination pour les mondes musulmans. Déjà initiée à une des facettes de cet « Orient éternel » par les philosophies indienne et chinoise, la figure de Massignon lui entrouvre une voie vers de nouveaux horizons.

B) La découverte d'un penseur réformiste indien : Muhammad Iqbal (1873-1938)

Ainsi l'influence de Massignon est-elle venue réveiller la question religieuse chez Eva de Vitray. Néanmoins, c'est le cadeau d'un de ses amis étudiants qui est à l'origine d'un mouvement nouveau de son itinéraire. Saleem, recteur de l'université d'Islamabad, avec qui elle s'est liée d'amitié durant ses années de sanskrit, vient lui rendre visite alors qu'elle travaille au C.N.R.S. Elle décrit son état à cette période et l'effet de cette visite de la sorte :

« Je n'en étais pas moins assoiffée d'absolu et très mal dans ma peau. Je ne peux pas dire que je priais puisque je ne croyais pas encore à grand-chose. C'était plutôt comme le S.O.S. qu'un bateau lance dans la nuit en se demandant si quelqu'un va l'entendre. Ma demande à moi a été entendue alors que j'étais déjà au C.N.R.S.²¹⁰ »

Ce vieil ami lui offre le livre de son « maître » intitulé *The Reconstruction of Thought in Islam*. Publiée en 1934, cet ouvrage est écrit par le philosophe, barrister et poète Muhammad Iqbal (1877-1938)²¹¹. Né au Pendjab de parents musulmans, il est issu d'une famille de brahmanes du Cachemire convertis à l'islam depuis trois siècles. En Inde, il s'initie à l'étude de la philosophie à Lahore et poursuit sa formation en Allemagne à l'entrée du XX^e siècle. Il continue ses études en Angleterre, au prestigieux *Trinity College* de Cambridge puis soutient une thèse en philosophie intitulée *The Development of Metaphysics in Persia* à Londres. Le succès de son entreprise doctorale, l'amène à y enseigner la littérature arabe. De retour en Inde, en 1908, il poursuit cette dynamique en enseignant la littérature et la philosophie anglaise aux étudiants indiens. Happé par

²⁰⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., « Le Dieu de Léonard de Vinci » in *Massignon*, Paris, *Cahiers de l'Herne*, 13, 1970, p. 267-273.

²¹⁰ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 31-33.

²¹¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., « IQBĀL MOHAMMAD (1873-1938) », *Encyclopædia Universalis*, [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/mohammad-iqbal/>

les questions politiques qui traversent son pays, il s'immerge dans l'étude du droit et pense un projet de constitution politique pour un modèle d'État-nation indépendant de toute domination étrangère. Penseur essentialiste de l'islam, sa conception du droit n'est pas concevable en dehors du texte coranique.

Les années 1920-1930 marquent l'essor des nationalismes en Inde. Parmi eux, des nationalismes hindous prônent une idéologie dans laquelle les hindous sont les « représentants de la nation indienne et les héritiers d'un passé glorieux » et considèrent que les minorités « devaient réduire leurs pratiques religieuses à la sphère privée et accepter les symboles hindous comme symbole de la nation indienne. »²¹² Organisés en mouvements politiques, ces nationalismes sont aussi dotés d'un pendant paramilitaire. En sortant du Congrès national indien, les élites musulmanes soucieuses d'être soumises à l'hégémonie hindoue s'organisent autour de la Ligue musulmane en 1906. Celle-ci « se fixe [initialement] comme objectif de veiller à la protection des droits de ses coreligionnaires²¹³ ».

Sensible à la question politico-religieuse, Muhammad Iqbal s'inscrit dans les rangs du nationalisme musulman. Celui-ci est composé de deux tendances : un « nationalisme composite » et un « nationalisme séparatiste »²¹⁴. Dans le cadre de cette lutte indépendantiste, les premiers prônent l'alliance avec les hindous et les seconds optent pour une partition politique séparant les deux communautés.

M. Iqbal développe la dimension philosophique de ce mouvement de conscience identitaire et politique des Indiens musulmans aux côtés de l'avocat puis leader Muhammad Ali Jinnah (1871-1948). En 1930, lors d'un discours en tant que président de la Ligue, Iqbal émet la théorie des deux nations selon laquelle l'Inde constitue deux nations distinctes, une musulmane et l'autre hindoue. Il considère qu'en dépit des marqueurs linguistiques et ethniques, la religion constitue le socle unificateur du peuple. Aligné à l'esprit de la Ligue musulmane, soucieuse de garantir la protection des minorités religieuses, Iqbal envisage un État qui protège les minorités religieuses et garantit leurs modes de vie. Des années 1930 à l'indépendance de l'Inde, ses idées sont reprises puis développées dans la campagne politique de Jinnah visant à rallier les masses musulmanes aux

²¹² BOIVIN M., *Histoire de l'Inde...*, op. cit., p. 78.

²¹³ MOHAMMED-ARIF A., « La naissance du Pakistan », Juin 2002, Clio, Voyages culturels, 2019 [En ligne]. URL : https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_naissance_du_pakistan.pdf

²¹⁴ BOIVIN M., *Histoire de l'Inde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 79.

élites. La diffusion de ces idées politiques s'opère dans un phénomène de polarisation des masses qui creuse le fossé entre les deux communautés religieuses²¹⁵.

Notons qu'« À l'époque, l'objectif de Jinnah et des élites musulmanes ne semble pas être la création d'un État musulman séparé, encore moins celle d'un État islamique, mais uniquement la défense des intérêts économiques, politiques et culturels des musulmans²¹⁶. » Iqbal comme Jinnah sont partisans d'un État laïque qui se porte garant des minorités religieuses ; alors que d'autres comme Abul Ala Maududi (1903-1979), puis les oulémas traditionalistes de la *Jamaat-i Islami* projettent l'établissement d'un État islamique²¹⁷.

Les négociations entre les parti hindous, musulmans et les Britanniques s'avèrent être un échec. L'Inde se transforme en un théâtre de violentes émeutes causant des milliers de morts. Face à ces vives tensions, les Britanniques, ayant cherché à arbitrer l'avenir de l'Inde indépendante, accélèrent leur départ et tranchent pour une partition en deux Dominions : l'Union indienne et le Pakistan. Les deux communautés religieuses rejoignent hâtivement l'État de leur obédience – les sikhs optent pour l'Inde. Cela entraîne un flux de mobilité humaine de masse entre 1947 à 1950 – au total quatorze millions de personnes forcés de quitter leur lieux de vie. Ces transferts de populations massifs se conjuguent avec l'expression d'une violence ardente qui cause, en plus des nombreux blessés, près de cinq cent mille morts²¹⁸.

C) *The Reconstruction of Thought in Islam et ses effets*

C'est donc dans ce contexte d'embrasement politique que l'ouvrage d'Iqbal est publié. Il recueille le cycle des sept conférences tenues de 1928 à 1932 à Madras, Hyderabad, Aligarh et Londres pour l'Association Musulmane de Madras. Son œuvre écrite en persan, ourdou et anglais est à l'image de sa vie, bercée des traditions religieuse et poétique des Indes, imprégnée des sciences et philosophies européennes et animée par les enjeux politique des mouvements nationalistes. Ce qui fait de lui un penseur et poète indien à la fois critique, réformiste, de culture plurielle et allié des sciences modernes qui puise son ancrage dans la spiritualité, la philosophie et le droit musulmans.

²¹⁵ MOHAMMED-ARIF A., « La naissance du Pakistan », Juin 2002, *Clio, Voyages culturels*, 2019 [En ligne]. URL : https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_naissance_du_pakistan.pdf

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ BOIVIN M., *Histoire de l'Inde...*, *op. cit.*, p. 79-80.

²¹⁸ MOHAMMED-ARIF A., « La naissance du Pakistan »..., *op. cit.*,

Retenons en premier lieu que le penseur de l'Inde britannique écrit selon le postulat suivant : la pensée philosophique de l'Islam doit être réformée. La relecture qu'il propose a pour vocation d'instaurer une pensée neuve faite pour l'« Homme moderne » ancré dans la société actuelle. Le fil conducteur de cet ouvrage est axé sur le besoin d'adapter une méthode convenable aux esprits habités des sciences modernes et de leurs apports²¹⁹. Iqbal se veut donc inviter le « musulman moderne » à repenser foncièrement le système de l'Islam sans rupture avec le passé.

Dans ce cycle de conférence, il mobilise un savoir empirique dans un système de pensée où communiquent sciences, philosophie, théologie et mystique. La maîtrise de la démonstration philosophique et l'érudition d'Iqbal lui permettent de développer une pensée critique qui mêle à la fois les connaissances des Anciens et des Modernes d'Orient et d'Occident. De ce fait, Iqbal articule à la fois les avancées des sciences modernes et européennes sur les théories du temps d'Albert Einstein (1879-1955) ou d'Henri Bergson (1859-1941) à celles des théologiens et mystiques musulmans comme al-Ash'arî (v. 973- v. 935) ou al-Ghâzalî (1058-1111).

Une des particularités d'Iqbal est qu'il s'inscrit dans une vision essentialiste de l'islam au sein de laquelle toutes les formes de connaissances et de réalités sont pensées en conformité avec le cadre coranique. Le Coran y est pensé comme une force créatrice. Iqbal répond donc à la nature de la réalité par une pensée téléologique qui se veut aussi bien être une critique de la raison occidentale et de la pensée philosophique de l'Islam. Il conceptualise le savoir dans une parfaite unité et confère à toute chose un caractère sacré. Selon son interprétation, le message coranique est un enseignement en mouvement constant et le droit musulman est voué à répondre aux besoins de l'évolution des sociétés. C'est pourquoi son axe réflexif s'engage à penser d'une manière neuve ce qu'il considère être les problèmes majeurs de son temps, à savoir l'« immobilisme de l'Islam » et le « laxisme de l'Occident qui n'a pas su rester maître de son évolution normative²²⁰. » Cette perspective philosophique semble concerner Eva de Vitray au plus haut point :

« Je voulais juste le survoler mais dès les premières pages, j'ai été passionnée. J'ai eu soudain le sentiment qu'il répondait à toutes mes questions. J'y trouvais cet universalisme tant désiré, cette idée que, fondamentalement, deux et deux font quatre partout et que ces chiffres recouvrent toujours une seule et même vérité, qu'ils soient en caractères aztèques, chinois ou arabes. Oui, une seule vérité. Le Coran ne dit

²¹⁹ IQBAL M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. Traduit et annoté par Eva de Vitray-Meyerovitch*, Paris, Éditions du Rocher/Unesco, 1996, p. VIII.

²²⁰ *Ibid.*, p. XIV.

pas autre chose. J'ai tellement aimé ce livre que j'ai aussitôt entrepris de le traduire. Tellement aimé Iqbal et un certain Rûmî dont il parlait sans cesse²²¹. »

C'est donc une nouvelle facette de l'« Orient éternel » qu'elle découvre avec « stupéfaction ». Celle-ci marque sa « rencontre avec l'Islam ». Pour elle, sensible aux questions religieuses et philosophiques, cette lecture a un effet bouleversant. Ce qui la frappe particulièrement dans cet ouvrage, c'est « cet universalisme tant désiré » cher à un Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) qu'elle a connu et à qui elle rend hommage²²². Elle semble aussi être frappée par l'alignement de ses propres réflexions à la pensée d'Iqbal. La découverte de la proximité de cette pensée semble constituer un profond soulagement lui ôtant le sentiment d'être « seule, perdue dans une voie de traverse. » Plus qu'une proximité liée à un penseur, elle considère être « située, sans le savoir, dans une grande tradition²²³. » Cette familiarité philosophique et spirituelle, la pousse à l'entreprise de traduction de cet ouvrage découle de cette découverte. Sous les encouragements de Massignon qui lui fait l'honneur d'en écrire la préface, elle publie la traduction de cet ouvrage sous le titre de *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (1955).

En filigrane de cette première traduction d'Iqbal, elle adopte un choix de carrière tout aussi décisif dans l'orientation prise par son parcours socio-professionnel : « C'était très absorbant [la direction par intérim du département du CNRS]. Tellement que je n'avais plus de temps pour ma thèse. C'est en me rendant compte de cela que j'ai demandé à être versée dans le cadre des chercheurs²²⁴. » Tournant phare de sa carrière et de son orientation intellectuelle, l'année 1955 est la marque d'une double trajectoire. Il s'agit d'abord d'une clôture de sa carrière de cadre administratif. D'un point de vue institutionnel, la transition se fait à l'interne puisqu'elle demeure affiliée au personnel du CNRS. Elle opte pour cette voie qui l'anime depuis sa thèse en philosophie : le monde de la recherche. Elle opère donc à un glissement de carrière qui symbolise le passage à un total investissement dans le domaine de la recherche scientifique.

En tant qu'agent supérieur, elle se voit détachée dans des fonctions à la croisée de la recherche et de l'administration à la Section Langues et civilisations orientales du Comité national de la Recherche Scientifique (Co.N.R.S.). Ce dernier a pour fonction principale d'« identifier, effectuer ou faire

²²¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 31-33.

²²² *Ibid.*, p. 37-39.

²²³ *Ibid.*, p. 31-33.

²²⁴ *Ibid.*, p. 26.

effectuer [...] toutes recherches présentant un intérêt pour l'avancement de la science ainsi que pour le progrès économique, social et culturel du pays²²⁵. » Dès le 1^{er} octobre 1955, elle n'exerce plus de fonctions administratives et se voit affectée en tant que chargée de recherche au C.N.R.S. dans la section « Civilisations non-classiques » des Sciences humaines²²⁶. Ce détachement, validé par le nouveau directeur des Sciences humaines, Michel Lejeune (1907-2000), est appuyé, par attestation, par des figures de proue de ce domaine : Henry Corbin, Henri Massé et Louis Massignon²²⁷. Cette année de tournant professionnel met en lumière une orientation intellectuelle relativement nouvelle qui se dirige vers ce qui est qualifié d'orientalisme²²⁸. En effet, elle passe des études hellénisantes à orientalisantes. Ainsi, l'intérêt porté au monde des Idées du philosophe grec, Platon, se substitue avec la découverte de l'« Homme parfait » (*al-insān al-kāmil*) enseigné par le « maître » persan musulman d'Iqbal, Djalāl al-dīn Rūmī (1207-1273).

²²⁵ Les missions des différentes instances du CoNRS sont définies dans le décret n° 82-993 du 24 novembre 1982. URL : <https://www.cnrs.fr/comitenational/CN.html#presentation>

²²⁶ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray ; *Op. cit.*, Vitray-Meyerovitch E., *Islam...* p. 24.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Voir la définition développée dans notre introduction.

**DEUXIÈME PARTIE – 1955-1968 : LA
DÉCOUVERTE DE L'ISLAM COMME TOURNANT
PROFESSIONNEL ET RELIGIEUX**

CHAPITRE 4 – 1955-1960 : L’ISLAM COMME NOUVELLE ORIENTATION RELIGIEUSE...

1. LE PROCESSUS DE CONVERSION RELIGIEUSE : UN TOURNANT DE L’ITINÉRAIRE SPIRITUEL

A) *Un premier temps de retour au christianisme en miroir de l’islam*

Dans le courant des années 1950, la question religieuse se réactualise dans la vie d’Eva de Vitray qui est, jusque-là, prise dans une intense activité professionnelle au CNRS. Tout juste détachée en tant que chargée de recherche dans la section Langues et civilisations orientales, la traduction d’Iqbal vient vivifier son rapport au religieux. En effet, après avoir soigneusement traduit l’œuvre du penseur indien, elle se trouve émerveillée par l’islam. Cet attrait suscite un tel intérêt qu’elle envisage de faire de l’islam, porteur de cet « universalisme tant désiré », le moyen d’expression de sa foi en un dieu unique et universel. Loin d’être un effet « coup de foudre », l’attrance qu’elle semble avoir pour cette religion est soumis à son propre examen :

« Je me suis dit qu’il était bien joli d’être émerveillée par l’Islam mais qu’on ne change pas de tradition comme on change de chemise. Peut-être après tout n’avais-je du christianisme qu’une connaissance très mondaine, très aristocratique et très jeune fille de bonne famille. Je me suis dit que les chrétiens n’étaient pas des idiots et que j’avais peut-être tout compris de travers²²⁹. »

Comme Massignon, les écrits produits par les penseurs musulmans ne la laissent pas indifférente. Cette attirance pour l’islam la pousse d’abord à réinterroger son rapport au christianisme. Par là, nous pouvons percevoir l’influence de l’approche religioniste de Massignon. C’est-à-dire que l’approche des textes vient faire écho à une attache personnelle, il ne s’agit pas d’étudier le texte pour le texte, mais d’étudier des textes religieux pour y déceler la vérité religieuse véhiculée. Dans cette approche religioniste – qui s’oppose à l’approche historico-critique –, « pour étudier valablement une religion, une tradition, un courant spirituel, etc., il est nécessaire d’y adhérer soi-même sous peine de n’y pas comprendre grand-chose²³⁰. »

En ce qui concerne Eva de Vitray, l’approche aux textes s’apparente plus à une position universaliste – consistant « à postuler l’existence d’un “ésotérisme universel” dont il s’agirait de découvrir, d’explicitier la “vraie” nature ; on peut remarquer que, dans ce type de discours, “ésotérisme” est la plupart du temps synonyme de “sacré” en général, voire de “religion”²³¹ » –

²²⁹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 39.

²³⁰ FAIVRE A., *L’ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, p. 11.

²³¹ *Ibid.*, p. 5.

souvent représentée par le courant pérennialiste répandu au milieu du XX^e siècle dans les pays occidentaux²³². Cette position universaliste, chère aux adeptes de la sagesse pérenne, se retrouve dans les intérêts successifs d'Eva de Vitray pour l'hindouisme, le bouddhisme, la philosophie platonicienne, la mystique chrétienne et l'islam.

Parmi les éléments qui nous permettent d'affirmer un mouvement de retour au christianisme, particulièrement à la tradition catholique, nous avons identifié une mention inscrite sur son acte baptismal. Baptisée à la paroisse de Notre-Dame des Menus en 1910, l'acte de baptême nous livre la trace d'une démarche administrative effectuée en 1956 concernant son mariage. La mention déclare que le mariage du couple Lamacque de Vitray-Meyerovitch « a été guéri dans la racine le 22.12.1956 par l'Ordinaire de Paris en vertu du rescrit 3199 m/56 du 19.12.1956 du St Office. Paris, le 31.12.1956²³³. » Cette mention est également actée dans le registre de rapport de l'officialité avec Rome²³⁴. Ce dernier nous éclaire sur la mention susdite de « guérison à la racine » ; il s'agit d'une fulmination – acte de condamnation ou de dispense – de *Sanatio In Radice*. Dans le droit canon de l'Église cette mesure permet d'octroyer une dispense et donc de valider un mariage nul, comme c'était le cas pour elle et son mari²³⁵.

Ce document recense également le nom de Paul Démann (1912-2005) qui semble être le référent ecclésiastique l'ayant accompagné ainsi que son époux dans cette démarche. La mention « Sion » indique qu'il s'agit d'un prêtre de la congrégation des Pères de Notre-Dame de Sion. Cette congrégation a été fondée en 1843 par deux frères Juifs de Strasbourg convertis au catholicisme et tous deux devenus prêtres, Théodore (1802-1884) et Alphonse (1814-1884) Ratisbonne. À ses débuts, cette congrégation œuvre à la conversion des Juifs et, depuis la seconde guerre mondiale et le concile de Vatican II (1962-1965), elle tend plus vers le dialogue entre juifs et chrétiens²³⁶. Paul

²³² Aussi connue sous le nom d'« École traditionaliste », il s'agit d'un courant basé sur la recherche de la philosophie pérenne où est posée l'existence d'une « Tradition primordiale ». Celle-ci serait véhiculée à travers les différentes traditions et religions « authentiques » du monde.

²³³ Acte de baptême n° 184 du 4 juin 1910, Registre baptismal de l'Église Notre-Dame de Boulogne pour l'année 1910, Archives départementales des Hauts-de-Seine (Cote 3J/BOU_153).

²³⁴ Ordre 136 du 22 décembre 1956, Registre de rapport de l'officialité avec Rome, 1954-1963, Archives historiques de l'archevêché de Paris.

²³⁵ WERCKMEISTER J., « CONVALIDATION ou REVALIDATION », *Petit dictionnaire du droit canonique*, Paris, Le Cerf, 1993.

²³⁶ DE BRITO A.-X., « Comment devient-on une congrégation enseignante ? Le cas de Notre-Dame de Sion », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 25 | 2018. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/chretiensocietes/4556>

Démann est né dans une famille juive en Hongrie et s'est convertit au catholicisme en 1934 pour être ordonné prêtre en 1944. Après la guerre, ce partisan de l'œcuménisme dirige la congrégation de Paris et fonde un centre d'études dont les activités préparent le concile Vatican II. Il participe à la conférence de Seelisberg en 1947 où des représentants internationaux des traditions judéo-chrétiennes débattent de la question des liens entre antisémitisme et christianisme – voir *Les dix points de Seelisberg*²³⁷.

La requête de *sanatio in radice*, acceptée par Rome, nous permet d'illustrer ce temps de retour au christianisme marqué par une volonté de rendre son mariage conforme aux règles de l'Église. De même, son fils Alain Meyrier nous confirme ce temps de pratique du catholicisme en livrant qu'elle se « rendait tous les jours à la messe »²³⁸. Sa présence au sein du Comité directeur de l'amitié judéo-chrétienne nous confirme également la démarche de *sanatio in radice* et son désir de faire dialoguer les traditions monothéistes – pour le moment juive et chrétienne dont son mari et elle sont tous deux issus.

Nous pouvons aussi affirmer le fait qu'elle complète ce mouvement par l'étude des Écritures dans un cursus d'histoire des religions. « Elle obtient un diplôme de certificat d'études supérieures d'histoire des religion avec mention en juin 1956²³⁹. » À ce propos, elle déclare :

« Et par souci d'honnêteté, je me suis astreinte à faire, avant de décider quoi que ce soit, trois années d'exégèse. [...] À la Sorbonne. J'ai suivi des cours d'exégèse avec Oscar Cullmann et j'ai aussi dû faire un peu de théologie car on ne peut pas faire d'exégèse sans avoir au moins des notions de théologie. Mais je n'ai pas suivi de cours de théologie à proprement dit. [...] Nous avons travaillé sur les Évangiles en faisant du mot à mot et j'ai fait cela pendant trois ans²⁴⁰. »

Oscar Cullmann (1902-1999) est un théologien de la tradition protestante, professeur de grec et du Nouveau Testament à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, sa ville natale. En 1938, il enseigne à l'Université de Bâle jusqu'à sa retraite. De même, il est directeur d'études de l'« Origine du christianisme » à l'EPHE et chargé de cours dès 1953 à la Sorbonne. Il a « consacré totalement sa vie à son œuvre d'exégète, d'historien et de théologien toujours soucieux du dialogue

²³⁷ <https://doi-org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/10.3917/rhsho.192.0357>

²³⁸ Entretien Alain MEYRIER, 23 avril 2021.

²³⁹ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

²⁴⁰ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 39-40.

œcuménique²⁴¹. » Ce dernier, partant d'une étude exégétique, a le dessein de répondre à ce qu'il appelle « cette vieille question » de l'essence du message chrétien dans le Nouveau Testament – *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif* (Paris, Delachaux et Niestlé, 1947) et *Le salut dans l'histoire* (Paris, Delachaux et Niestlé, 1966). Dans la perspective d'une histoire du salut, il considère que le Christ se situe au centre du temps et la temporalité constitue l'essence de l'eschatologie²⁴².

Oscar Cullmann semble avoir particulièrement marqué Eva de Vitray dans son ouverture au dialogue et à la fraternité œcuménique au sein du christianisme. Afin de mieux présenter les thèmes traités dans cette période d'histoire religieuse il nous faudrait encore mentionner les cours dispensés par Henri-Charles Puech (1902-1986) sur la gnose, le manichéisme et l'histoire des dogmes et ceux d'André Dupont Sommer (1900-1983) sur l'Ancien Testament et les manuscrits de Qumrân au Collège de France ou encore ceux d'Henry Corbin sur la gnose ismaélienne à l'EPHE.

Cette période de retour à un christianisme vécu et étudié remet néanmoins à l'ordre du jour ce qui la dérangeait quelques temps avant. L'étude de l'histoire religieuse la remet face aux « objections qui se levaient [en elle] » à l'égard du catholicisme prescrit²⁴³. De ce fait, ce retour à la tradition religieuse familiale et culturelle est vite freinée. Jusque ici, comme pour Massignon ou Henry Corbin, l'islam joue un rôle de miroir venu faire écho à son propre christianisme. Déçue de sa démarche d'approfondissement de l'histoire judéo-chrétienne, l'islam qui l'émerveille devient à proprement dit une option religieuse envisageable²⁴⁴.

Massignon, en tant que fin connaisseur de la question musulmane et fidèle conseiller de sa « petite fille », se voit sollicité par Eva de Vitray. Elle lui soumet son souhait d'adopter l'islam comme religion. Ce dernier, voyant son attirance pour l'islam – tant comme option religieuse qu'objet d'étude –, lui recommande d'aller consulter son ami et évêque de Strasbourg, Jean-Julien Weber (1888-1981). Cette recommandation se fait dans l'espoir qu'elle trouve une issue possible dans une autre branche du christianisme. Bien décidée dans sa démarche, après avoir consulté l'évêque de

²⁴¹ GEOLTRAIN P., « Oscar Cullmann », *Annales de l'École pratique des hautes études*, tome 108, 1999-2000, p. 25-28.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 40.

²⁴⁴ *Ibid.*

Strasbourg, elle revient à Paris confortée dans sa conviction religieuse. C'est toujours Massignon qu'elle retourne voir en premier lieu :

« C'est donc lui [Louis Massignon] que je suis allé voir lorsque j'ai voulu entrer dans l'Islam. Lui aussi qui m'a envoyé voir son ami l'évêque de Strasbourg. Je lui ai raconté notre conversation et il en a été très ému²⁴⁵. »

À notre sens, cette discussion avec Massignon, débouchant sur une forme d'approbation de son choix, constitue la dernière étape avant l'acte de conversion à l'islam. De la même manière, cette conversion à une religion nouvelle marque la « sortie de la religion » d'héritage et entraîne un phénomène de recomposition identitaire.

B) Conversion à l'islam dans les années 1958-1960 et présence musulmane

Suite à ce désir d'islam, décrit précédemment, Eva de Vitray s'y convertit entre les années 1958 et 1960. Il nous est difficile d'identifier une date fixe car elle déclare seulement s'être convertie après ses trois ans d'exégèse biblique. Nous savons qu'elle est diplômée d'un certificat d'études supérieures d'histoire des religions en juin 1956, émet la demande de validation de son mariage à l'Église en décembre 1956 et suit des cours sur l'histoire judéo-chrétienne jusqu'en 1958. Il n'existe pas de traces d'un éventuel certificat de conversion religieuse, comme peut le produire l'Institut Musulman de la Mosquée de Paris²⁴⁶.

La conversion religieuse est un phénomène complexe, polysémique et pluriel. Dans son sens large, la question de la conversion a « effectivement entouré l'émergence de toutes les grandes traditions religieuses, monothéistes en particulier, tout ne constituant l'un des modes d'expression de la rencontre des peuples entre eux, que celle-ci prenne la forme de conquête, de colonisation ou d'alliance²⁴⁷. » De prime abord, ce processus implique la notion d'engagement pour l'individu qui s'y adonne. Comme le souligne l'historienne Elisabetta Borromeo, la conversion comprise dans son

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 160.

²⁴⁶ « Certificat de conversion officielle à l'islam, Institut Musulman de la Mosquée de Paris » in ASSOULINE, P., *Les Nouveaux Convertis... op. cit.*, p. 295-301.

²⁴⁷ MOSSIÈRE G., « La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept », *Centre d'études ethniques des universités montréalaises*, Université de Montréal, septembre 2007 [En ligne]. URL : http://www.grdu.umontreal.ca/documents/wp_mossiere1_grdu.pdf

sens le plus large s'entend « comme le franchissement d'une frontière non seulement spirituelle, mais aussi ethnique, sociale, culturelle, etc²⁴⁸. »

Cet engagement s'illustre dans différents domaines : croyance, rituels, pratiques sociales et matérielles. Concept hétéroclite, les sciences sociales du religieux ont contribué à élargir le champ de la conversion depuis presque quarante ans. De nombreuses typologies ont été organisées selon les types, les motifs et les finalités de la conversion²⁴⁹. Ce substantif est adjectivé par différents variables tels que l'habileté, la contrainte, l'aspiration religieuse, philosophique ou mystique, l'affect, le rejet ou la fascination, la stratégie matrimoniale, la contestation ou l'osmose sociale, etc²⁵⁰. Soit autant de types que de contextes socio-historiques et de motivations qui nous poussent à prendre compte de la largeur de la question. Dans le cas d'Eva de Vitray, il s'agit d'une conversion à une religion minoritaire d'un point de vue numérique. Si la conversion d'Eva de Vitray procède d'une quête intérieure, elle s'inscrit néanmoins dans un contexte particulier et adopte un positionnement non conformiste, voire marginal – plus ou moins identifiable à ce qui est appelé *a posteriori* le tiers-mondisme.

Bien que la présence musulmane existe depuis l'époque moderne – alliance conclue entre François 1^{er} et Soliman le Magnifique en 1535, puis accueil des morisques expulsés d'Espagne sous Henri IV –, l'ère contemporaine modifie la nature des relations avec la colonisation française des peuples musulmans au XIX^e siècle. Progressivement la situation coloniale amène à la fois l'implantation de français métropolitains sur les territoires conquis, notamment au Maghreb, et de notables musulmans au sein de la métropole française. Cette situation politique, entraîne une mobilisation des soldats musulmans (tirailleurs et spahis) dans les différents conflits de l'État français – Guerre de Crimée (1854-1856), Campagne d'Italie (1859), de Chine (1860), etc. L'espace funéraire dédié aux musulmans au cimetière du Père Lachaise de 1857 en matérialise la mémoire. La domination politico-militaire de la France dans l'espace méditerranéen s'étend de l'Algérie au Maghreb (années

²⁴⁸ BORROMEO E., « García-Arenal Mercedes (éd.), Conversion islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. » in *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* (BCAI), 23, 2007 [En ligne]. URL : <https://www.ifao.egnet.net/bcai/23/29/>

²⁴⁹ LE PAPE L., « Réflexion sur les typologies de conversions à l'islam », *Rendre compte des conversions à l'Islam : vers quelles approches en sciences sociales ?*, [Résumé du colloque international de Paris, février 2016], Sciences Po Observatoire Sociologique du Changement [En ligne]. URL : https://www.sciencespo.fr/osc/sites/sciencespo.fr/osc/files/Resumes_programme_last_light.pdf

²⁵⁰ *Les convertis à l'islam* [Acte de colloque de la Roche-sur-Yon, mars 2018], Institut Catholique d'Enseignement Supérieur de Vendée.

1880) puis à l’Afrique noire. Les musulmans de l’Empire français constituent environ vingt des quarante millions d’individus.

Au début du XX^e siècle, 5 000 émigrés algériens – majoritairement ouvriers – travailleraient en métropole selon une enquête du Gouvernement général d’Algérie auprès des préfetures. Les institutions chargées des musulmans s’articulent autour du ministère de l’Intérieur (pour les Algériens), des Colonies d’Afrique noire et Affaires étrangères (pour les Marocains et Tunisiens sous protectorat) et la Commission interministérielle des Affaires musulmanes. Durant la Première guerre mondiale, la France enrôle 280 000 soldats maghrébins et 170 000 tirailleurs sénégalais²⁵¹. Dès lors, des imams sont autorisés à venir en métropole pour inhumer les soldats musulmans selon le rite religieux adéquat. Ainsi, cimetières, hôpitaux militaires et monuments aux morts pour les musulmans sont les traces historiques de cette participation à l’effort de guerre des populations majoritairement musulmanes – à l’exemple de l’hôpital du Jardin colonial de Nogent-sur-Marne et l’hôpital musulman de Bobigny²⁵². Cette mémoire entretenue par l’État français repose aussi derrière une emblème : la grande mosquée de Paris inaugurée en 1926. C’est le directeur, Si Kaddour Ben Ghabrit (1868-1954) qui est chargé de délimiter le cadre de la pratique religieuse durant les temps phares du calendrier musulman – fête du sacrifice, mois de ramadan, etc²⁵³.

La grande majorité des fidèles est issue de l’immigration africaine – en particulier l’Algérie, le Maroc, la Tunisie, le Sénégal et le Mali – et turque. Elle est composée d’étudiants, de militaires et/ou d’anciens combattants, d’ouvriers, d’intellectuels et de diplomates. Cette présence musulmane – principalement sunnite – en France est donc étroitement liée à l’histoire de l’empire colonial français. D’autant plus marqué, dès la moitié du XX^e siècle, par les mouvements de décolonisation dans lesquelles les nations colonisées aspirent à s’en émanciper.

Le contexte politique est loin d’être secondaire dans le contexte où Eva de Vitray se fascine pour l’Islam. Entre la période où elle traduit l’ouvrage de M. Iqbal et sa conversion, les « événements » d’Algérie s’embrasent. Les massacres de mai 1945 ont marqué les consciences collectives et initié le mouvement de libération nationale algérien. C’est en 1954 que le Front de Libération National et le Mouvement National Algérien s’organisent et appellent le peuple algérien à la lutte armée pour

²⁵¹ ARKOUN M. (dir.), *Histoire de l’islam et des musulmans en France, du Moyen Age à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 519-521 ; 745.

²⁵² [http://islamenfrance.canalblog.com/archives/ 6_musulmans_et_premiere_guerre_mondiale/index.html](http://islamenfrance.canalblog.com/archives/6_musulmans_et_premiere_guerre_mondiale/index.html)

²⁵³ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997. Acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux-Montaigne, 2010, p. 55-62.

l'indépendance algérienne. Les Algériens établis en France constituent de réels enjeux politiques tant pour le gouvernement français que pour les rivalités entre FLN et MNA – les cafés parisiens fréquentés par les Algériens, notamment dans le quartier de Barbès sont le théâtre de nombreux règlements de comptes armés causant des milliers de morts²⁵⁴. Ces enjeux placent les Algériens au centre des débats politiques et génèrent leur lot de discours racistes. Chose qui crée un imaginaire collectif où les Français « intériorisent alors une image négative du Maghrébin, musulman pour l'immense majorité. Ce dernier incarne désormais l'ennemi intérieur et cristallise les rancœurs nationales²⁵⁵. »

Dans ce contexte les deux mouvements connexes du nationalisme arabe et de la décolonisation ont été déterminants pour beaucoup d'orientalistes. En effet, la question de la décolonisation des pays du Maghreb devient, à partir des années 1950, l'affaire de politique intérieure la plus discutée de France, avec tout particulièrement la Guerre d'Algérie. Ce contexte politique nous apparaît crucial étant donné qu'ajouté aux variables ethnique et linguistique, c'est la variable religieuse qui permet d'identifier les Algériens qualifiés de « musulmans ».

Rappelons qu'avant sa lecture d'Iqbal, Eva de Vitray considérait elle-même l'islam comme étant « la religion des Arabes ». Sa position empathique à l'égard de l'Islam, partagée par les intellectuels chrétiens comme André Mandouze, Henri-Irénée Marrou, Jacques Maritain, Louis Massignon ou Corbin, n'est pas pour autant partagée de tous. De plus, l'évolution du conflit franco-algérien met en demeure les orientalistes et intellectuels à prendre position – Jacques Berque, Évariste Lévi-Provençal, André Mandouze, Henri-Irénée Marrou, Louis Massignon, Robert Montagne, François Mauriac, Jean Daniélou, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, etc²⁵⁶. C'est le cas de l'entreprise de Massignon avec le « Comité chrétien d'entente France-Islam » instauré en 1947 dans l'optique de sensibiliser l'opinion à la question des relations franco-musulmanes à la suite des massacres de mai 1945 dans le Constantinois.

Aussi, la croissance économique en France et la nécessité de recourir à l'immigration pour relancer la démographie et l'économie françaises amène des vagues de milliers de travailleurs musulmans au début des années 1950. Ces dernières transforment profondément le paysage social et religieux de la

²⁵⁴ ALIDIÈRES B., « La guerre d'Algérie en France métropolitaine : souvenirs « oubliés » » in *Hérodote*, vol. n° 120, no. 1, 2006, p. 149.

²⁵⁵ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, *op. cit.*, p. 279.

²⁵⁶ SBAÏ J., « Comment la France... » *art. cit.*

France²⁵⁷. De même, les années 1950-1960 sont particulièrement importantes quant à la question du dialogue interreligieux. En 1954, le pape Pie XII demande à ses fidèles de prier pour leur frères musulmans. De même des initiatives aspirent à la promotion de l'universalisme et l'œcuménisme entre chrétiens et musulmans. C'est le cas du pèlerinage breton organisé en 1954 par les soins de Louis Massignon. Il s'inspire du mystère des Sept dormants d'Éphèse qu'il met en parallèle avec le récit coranique des jeunes dormants de la sourate de la Caverne (versets 16 à 25).

Ces entreprises d'ouvertures interreligieuses vont être consacrées par un moment fondateur de l'enracinement du dialogue interreligieux : le concile œcuménique de Vatican II de 1962 à 1965. Ce dernier vise à résoudre des problèmes doctrinaux en lien avec les questions de son temps. Dans une perspective œcuménique, des mesures sont prises autour de la question centrale de l'ouverture de l'Église aux religions monothéistes non-chrétiennes²⁵⁸. La notion de dialogue dans l'Église catholique ressort comme fondement de l'ère à venir. Comme l'écrit l'historienne du dialogue interreligieux, Delphine Dussert-Galinat, cette période de la moitié du XX^e siècle constitue un tournant :

« À l'ignorance et au mépris habituels se substituent une certaine reconnaissance d'Autrui. Les peuples aspirent à la paix et le dialogue interreligieux se fait prophète. Ce mouvement, plus complexe qu'il n'y paraît, est guidé par des initiatives individuelles, parfois soutenues, souvent dépréciées. [...] Mais tous ont en commun un attachement à leur identité religieuse couplé à un humanisme sincère. [...] Des pratiques isolées, on assiste à un déplacement des enjeux jusqu'à la constitution, rapide, de réseaux d'acteurs de l'interreligieux. Ceux-ci prônent d'abord un rapprochement entre juifs et chrétiens à la suite du drame de la Shoah, puis entre chrétiens et musulmans dans un contexte d'immigration et de décolonisation²⁵⁹. »

C'est donc dans ce contexte de rapprochement – lent et relatif – entre adeptes issus de différentes confession qu'Eva de Vitray embrasse l'islam. La complexité du thème de la conversion religieuse réside dans le fait qu'elle mette en tension un processus de subjectivation de l'individu et de réajustement normatif vis-à-vis d'un corpus religieux et d'un groupe social donné. En effet, parallèlement à la dimension religieuse, la conversion induit l'entrée dans une nouvelle communauté religieuse. C'est ainsi que, dans le cas du processus subjectif et intime de conversion

²⁵⁷ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 185-186.

²⁵⁸ C'est le cas de l'ouverture du Secrétariat pour les non chrétiens ouvert en 1964 qui accorde une place à la relation avec l'islam. Un paragraphe est dédié aux musulmans dans la déclaration *Nostra aetate* dans lequel l'islam est reconnu comme religion monothéiste et la réconciliation et le dialogue sont les mots d'ordre concernant les liens avec les musulmans. Ces éléments consacrent une nette rupture avec le passé puisque l'Église s'affirme à présent comme un interlocuteur des musulmans et ne les considère plus simplement comme des peuples à évangéliser.

²⁵⁹ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 200.

religieuse d'Eva de Vitray, la dimension sociale de la communauté musulmane sunnite de France vient entrer en jeu. Cette dernière, bien loin d'être un bloc monolithique constitue une mosaïque composée d'une multitude de groupes, de variables et de tendances. Cet ancrage socio-religieux, en fonction du degré d'investissement de l'acteur, implique de nouvelles modalités du croire mais aussi de nouveaux modes d'appartenance au groupe. Il nous paraît donc important de souligner que la conversion religieuse induit une tension entre la piété individuelle et les modes d'appartenance religieuse. Ce qui intéresse le chercheur dans ce phénomène religieux est donc la manière dont l'individu ou le groupe s'engagent dans des pratiques religieuses, sociales et culturelles différentes de celles desquelles ils sont issus²⁶⁰ ?

Selon la sociologue Géraldine Mossière, la définition faite de la conversion dans « Les confessions de saint Augustin » semble être emblématique du sens donné au concept dans le paradigme chrétien – que l'on peut aussi transposer à la conversion de l'imam Abū Ḥamid al-Ghazālī (1058-1111). Il induit un phénomène intime et subjectif d'expérience spirituelle et transcendante. De cette expérience, découle une conversion à Dieu. En ce sens, il revient à se « détourner de » pour « se tourner vers ». Dans le cas de l'Islam, la conversion apparaît en premier lieu par l'entrée dans la communauté religieuse identifiable par l'orthopraxie rituelle²⁶¹. Dans le cas de l'Islam, la conversion « implique un changement global de trajectoire. Non seulement la cohérence nouvelle issue d'une lecture religieuse du monde [...], mais elle engage une réorganisation pratique du rapport des intéressés au temps et à l'espace, redéfinit leur relation à l'espace public et règle les comportements ordinaires²⁶². »

Notons que l'acte de la conversion à l'islam constitue une pratique particulièrement simple d'un point de vue formel. Selon la tradition musulmane, le mouvement d'adhésion à l'islam se formule par un double témoignage (*aš-šahāda*), composé d'une attestation de foi reconnaissant l'existence d'un dieu unique et la reconnaissance de Muhammad en tant que prophète de l'Islam. Selon les critères de la religion prescrite, cette formulation est réalisée aux côtés de deux témoins et marque l'adhésion subjective et communautaire du nouvel entrant.

²⁶⁰ GARCÍA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 7-15.

²⁶¹ MOSSIÈRE G., « La conversion religieuse... *art. cit.*, p. 5-6.

²⁶² HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p. 130-131.

En faisant acte de conversion religieuse, Eva de Vitray s'insère dans une sociologie nouvelle : celle des Français convertis à l'islam. Ce groupe est difficilement identifiable car il n'existe pas de recensement fiable des communautés musulmanes en France, ni des convertis. Les Français convertis à l'islam ont aussi la particularité d'être numériquement minoritaires au sein des communautés musulmanes, majoritairement composées des immigrés africains et turcs. De plus, la particularité de ces acteurs est que le curseur de leurs liens se place autour du choix. En effet, à la différence d'un juif, chrétien ou musulman de culture, le converti fait le choix de s'engager dans une religion nouvelle. De ce fait, cet acteur s'inscrit en tant qu'adepte entrant dans une communauté donnée en fonction d'une sensibilité socio-religieuse, d'un espace géographique et d'une temporalité. Dans le cas d'Eva de Vitray, il s'agit des citoyens et ressortissants français de confession musulmane résidants à Paris au milieu du XX^e siècle.

C) Le récit de conversion

Les traces dont disposent l'historien sont principalement constituées de témoignages inscrits dans un exercice particulier : le récit de conversion. Ce discours est souvent relayé dans les milieux journalistiques – émissions radio, télévisées ou presse écrite. Il apparaît notable que la conversion à l'islam intrigue au point d'être sujet à débat dans l'opinion public. Des mémoires autobiographiques permettent également de diffuser ces récits de conversion. L'analyse discursive est un exercice complexe dont témoignent les différentes manifestations scientifiques autour des méthodes et analyses de cette question²⁶³.

Il nous apparaît donc primordial de noter le fait que le récit de conversion est avant tout un témoignage. Il est voué à donner un discours cohérent autour d'une intrigue liée à l'histoire personnelle et à expliquer, influencer, persuader, voire faire l'apologie du bien fondé de la démarche de l'« enquêté ». Bien qu'il apparaisse comme un discours lié à un fil conducteur, répondant à une certaine cohérence et unité, le récit de conversion est une (re)construction. « Cette reconstruction biographique cherche avant tout à répondre aux attentes collectives où, désormais, l'individualisation de la démarche est mise en avant²⁶⁴. » Le schéma est souvent celui d'une crise existentielle menant à une interrogation sur le sens de la vie qui amorce une quête spirituelle dans laquelle le Coran apporte les réponses aux questions posées. Loïc Le Pape, sociologue et spécialiste

²⁶³ GARCÍA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques... op. cit.* ; *Rendre compte des conversions à l'Islam : vers quelles approches en sciences sociales ?*, [Colloque international de Paris, février 2016], Sciences Po Observatoire Sociologique du Changement. ; *Les convertis à l'islam* [Acte de colloque de la Roche-sur-Yon, mars 2018], Institut Catholique d'Enseignement Supérieur de Vendée.

²⁶⁴ PUZENAT A., *Conversions à l'islam. Union et séparations*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 39.

de la question des conversions religieuses, nous éclaire sur cette idée de construction du discours en expliquant que :

« Le converti obéit d'abord à des règles formelles de style et d'exposition. Mais il obéit aussi à une logique institutionnelle, à des façons de faire apprises, incorporées au contact de ses coreligionnaires selon la règle de la "validation communautaire du croire"²⁶⁵. »

C'est pourquoi notre propos vise dans un premier temps à identifier les étapes de la conversion. Ensuite, ce qui nous intéresse est de comprendre les logiques d'identification intellectuelle et religieuse dans le récit de conversion propre à Eva de Vitray. Enfin, notre étude tend à replacer chronologiquement ces étapes dans leur contexte socio-historique afin d'en retracer l'itinéraire.

Le récit de conversion d'Eva de Vitray englobe une structure narrative dont l'ensemble peut se définir comme une sorte d'accès à l'accomplissement authentique de soi. Cet ensemble là concerne principalement les convertis issus des milieux bourgeois. Elle fait écho à une dimension éthique et culturelle de l'identification religieuse qui nécessite un capital culturel et social assez élevé. Dans ces cas de conversion « éthico-culturelle » et « esthétique-culturelles », le rapport aux Écritures prime souvent sur la démarche d'intégration communautaire. Le lien à la « lignée croyante » se fait par l'entremise de la référence à l'Écriture et correspond à une « identification communautaire en "esprit"²⁶⁶ ».

Dans ce mouvement du christianisme à l'islam, c'est en premier lieu l'universalisme qui éveille l'intérêt d'Eva de Vitray. Cette notion lui est particulièrement importante au vu de ses aspirations aux courants mystiques et à l'influence de Massignon, fervent adepte de l'abrahamisme. Sa conception faite de l'islam s'inscrit dans une approche « universaliste » familière à des orientalistes comme Massignon et Corbin. Dans un sens, cette position universaliste la rapproche de l'« École traditionaliste » ou pérennialiste. Pour autant, une position centrale l'en distingue : l'anti-modernisme. En effet, Eva de Vitray, pour qui la pensée d'Iqbal joue un rôle structurant, tend plus vers une relecture modernisante de l'Islam qu'à un anti-modernisme traditionnel. Dans le cas de

²⁶⁵ HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti...*, op. cit., p. 183 cité dans LE PAPE L., « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Maghreb et sciences sociales*, n° 1, Tunis, Institut de recherches sur le Maghreb contemporain, 2005, p.78.

²⁶⁶ HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti...* op. cit., p. 133-134.

l'ésotérisme islamique, ce courant est manifestement influencé par le penseur français de la « Tradition primordiale », René Guénon (1886-1951)²⁶⁷.

Ainsi, selon la configuration de la sociologue Danièle Hervieu-Léger, Eva de Vitray suit le schéma de la « triple figure du converti » déclinée en un changement de religion, une découverte religieuse et une réaffiliation religieuse. De ce fait, le converti structure son parcours par les traits d'une religiosité en mouvement et s'inscrit comme un « "chercheur spirituel" dont le parcours [...] se stabilise en une affiliation communautaire choisie qui vaut identification personnelle et sociale autant que religieuse²⁶⁸. »

La double identité de convertie et d'intellectuelle d'Eva de Vitray lui confère souvent le rang de « pionnière » des Français convertis à l'islam. Ce phénomène semble croître dans les années 1970-1990²⁶⁹. Parmi cette première génération d'intellectuels français convertis à l'islam dans le contexte colonial de la moitié du XX^e siècle nous retrouvons des aspirations assez similaires inscrites dans le sillage de cette « École traditionaliste ». Les figures d'Eva de Vitray, des traducteurs et soufis Jean-Louis Michon (1924-2013) et Maurice Gloton (1927-2017), et du soufi, directeur d'étude à l'EHESS et des éditions du Seuil, Michel Chodkiewicz (1929-2020) sont particulièrement mis en avant par la presse. Ils y apparaissent comme les premiers intellectuels d'un phénomène croissant de conversion à l'islam²⁷⁰. Ces acteurs sont souvent cités lorsqu'il s'agit de remonter aux débuts contemporains des conversions à l'islam en France.

Au début du siècle, l'exemple du traitement médiatique connu par le docteur et député de Pontarlier converti à l'islam, Philippe Grenier (1865-1944), – traité « d'être le plus odieux de la France chrétienne » par le journal *La Croix* – connaît une relative évolution dans les années 1980²⁷¹. Nous pouvons remarquer qu'à cette période, le phénomène de conversion cherche plus à être expliqué par les acteurs eux-mêmes qu'à être dénigré. Dans l'émission « Conversions à l'islam » présentée par le

²⁶⁷ BISSON D., « Soufisme et tradition. L'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen », *Archives de sciences sociales des religions*, EHESS, n° 140 (Oct.-Dec.), 2007.

²⁶⁸ HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti... op. cit.*, p. 120-125.

²⁶⁹ FREGOSI F., « Les nouveaux musulmans : entre surexposition et invisibilité », *Esprit*, 2014/5 (mai) [En ligne]. URL : <https://www-cairn-info.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/revue-esprit-2014-5-page-65.htm?contenu=article#re23no23> ; DELCAMBRE A.-M., *L'Islam*, Paris, La Découverte, 2004, p. 89.

²⁷⁰ « Les convertis à l'islam », *Le Monde*, 13 août 1986, p. 2. ; Tincq H., « Voyage parmi les convertis à l'islam », *Le Monde*, 9 décembre 1999, p. 11.

²⁷¹ ÉTIENNE B., *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1989 cité dans DELCAMBRE A.-M., *L'Islam*, Paris, La Découverte, 2004, p. 89.

journaliste Yves Mourousi (1942-1998), Eva de Vitray, interviewée et filmée à son domicile, explique sa conversion religieuse. Les images sont rediffusés le 17 juin 1983 à l'antenne de TF1, dans lesquels elle déclare :

« [Y. Mourousi] Vous étiez de religion chrétienne, et comment peut-on en venir à l'islam ?
– [Eva de Vitray] Je crois par un désir... D'abord, nous ne choisissons pas l'islam mais on est choisis par lui. Et je crois aussi par un désir d'universalisme. Quand on embrasse l'islam on ne renie rien de son passé religieux puisque l'islam, que nous considérons comme la dernière des révélations, nous demande d'accepter aussi la révélation antérieure et les écritures sacrées antérieures²⁷². »

Aussi, la dimension théologique est mise en avant. En plus de son « désir d'universalisme », elle met en exergue le fait que l'on « ne choisit pas l'islam ». La conception faite de cet acte de conversion nous semble faire implicitement référence à la question de la prédestination. Pour elle la foi est une grâce qui émane du divin et non quelque chose que l'on choisit. À celle-ci s'ajoute la réfutation de l'idée de rupture, dans une acception où « l'islam est une religion qui contient toutes les autres²⁷³ ». Comme l'explique le politologue David Bisson, il ne s'agit pas d'un cas propre à Eva de Vitray puisque :

« La notion est en général réfutée puisque "l'Islam se présente [...] comme l'ultime rappel des vérités éternelles contenues dans la Tradition immuable [...] et sa fonction spécifique est celle d'une reconversion constante des hommes à Dieu"²⁷⁴. »

En plus de la dimension judéo-chrétienne, elle trouve dans l'islam une philosophie religieuse où le fidèle jouit d'une large liberté. De ce fait, les différents points doctrinaux vont donner lieu à tout un argumentaire mélioratif concernant l'islam. Ce même argumentaire ouvre à une critique sévère de l'Église catholique. Comme le développe la sociologue Amélie Puzenat :

« Le catholicisme est alors dépeint de manière univoque. Tous lui reprochent un manque de vitalité religieuse, une hiérarchie rigide et surtout un dogme flou et complexe, incarné dans la notion de Trinité [...] face à la "clarté" de l'Unicité de Dieu (*tawhīd*). [...] Mais si le catholicisme est insatisfaisant, l'islam en revanche se présente comme l'issue idéale de la quête spirituelle²⁷⁵. »

²⁷² « Conversions à l'islam », 17 juin 1983, « HF 12 », TF1, Archives audiovisuelles de l'INAtèque.

²⁷³ ROCHER L., CHERQAOU F., *D'une foi à l'autre...*, op. cit. p. 20.

²⁷⁴ PALLAVICINI A., *L'islam intérieur. La spiritualité universelle dans la religion islamique*, Paris, Bartillat, 1995, p. 12 cité dans BISSON D., « Soufisme et tradition. L'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen », *Archives de sciences sociales des religions*, EHESS, n° 140 (Oct.-Dec.), 2007, p. 42.

²⁷⁵ PUZENAT A., *Conversions à l'islam...*, op. cit., p. 45.

Bien qu'un demi siècle sépare l'étude sociologique du temps de conversion d'Eva de Vitray, la logique argumentaire s'aligne à l'analyse des discours de convertis. En plus de réfuter le dogme de la Trinité, l'autorité ecclésiastique et les effets des décisions conciliaires, elle loue l'absence de clergé en Islam – contestable dans certaines croyances et pratiques de l'Islam – et fournit toute une argumentation apologétique du Coran. Pour elle et d'autres convertis à l'Islam, le terme conversion n'est pas le terme adéquat pour qualifier ce mouvement religieux. Elle emploie une terminologie différente – « entrer en islam » ou « embrasser l'Islam » – qui se justifie par des arguments théologiques.

Parmi eux, nous trouvons celui de la filiation judéo-chrétienne de l'Islam. La reconnaissance des religions antérieures constituées autour de livre révélé et de prophète renforce le sentiment de ne rien renier (Coran 6,92 ; 46,12). Cette notion est développée dans le Coran par une mention de *Ahl al-Kitāb* (« Les Gens du Livre » ou « Détenteurs de l'Écriture ») répétée à une trentaine de reprises. Cette expression désigne « les peuples qui, antérieurement à la révélation du Coran, ont reçu le Livre, intégralement ou en partie, par l'intermédiaire de leurs prophètes respectifs, principalement les juifs et les chrétiens (Coran 3,3-4 ; 4,153-154 et 171)²⁷⁶. »

Ensuite, il y a le fait de découvrir dans l'Islam une familiarité qu'elle décrit comme « des retrouvailles²⁷⁷. » À notre sens, cette familiarité est étroitement liée à sa croyance en la réincarnation. Nous pouvons y trouver un certain écho dans la mention coranique d'esprits humains préexistants au monde terrestre²⁷⁸. Ce fait transhistorique est, pour le philosophe Henry Corbin, le point de départ de la conscience religieuse de l'Islam scellé par le « pacte éternel de fidélité » (*al-mīthāq*) que le « cycle de la prophétie » vient renouveler²⁷⁹. Cette dernière est développée dans la littérature mystique et justifie notamment le champ lexical de la nostalgie du soufi aspirant à un retour à l'origine de son être²⁸⁰.

Son caractère autodidacte est une variable importante de sa conversion religieuse. À ce propos, elle se livre sur la difficulté de ses premiers pas vers l'Islam, durant lesquels elle a « le sentiment de

²⁷⁶ DE SMET D., « GENS DU LIVRE » in AMIR-MOEZZI M. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 367-369.

²⁷⁷ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁸ Coran : 7, 171.

²⁷⁹ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 24.

²⁸⁰ Voir SHAYKH AL-DABBĀGH, *Paroles d'or : Kitāb al-Ibrîz. Traduction de l'arabe de Zakia Zouanat*, Paris, Le Relié, 2001.

faire quelque chose de fou » et d'être « parfois d'autant plus désemparée » à cause du fait que personne ne soit présent pour la « guider »²⁸¹. Cela laisse donc entendre que ses premiers pas en tant que musulmane revêtent un caractère essentiellement personnel. Il semblerait que ce soit la prière dans sa dimension collective qui la fasse passer d'un rapport intime au public. La sociologue Myriam Laakili, à la lueur des enquêtes de terrain, place l'acte de la prière canonique chez les convertis à l'islam comme l'entrée dans la communauté religieuse (*al-umma*)²⁸².

Dans sa subjectivité, le processus de conversion induit un degré d'investissement religieux variable. Il existe donc un hiatus important entre religion prescrite, pratiquée et vécue. À ce propos, elle semble puiser dans l'orthodoxie et l'orthopraxie sunnite relative aux fondements – appelés communément les « cinq piliers » (*arkān al-islām*) – de la tradition musulmane²⁸³. Ce choix est identifiable par les références qu'elle donne quant aux croyances et pratiques suivies par le fidèle. Inscrite dans un crédo traditionnel, l'islam découvert par Eva de Vitray est celui d'un alliage entre la pensée philosophique – en tant que « lectrice d'Iqbal²⁸⁴ » – et la poésie mystique. Ces influences sont principalement issues des régions indo-persanes avec un penseur comme Muhammad Iqbal qui l'initie à la prose du théologien, poète et maître soufi persan du XIII^e siècle : Djalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273).

²⁸¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 54-55.

²⁸² LAAKILI M., « La prière chez les convertis à l'islam en France : une pratique au croisement du privé et du public », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Numéro spécial | 2014 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/cerri/1373>

²⁸³ L'attestation de foi (*aš-šahāda*), la prière canonique (*aṣ-ṣalāt*), l'aumône légale (*aḏ-zakat*), le jeûne du mois de Ramadan (*aṣ-ṣawm*), et le pèlerinage (*al-hājj*).

²⁸⁴ BACHIR DIAGNE S., « Eva de Vitray lectrice de Mohamed Iqbal : l'idéal et la sociologie », conférence organisée par l'association des Amis d'Eva de Vitray, Paris, 8 janvier 2012 [En ligne]. URL : <https://www.dailymotion.com/video/xno3gj>

CHAPITRE 5 – 1955-1968 : ... ET L'ÉTUDE DES PENSÉES ET MYSTIQUES DE L'ISLAM COMME NOUVEAU CHAMP DE RECHERCHE

1. UNE ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE OUVERTE À DE NOUVEAUX AXES DE RECHERCHE

Une des particularités de la vie d'Eva de Vitray, à présent âgée de plus de 45 ans, est que ce temps d'adhésion à l'Islam s'adosse à un engagement scientifique dans l'étude de l'Islam. En effet, dès le 1^{er} novembre 1955, détachée en tant que chargée de recherche, elle fait ses premiers pas à la section des Langues et civilisations orientales du CNRS. À cette période, Eva de Vitray lit l'anglais, l'italien et l'allemand et parle couramment l'anglais²⁸⁵. Son directeur de recherche n'est autre qu'Henry Corbin (1903-1978), élève et successeur de Massignon à la chaire d'études islamiques de l'EPHE (1954). Ce dernier est un philosophe qui s'intéresse à la philosophie allemande, la phénoménologie, la théosophie orientale et la pensée chiite d'expression persane. Acteur phare de l'orientalisme du XX^e siècle en France, il est un iranisant investit sur le terrain de ses recherches, notamment à Istanbul et en Iran, où il fonde la Bibliothèque iranienne et le département d'iranologie à l'Institut français de Téhéran. Convertit au protestantisme, adepte de la franc-maçonnerie et animateur du cercle d'Eranos²⁸⁶, il s'inscrit dans une étude de l'« Orient ésotérique » que Jacques Berque oppose à l'« Orient second » – social, technique et économique²⁸⁷.

Son œuvre est dédiée à une exégèse de l'ésotérisme islamique. Son approche de la philosophie islamique part du principe suivant : la conscience religieuse de l'Islam est fondé sur un fait de la métahistoire (Coran : 7, 171), et, de celle-ci émane une pensée philosophique qui lui est propre. Il développe une pensée dans laquelle, la philosophie islamique ne doit pas être appréhendé selon les mêmes approches que la philosophie européenne puisqu'elle s'inscrit dans un système de références différent. À travers des approches comparatives, il démontre que l'étendue de la philosophie islamique ne se limite pas au sunnisme, ni la mystique musulmane au soufisme. Et pour autant, il relève leur caractère indissociable. Dans cet esprit, il expose dans son ouvrage *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, 1986) que la philosophie islamique ne s'arrête pas à Averroès (1126-1198) et à l'héritage hellénistique. Il explore les mondes de la pensée d'expression persane dans leur contextes islamiques et tisse un lien avec les différentes traditions philosophiques

²⁸⁵ Notes de la consultation du dossier de carrière CNRS d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

²⁸⁶ Créé dans les années 1930 par Olga FRÖBE-KAPTEYN (1881-1962), ce cercle rassemble des intellectuels de différents bords autour de conférences tenues en Suisse qui relient les philosophies, religions et ésotérismes occidentales et orientales dans une perspective universaliste.

²⁸⁷ Voir BERQUE J., *L'Orient second*, Paris, Gallimard, 1970.

et religieuses. L'avicennisme, la philosophie illuminative, la pensée et doctrines chiïtes sont autant de champs d'études qui sont développés par H. Corbin et dont l'apport « dépasse de très loin le domaine de ce qu'on appelle communément l'orientalisme²⁸⁸. »

Corbin encadre les travaux d'Eva de Vitray sur les thèmes judéo-chrétien dans l'œuvre de Rūmī à l'EPHE de Paris. Cette thèse porte l'intitulé suivant : « Christologie et naissance spirituelle chez Djalāl ud-dīn Rūmī ». Dans cette étude, elle dresse un « examen de l'œuvre de Rūmī par rapport à celle d'autres mystiques, chrétiens et musulmans²⁸⁹. » Son parrain de recherche est l'historien, traducteur de la littérature persane et arabisant, Henri Massé (1886-1969)²⁹⁰. Massignon, alors directeur de l'Institut des études iraniennes à la Sorbonne, joue un rôle de soutien important puisqu'il est son rapporteur pour l'obtention d'allocations de recherche – allocation de recherche obtenue de 1955 à 1959. Il joue un rôle important dans la réalisation de sa thèse comme en témoigne cette lettre du 16 janvier 1962 – quelques mois avant son décès en octobre. Celle-ci atteste de sa relecture et des différentes recommandations formulées à l'égard de sa thèse. Parmi ces dernières, il lui recommande notamment de ne pas fermer les yeux « pudiquement » ou par « mansuétude » sur certains points tels que les « crimes des congréganistes [mevlevi] », le fait que le *Samā'*²⁹¹ « débouche fréquemment dans des erreurs sexuelles » ou encore que le fils de Rūmī soit à l'origine du meurtre de Shams al-dīn Tabrīzī²⁹².

Entre la Sorbonne, le Collège de France et l'EPHE, Eva de Vitray suit les cours d'Henri Puech, Oscar Cullmann et André Dupont-Sommer autour de la gnose, le manichéisme, l'histoire des dogmes, l'exégèse néo-testamentaire, l'ancien testament et les manuscrits de Qumrān. Dans la continuité des cours suivis jusque-là, elle s'intéresse aux thèmes développés par Corbin, Cullmann et Annie Joubert autour de la gnose ismaélienne, des *apocryphon* de Jean, des logia de Jésus, de l'exégèse du 4^e évangile et de l'épître aux hébreux.

²⁸⁸ LORY P., « Henry Corbin, explorateur des terres d'émeraude » in *Symbole*, n° 1 (May 2007) [En ligne]. URL : <http://ekldata.com/tK08pvyzRdz98VByeOIKQMEMarg/Henry-Corbin-explorateur-des-terres-d-emeraude.pdf>

²⁸⁹ Notes de la consultation du dossier de carrière C.N.R.S d'Eva Meyerovitch aux Archives Nationales (cote 20070296/308, site Pierrefitte-sur-Seine), Archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray.

²⁹⁰ RICHARD F., « MASSÉ Henri (Lunéville, 1886-Sceaux, 1969) » in POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes* ..., *op. cit.*, p. 657-658.

²⁹¹ Danse giratoire extatique accompagnée de musique et chant. Le terme « *Sema* » employé en Turquie est un dérivé de l'arabe *Samā'* qui renvoie à l'audition spirituelle.

²⁹² Lettre de Louis Massignon à Eva Meyerovitch, 16 janvier 1962, cote NAF 28658, fonds Massignon, département des Manuscrits, Bibliothèque nationale de France.

En 1959, son dossier de carrière mentionne qu'Henri Massé, son parrain de recherche, recense trois thèses en cours d'Eva de Vitray. La première citée précédemment à l'EPHE, et deux autres en Lettres à la Sorbonne. Parmi lesquelles, une thèse d'État sur la vie et l'œuvre de Rūmī et une thèse complémentaire sur la traduction du traité en prose *Fīhi-mā-fīhi*. Ce dernier est un des principaux traités de *Mevlāna* ayant vocation à éveiller l'âme du disciple dormant. Ce récit prend la forme d'enseignements, méditations, fables et paraboles qui prennent sources dans les adages prophétiques et le corpus coranique.

Dans le cadre de ses activités au CNRS, elle traduit de l'anglais l'ouvrage *Conférences sur l'Islam* (Paris, CNRS, 1956) d'Ali Asghar Fyzee Asaf (1899-1981), écrivain et juriste, ambassadeur de l'Inde en Égypte. Massignon préface à nouveau cette traduction de l'ouvrage écrit par cet ami rencontré au Caire. Dans ce dernier, il reprend les grands thèmes de la culture islamique, les doctrines juridiques shi'ites, les rapports entre droit, théologie et religion en Islam. Entre les années 1955 et 1960, Eva de Vitray entreprend : la co-traduction de 20 des 145 lettres de circonstances tirées du recueil *Mektubat* de Rūmī aux côtés de M. Tarikalya, professeur à Ankara ; participe à des événements scientifiques et rédige des articles scientifiques sur « L'Inde musulmane » (Table ronde, juin 1956), « L'interprétation des rêves dans le folklore iranien » et « Les manuscrits gnostiques de Haute-Égypte » (*Diogène*, n° 25, janvier-mars 1959).

En parallèle de son activité universitaire, Eva de Vitray poursuit ses activités dans le domaine de la traduction anglais-français auquel elle s'est initiée en 1935 et 1955. Ainsi poursuit-elle la traduction de l'œuvre de M. Iqbal avec *Message de l'Orient* (Paris, Les Belles Lettres, 1956), en collaboration avec Mohammad Achena. Quelques années plus tard, c'est *Le livre de l'éternité* (1962) de M. Iqbal qu'elle co-traduit avec le kurdologue iranien Mohammed Mokri (1921-2007). Dans le courant des années 1960, Eva de Vitray réalise un ouvrage de commande sur la biographie d'Henri VIII (1964). Elle traduit également de l'anglais *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques* (Paris, Desclée de Brouwer, 1965) du professeur d'histoire des religions à l'université d'Oxford, Robert Charles Zaehner (1913-1974) et traduit l'ouvrage de l'écrivain britannique Richard Rees (1900-1970) sous le titre, *Simone Weil : esquisse d'un portrait* (Buchen-Chastel, 1968), l'année de la publication de sa thèse d'État – *Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalāl-ud-dīn-Rūmī*.

En 1960, elle renonce à ses travaux de thèse à l'EPHE dirigés par Henry Corbin sur la christologie dans l'œuvre de Rūmī. Ce dernier, arrivé en fin de carrière se voit remplacé par le professeur d'histoire de la civilisation musulmane et islamologue, Robert Brunschvig (1901-1990), et le

philosophe et historien de la philosophie, Maurice de Gandillac (1906-2006). C'est à cette période qu'Eva de Vitray dépose le titre de sa thèse de Doctorat d'État à l'Université de Paris en juin-juillet 1963 : « Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalâl ud-Dîn Rûmî (le soufisme iranien au XIII^e siècle) ». De même, c'est en septembre 1963 que sa thèse complémentaire de Doctorat d'État est déposée sous le titre : « Traduction, avec notes de « *Fîhi-mā-fîhi* » de Djalâl ud-Dîn Rûmî ». La recension de son dépôt de thèse mentionne que le linguiste et iranologue, Gilbert Lazard (1920-2018), est son directeur de recherche²⁹³.

En 1961, Eva de Vitray traverse une nouvelle période de bouleversement familial puisque son mari, âgé de 52 ans, est atteint d'un infarctus. Au moment des faits, elle se trouve à ses côtés dans le domicile du foyer, rue Claude Bernard. Elle déclare s'être réfugiée dans la foulée au domicile de Massignon, ce qui semble nous confirmer le caractère intime de leur relation. Elle-même âgée de 52 ans, Eva de Vitray se retrouve veuve à la charge de deux enfants, dont un étudiant et l'autre lycéen. Cette période freine son activité scientifique pendant presque deux années. Celle-ci reprend en 1963 lorsqu'elle intervient dans le cadre d'un colloque sur « L'affrontement des cultures » au Maroc. De cette année jusqu'en 1964, elle connaît une période de longue maladie. Chose qui ralentit l'avancée de sa thèse principale et complémentaire.

Durant l'année 1966-1967, Eva de Vitray obtient une double licence d'arabe et de lettres. Ses nombreuses activités lui valent le mécontentement de Robert Brunschvig qui considère qu'elle « s'est égarée dans des tâches mineures et incontrôlées » au point de ne plus soutenir son détachement au grade de Maître de recherche, ni rester son directeur de thèse. C'est par l'intermédiaire de M. De Gandillac, affirmant avoir reçu sa thèse au courant de l'été, que la situation s'apaise. Dans cette même année, elle intervient à l'étranger, en Turquie et au Liban, afin de donner conférence. Elle achève sa thèse principale courant 1967 pour la soutenir en 1968. Sa soutenance de sa thèse d'État obtient la mention du jury « très honorable ». Le rapport de thèse rédigé par Gilbert Lazard mentionne : « Lors de la soutenance si le jury a regretté un certain manque de rigueur dans l'exposition il a loué la candidate d'avoir beaucoup lu et médité et d'avoir écrit son livre avec amour et foi. » Cette mention nous semble assez particulière. Elle a le mérite de mettre d'autant plus en avant le lien étroit tissé avec Rûmî. Cette thèse est publiée en 1968 et fait l'objet d'un ouvrage intitulé *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des*

²⁹³ « Chronique du Monde Arabisant. Dépôt de sujet de thèse de doctorat à la Faculté de Lettres et Sciences humaines de l'Université de Paris », *Brill*, 1 Jan. 1964, vol. 11, p. 210 [En ligne]. URL : https://brill-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/view/journals/arab/11/2/article-p205_14.xml

derviches tourneurs (Paris, Desclée de Brouwer, 1972) – nous le présenterons à la suite de notre développement.

Finalement, nous constatons à quel point Eva de Vitray s'imprègne des œuvres d'Iqbal et de Rūmī par leur traduction. Ses ouvrages, à l'origine de sa conversion religieuse, nous montrent le double rôle joué par ces influences en tant que système propulsant sa trajectoire religieuse et intellectuelle. Bien qu'ancrée dans le contexte indien des années 1930, l'œuvre d'Iqbal lui donne à la fois accès à une pensée islamique, critique et réformatrice, une littérature spirituelle et une vision imprégnée des savoirs académiques européens. Cet attrait pour la littérature, nous amène à l'œuvre *Djalāl ad-Dīn Rūmī* (1207-1273), l'auteur incontournable dans l'histoire de sa vie. Il s'agit de celui qui a jalonné son parcours d'études orientales – à l'instar de Massignon et al-Hallāj – et auquel elle a principalement consacré son œuvre.

C'est donc dans le sillage de cette pensée religieuse qu'Eva de Vitray consolide sa propre conception de l'islam. À cette famille de pensée indo-persane, s'ajoute le corps de chercheurs et de professeurs orientalistes qui la forment à son champ de recherche – Massignon, Corbin, Massé, Cullmann, Gandillac, Lazard, Jean de Menasce (1902-1973), etc. Ces derniers sont particulièrement attachés à la notion d'œcuménisme ou d'universalisme des traditions philosophiques et religieuses, ce qui marque une certaine empreinte intellectuelle chez elle.

2. VIE, ŒUVRE & LIEN À RŪMĪ

A) *La découverte de Djalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273)*

« Lorsque j'ai lu le livre d'Iqbal dont nous avons longuement parlé, j'ai été intriguée en constatant qu'il citait sans arrêt celui qu'il appelait son Maître, Djalāl-od-Dīn Rūmī. Je n'avais jamais entendu prononcer ce nom et je me répétais sans cesse : "Mais qui est ce monsieur ?" Je me suis précipitée à la Bibliothèque nationale, aux Langues orientales et dans les bibliothèques spécialisées. J'ai appris qu'il s'agissait d'un mystique du XIII^e siècle, mais il m'a été difficile d'en savoir beaucoup plus car il n'y avait pas la moindre traduction française de ses œuvres. J'ai découvert quelques textes en anglais traduits par Nicholson et quelques poèmes traduits en langue allemande. Rien d'autre mais ce que j'ai lu m'a paru tellement sublime que j'ai décidé de faire un diplôme de persan classique pour pouvoir faire connaître ces trésors à l'Occident. Après ces trois années d'études, j'ai pu me mettre au travail²⁹⁴. »

Au milieu des années 1950, elle substitue ses recherches sur la pensée symbolique de Platon à la dimension mystique de l'œuvre de Rūmī. Il convient donc de présenter cet homme connu à travers

²⁹⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 67.

les âges et les cultures sous le nom de *Mawlāna* – titre honorifique turcophone, dérivé de l’arabe *Mawlānā*, qui signifie « notre maître » – ou Rūmī – du fait qu’il soit un habitant de l’Anatolie, appelée en persan *Rūm* à cause de sa proximité avec l’Empire romain d’Orient.

Bahā’ al-dīn Sulṭān al-‘Ulamā’ Walad b. Ḥusayn b. Aḥmad Kḥaṭībī (1207-1273) est né à Balkh, cité ancienne de la province du Khorassan – dont Ferdowsī (940-1020), Ibn Sīnā (980-1037) et al-Ghazālī (1058-1111) sont eux-mêmes issus. Il est le fils d’un théologien et prédicateur de renom, Muhammad b. Husayn al-Khatībī (1148-1231), plus connu sous le nom de Bahā’ al-dīn Walad et surnommé « Sulṭān al-‘Ulamā’ ». Sa mère Mu’mina Khātun aurait été issue de la famille royale du Khwārizmshāh, ‘Alā’ al-dīn Muḥammad (1169-1220). Peu de temps avant l’invasion mongole (1220), le jeune Djalāl al-dīn et sa famille quittent Balkh. Ils voyagent en direction de La Mecque pour y réaliser le pèlerinage et traversent de nombreuses contrées dont Nishapur et Bagdad. À l’issue de ce pèlerinage, la famille séjourne à Sivas, Akshehir et Larende jusqu’en 1229 – où repose le corps de sa mère et où Djalāl al-dīn se marie à Djawhar Khātun, fille de Sharaf al-dīn Lālā.

C’est à la demande du sultan seldjoukide ‘Alā’ al-dīn Kayḩubad (1188-1237) que la famille s’établit à Konya. Bahā’ al-dīn Walad retrouve son poste de prédicateur dans une chaire de théologie avant de mourir en 1231. En plus d’être théologien renommé, il est aussi connu pour être un maître soufi initié à l’enseignement de Najm al-Dīn Kubrā (1145-1221). Ses sermons et pensées sont retranscrites dans son livre *Ma‘ārif* sur les connaissances ésotériques²⁹⁵. À sa mort, Djalāl al-dīn, âgé de 24 ans, reprend la chaire de son père. L’ancien disciple (*murīd*) de son père venu lui rendre visite, Sayyid Burhān al-dīn Muḩaqqiq al-Tirmidhī, devient le maître de Djalāl al-dīn jusqu’à sa mort en 1239 ou 1240. Il se forme ainsi à l’intériorisation de l’expérience spirituelle à ses côtés. Il demeure seul, sans maître, durant quelques années jusqu’à la rencontre d’un homme qui aura un impact central dans sa trajectoire spirituelle. Cet homme n’est autre que Shams al-dīn Muḩammad Tabrīzī (v. 1185-1247), un derviche errant dont il fait la rencontre à Konya en 1244. Djalāl al-dīn Rūmī semble éprouver un amour incommensurable pour ce derviche dont les paroles sont recueillies dans les *Maqālāt* qui lui sont attribuées. Sa rencontre avec Shams al-dīn Tabrīzī est si forte qu’il ne s’en détache pas et l’accueille même chez lui. Ce dernier lui ouvre l’accès à une voie de l’amour soufi qui crée en *Mawlānā* une conversion de l’être. C’est de cet amour que naît la poésie de Rūmī tant appréciée à travers les mondes.

²⁹⁵ SULTĀN AL-‘UDAMĀ’ BAHĀ’ AI-DĪN MUḩ. B. ḤUSAYN-I KḐAṬĪBĪ-I BALḐĪ MASHḐUR BA-BAHĀ’-I WALAD, *Ma‘ārif, Madjmi‘a-i mawā‘iz wa-sukḩānān-i*, Téhéran, éd. Badī‘ al-Zamān Furūzānfarr, 1333.

La relation des deux semble si forte qu'elle pousse Rūmī à négliger le monde et ses disciples, à tel point que ces derniers en arrivent à menacer Shams al-dīn Tabrīzī. Après avoir fuit à Damas, ce dernier est ramené par le fils de Rūmī, Sulṭān Walad, sous les ordres de son père. Quelques temps après son retour, en 1247, il est assassiné avec la complicité ou l'instigation du second fils de Rūmī, 'Alā' al-dīn – selon la version de l'historien Abdūlbâki Gölpınarlı (1900-1982). À la mort de Shams al-dīn Tabrīzī, Mawlānā s'adonne principalement à la poésie, la musique et la danse (*samā'*). Une des particularités de leur relation est qu'après la disparition de Shams de Tabriz, il semble que ce dernier devienne son *shaykh al-ghayb* (*maître invisible*) dont la présence spirituelle demeurerait en Rūmī²⁹⁶. En 1249, l'enseignement de Shams al-dīn trouve un héritage puisque Rūmī nomme pour représentant (*khalīfa* ou *pīr* en persan) un de ses *murīds* et orfèvre illettré de Konya, Ṣalāḥ al-dīn Zarkūb (...-1258). À la suite de celui-ci, Āḫī Ḥusām al-dīn Ḥasan (...-1284), le remplace et vit dix années aux côtés de Mawlānā qui le nomme en qualité de *shaykh* vers 1264. C'est lui qui inspire à Mawlānā l'idée d'écrire un recueil semblable aux *mathnawīs* religieux de Sanā'ī et 'Aṭṭār, et qui devient le futur *Mathnawī-i ma'nawī*. À la mort de Mawlānā en 1273, ce dernier offre la charge de *khalīfa* à Sulṭān Walad mais ce dernier la refuse. C'est seulement à la mort de Ḥusām al-dīn en 1284 et à la suite des instances populaires que le fils de Mawlānā accepte le titre de *shaykh*. Il en occupe les fonctions jusqu'à sa mort en 1312²⁹⁷.

B) La *ṭarīqa* Mawlawīyya : héritage de l'enseignement de Rūmī

Le terme *ṭarīqa* est issu de l'arabe et signifie un chemin, une route, une voie. Il induit cependant deux acceptions bien particulières dans le lexique de la mystique musulmane. Un glissement terminologique s'opère entre les périodes du IX^e-X^e siècle et le XI^e siècle. Louis Massignon les décrit de la sorte :

« Dans sa première acception, le mot *ṭarīqa* désigne une méthode de psychologie morale pour guider chaque vocation individuelle en traçant un *itinerarium mentis ad Deum*, menant à travers diverses étapes de la pratique littérale de la loi révélée (*sharī'a*) jusqu'à la Réalité divine (*ḥaqīqa*). [...] Dans sa seconde acception, le terme de *ṭarīqa* désigne, l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés pour la vie commune dans les diverses congrégations musulmanes qui commencent dès lors à se fonder. Par

²⁹⁶ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique...*, op. cit., p. 417.

²⁹⁷ RITTER H., BAUSANI A., « Djalāl Al-Dīn Rūmī », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 2010 [En ligne]. URL : https://referenceworks-brillonline-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/*-COM_0177

extension, il est devenu synonyme de confrérie, il désigne une communauté fondée sur des prescriptions spéciales, sous l'autorité d'un même maître²⁹⁸. »

Cette terminologie est propre à un domaine de la mystique musulmane sunnite appelé le soufisme. Le domaine de la spiritualité mystique de l'Islam est vaste. Le soufisme en constitue une des branches dans le monde sunnite. Il convient de préciser que le terme de « mystique musulmane » est pertinent dans le sens où il est compris « comme la connaissance des “mystères”, comme une communion avec le divin par le biais de l'intuition et de la contemplation²⁹⁹. » Il s'agit d'un phénomène spirituel qui consiste à « la fructification du message spirituel du Prophète, l'effort pour en revivre personnellement les modalités par une introspection du contenu de la Révélation coranique³⁰⁰. » L'exemple phare de cette expérience spirituelle pour le soufi (*ṣūfī*)³⁰¹ est le *mi'rāj* (« l'assomption extatique ») durant laquelle le prophète Muḥammad est initié aux secrets divins. Dans la tradition musulmane, c'est de cette expérience que serait rapportée la prière canonique (*aṣ-ṣalāt*) aux adeptes de l'Islam au VII^e siècle. Développé dans un contexte islamique, le soufisme repose sur une croyance mise en tension par deux notions coraniques :

« la substance de la pensée mystique réside dans sa croyance dans la double nature de la parole divine, c'est-à-dire du caractère apparent (*ẓāher*) et du caractère caché (*bāten*) du texte sacré. [...] Cette dialectique entre l'ésotérisme et l'exotérisme s'incarne dans la dichotomie de *ṣariat* (la loi) et *tariqat* (la démarche, la voie), autrement dit loi apparente qui régit tout aspect de la vie du croyant *versus* la voie intérieure par laquelle le soufi chemine vers Dieu³⁰². »

Et cela nous rapproche des propos d'Henry Corbin pour qui la « triade formée par la *sharīʿa* (donnée littérale de la Révélation), la *ṭarīqa* (voie mystique), la *ḥaqīqa* (la vérité spirituelle comme réalisation personnelle) » est essentielle à la vie du soufisme et sa doctrine. De même, ce dernier explique que le temps a laissé déployer avec détail la « technique d'une ascèse spirituelle dont les degrés, les progrès et les atteintes sollicitent toute une métaphysique désignée sous le nom de

²⁹⁸ MASSIGNON L., « Ṭarīqa », *Encyclopédie de l'Islam* cité dans VITRAY-MEYEROVITCH E., *Mystique et poésie en Islam. Djalāl-ud-dīn Rūmī et l'Ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 25.

²⁹⁹ GEOFFROY É., *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Paris, Fayard, 2003, p. 12.

³⁰⁰ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique...*, op. cit., p. 264.

³⁰¹ Adeptes du *taṣawwuf*, voie mystique de l'islam, tiré de son substantif *ṣūf*, la laine, en référence à la robe de laine portée en signe de pauvreté spirituelle (*faqr*). Une autre origine étymologique complémentaire se trouve dans le terme *as-safā'* qui signifie la pureté. Voir CHABBI, J., « SOUFISME ou ṢŪFISME », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/soufisme-sufisme/>

³⁰² SEDAGHAT A., *Le soufisme de Roumi perçu et reçu dans les mondes anglophone et francophone : étude des traductions anglaises et française*, thèse de doctorat, Littératures, Université Sorbonne Paris Cité, 2015, p. 245 [En ligne]. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01579400/document>

‘*irfān*³⁰³. » Bien que développé dans un contexte musulman, le monde du soufisme est marqué d’une grande diversité et ses influences sont multiples à l’instar du néoplatonisme, du christianisme, du mazdéisme et du védisme.

Du XIX^e au XXI^e siècle, l’historiographie fait état d’un long débat essentialiste sur les origines du soufisme. Il convient de faire brièvement allusion aux quatre théories occidentales résumées par l’iranologue britannique Edward Grandville Browne (1862-1926) dans la thèse d’Amir Sedaghat sur la réception de l’œuvre de Rūmī (p. 246-247). Selon ses recherches, la première théorie réside dans la « thèse officielle » définie par les soufis eux-mêmes et une partie des mondes musulmans. Elle affirme que le soufisme est la doctrine ésotérique du prophète Muḥammad. Ses origines mystiques s’expliquent en puisant à l’intérieur du Coran et des traditions prophétiques. La seconde thèse est attribuée à Edward Palmer (1840-1882) pour qui l’origine du soufisme est arienne : « *in [a future work] I hope to prove that Sufism is really the development of the Primaeval Religion of the Aryan race*³⁰⁴ ». Reynold Alleyne Nicholson quant à lui avance l’idée de l’influence néoplatonicienne. Sans non plus dire qu’elle en est la source, il en identifie une cause commune. La quatrième théorie revient à Edward Browne qui pose l’origine indépendante du soufisme comme une forme de pensée universelle relative à la quête de l’homme pour la vérité.

À ces quatre théories s’ajoutent aussi l’examen complet des théories sur le mysticisme de l’islamologue allemande Annemarie Schimmel dans sa monographie *Mystical Dimensions of Islam* (2011). Dans cette étude, elle propose une définition syncrétique du mysticisme de l’islam (p. 3-22) et explique la présence d’éléments chrétiens et particulièrement indiens (hindouisme et bouddhisme) dans le soufisme³⁰⁵. Cette question des origines du soufisme nous informe sur la position d’Eva de Vitray qui s’aligne à la « thèse officielle » défendue par les soufis et à une reconnaissance de la proximité avec le néoplatonisme théorisée par Nicholson.

De manière plus générale, le soufisme est « une voie initiatique, dans laquelle la relation de maître à disciple permet la transmission régulière de l’influx spirituel (*baraka*). »³⁰⁶ Dans ce courant, il est considéré que cet influx spirituel se transmet de maître à disciple, à travers une chaîne de

³⁰³ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique...*, op. cit., p. 264.

³⁰⁴ PALMER E., *Oriental mysticism ; a traite on sufistic and unitarian theosophy of the Persians*, London, F. Cass, 1969, p. 2 cité dans Sedaghat A., *Le soufisme de Roumi...*, op. cit., p. 245.

³⁰⁵ SCHIMMEL, A., *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 2011, p. 10-12.

³⁰⁶ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique...*, op. cit., p. 13.

transmission (*silisila*) se voulant remonter au prophète Muḥammad lui-même. Sa structuration tire son héritage des XI^e et XII^e siècles, durant lesquels la méthode initiatique individuelle se substitue à une communauté spirituelle matérialisée dans une *ṭarīqa*. Jusqu'au XV^e siècle, voire même au XIX^e siècle, elle correspond plus à une « nébuleuse au rayonnement diffus qu'à un ordre religieux institutionnalisé³⁰⁷. » De plus, le maître qui se réclame de cet héritage est souvent le saint éponyme de la confrérie religieuse. De ce fait, l'enseignement initiatique qu'il dispense est grandement imprégné de sa personnalité et son charisme.

Aussi semble-t-il important de noter que les confréries soufies ne résument pas la totalité du soufisme, même si « elles ont largement façonné le paysage initiatique du monde musulman, et ce jusqu'à nos jours³⁰⁸. » De plus, il convient de différencier le *ṣūfī* du *mutaṣawwif*. Pour mieux comprendre ces deux figures il nous faut mentionner l'idéal du soufisme : la réalisation spirituelle. Ainsi, le *ṣūfī* est l'initié idéal ayant atteint la réalisation spirituelle et par laquelle il devient : l'« homme parfait » ou l'« homme universel » (*al-insān al-kāmil*). Le *mutaṣawwif*, quant à lui, est celui qui traverse le chemin initiatique et aspire à l'état de *ṣūfī* au moyen des disciplines spirituelles prescrites³⁰⁹.

Les grandes familles initiatiques formées au XI^e et XII^e siècles se sont constituées autour de saints éponymes qui ont amené à une multitude de branches s'en réclamant – à l'exemple de la *Qādirīyya* fondée par 'Abd al-Qādir Jīlānī (v. 1077-1166) à Bagdad. Cet enseignement de la tradition soufie est au fondement de la structuration de l'ordre des derviches tourneurs, la *ṭarīqa* Mawlawīyya – nom tiré de son fondateur éponyme Mawlānā – instiguée par Sulṭān Walad. La vie de la confrérie Mawlawīyya prend un tournant important avec Sulṭān Walad. Ce dernier institue l'organisation de l'ordre avec une activité systématique et une propagande importante. En plus d'être le fondateur de cet ordre, il codifie le *samā'* – la célèbre danse giratoire de l'office liturgique, symbole du cycle cosmologique, conférant à ses adeptes le nom de « derviches tourneurs » – et installe un centre à Konya autour du mausolée de *Mevlānā*. La Mevleviye – appellation turque de la Mawlawīyya – évolue dans une région dont le territoire est marqué par l'ancrage des confréries soufies – au XVII^e

³⁰⁷ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique...*, *op. cit.*, p. 158.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 159.

³⁰⁹ GEOFFROY E., *Le soufisme...* *op. cit.*, p. 15-16.

siècle l'Anatolie compte « les confréries halvetîe, bektaşîe, bayramîe, celvetîe, naksbendîe et mevlevîe³¹⁰. »

Quant au disciple mevlevi ou mawlawî, il est habillé d'un bonnet de feutre (*sikke*), une chemise longue sans manches (*tennâre*), une veste avec manches (*destegul*), une ceinture et un manteau (*khirke*). Il doit suivre les prescriptions de son maître et s'adonner à une retraite de 1001 jours durant lesquels il s'astreint à des tâches laborieuses au sein du centre de derviches. C'est à la suite de son évolution et en fonction de sa réception de l'enseignement prescrit, qu'il s'initie aux pratiques ascétiques telles que la prière, l'invocation (*dhikr*) – pratique centrale du soufisme en général –, le jeûne, le détachement ou la pauvreté (*faqr*), l'office liturgique (*samâ'*) composée de danse, chant et musique³¹¹.

C) Rûmî perçu comme l'homme d'un islam universel et maître soufi visionnaire

« Je lui ai consacré ma vie parce que j'ai pensé que son message était d'une telle urgence, d'un tel universalisme. Un message d'amour qui reprend les valeurs les plus essentielles du christianisme et de l'Islam, sans rien renier, et en leur donnant une dimension tout à fait fraternelle et œcuménique. Vous ne trouverez pas en lui le moindre dogmatisme, et cela m'a semblé d'une importance énorme³¹². »

C'est en premier lieu cet œcuménisme qui vient faire écho à Eva de Vitray lorsqu'elle découvre Rûmî. Cette notion d'universalisme lui est déjà familière étant proche des adeptes de la sagesse pérenne et des mouvances chrétiennes œcuméniques – Louis Massignon, Henry Corbin, Oscar Cullmann, Jean de Menasce, etc. La particularité de sa lecture de Rûmî repose aussi sur sa vision islamisante. Pour elle, la poésie mystique de Rûmî constituerait la parfaite quintessence de l'islam. Plusieurs intellectuels universitaires se retrouvent dans cette acception de la figure du mystique persan. Il s'agit principalement de Seyyed Hossein Nasr, William Chittick, Leonard Lewishon et Leili Anvar qui « défendent l'idée selon laquelle les origines métaphysiques du mysticisme ne se trouvent qu'au sein des enseignements de l'islam³¹³ » et « met en cause la pertinence de toute tentative de rapprochement de la pensée mystique avec d'autres sources d'influence préislamique à

³¹⁰ AMBROSIO A., *Vie d'un derviche tourneur : Doctrine et rituels du soufisme au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 53 [En ligne]. URL : <http://books.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/editions-cnrs/24126>

³¹¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques dans l'oeuvre de Djalâl-ud-dîn Rûmî*, Thèse principale de doctorat, Université de Paris, Faculté de Lettres, 1968, p. 27-30.

³¹² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 72-73.

³¹³ SEDAGHAT A. « Rumi traduit, Rumi réécrit : enjeux politiques d'une réception. », *TTR*, volume 33, numéro 1, 1^{er} semestre 2020, p. 99-129 [En ligne]. URL : <https://doi.org/10.7202/1071150ar>

l'est (pensée indo-iranienne) ou à l'ouest (néoplatonisme)³¹⁴ ». À cet égard le linguiste Amir Sedaghat analyse les différents enjeux autour de la traduction de Rūmī dans les mondes anglophones et francophones. Selon ses recherches, différentes interférences idéologiques et contemporaines apparaissent dans les traductions de Rūmī. Parmi elles, des soupçons d'antisémitisme dans un récit allégorique du *Mathnawī*, l'intervention de certaines institutions politiques pour assimiler le penseur persan au « giron turc », l'octroi d'une spiritualité *New age* faisant abstraction de l'islamité ou encore cette attitude islamisante visant à associer l'universalité du message du poète à l'islam. Dans le sillage de l'attitude islamisante d'Eva de Vitray, il explique que :

« L'éclectisme et l'universalité du message de Rumi défient à notre avis toute tentative de classification hâtive. [...] La référenciation, dans l'oeuvre de Rumi ou d'autres mystiques (supposément) musulmans, aux versets et récits coraniques ou aux traditions prophétiques ne signifie pas l'adhésion pure et simple de ces penseurs au dogme religieux de leur époque ; elle reflète simplement le contexte historico-culturel dans lequel ils vivaient, enseignaient et écrivaient. Cette présence thématique est plus vraisemblablement le recyclage de l'ensemble des traditions orales et écrites communes aux trois religions du Livre³¹⁵. »

Et ce dernier ajoute : « Voir en Rumi un représentant pur et simple de la pensée islamique, c'est soit ignorer la réalité textuelle de son oeuvre, soit caricaturer les principes théologiques et juridiques de l'islam. » Ces propos nous mettent face à l'enjeu de l'interférence des questions contemporaines propres au contexte du traducteur qui se transposent dans le processus de traduction. Cela nous interroge aussi sur une vaste question : la nature de la théosophie de Rūmī est-elle à proprement dit islamique ou alors écrite dans un référentiel islamique propre à son contexte ? Ce qui pose également la question de la place du soufisme dans l'islam. Puisque si pour certains il est au cœur, pour d'autres il est à la marge voire même en dehors. Malgré le fait que ces interrogations s'imposent à nous, notre propos n'entend pas résoudre ces vastes problématiques. Ce qui fait l'objet de notre intérêt est de savoir que, pour Eva de Vitray, à la fois le soufisme est au centre de l'islam et Rūmī est un poète et mystique aligné à la tradition musulmane, mieux même, il en est au sommet.

Cet œcuménisme situé au cœur de la tradition musulmane semble être le fer de lance de la fascination éprouvée par Eva de Vitray à l'égard de Rūmī. À celui-ci s'ajoute le fait qu'elle lui octroie un caractère relativement moderne, faisant de lui un homme visionnaire :

³¹⁴ SEDAGHAT A., *Le soufisme de Rumi...*, *op. cit.*, p. 245.

³¹⁵ SEDAGHAT A., « Rumi traduit, Rumi réécrit... », *art. cit.*

« Plus j’avançais et plus j’étais stupéfiée par ce que je découvrais. [...] Il fut aussi un grand penseur. Rendez-vous compte : en plein XIII^e siècle, il enseignait que si on coupe un atome, on y trouverait un noyau avec des planètes tournant autour. Il a d’ailleurs eu la prescience de l’énergie extraordinaire contenue dans ces atomes, annonçant qu’il fallait faire très attention de ne pas provoquer un choc qui pourrait réduire le monde en cendres. Il a aussi longtemps parlé de l’évolution³¹⁶. »

Cette perception se fait notamment par les propos du maître persan à l’égard des sciences. Elle aime à répéter cette découverte des onze planètes de notre système solaire en pleine époque médiévale. Pour elle, Rūmī est « incroyablement moderne ». Après avoir baigné dans l’univers des sciences modernes aux côtés de Frédéric Joliot et Irène Curie, Eva de Vitray exerce des parallèles entre les scientifiques modernes et Rūmī.

En plus de ces deux éléments – œcuménisme et modernisme – essentiels à la compréhension de sa fascination pour Rūmī, s’ajoute une relation d’un autre plan. Cette dernière semble être, malgré les siècles et les cultures qui les séparent celle d’un maître à disciple. Lorsqu’elle est interrogée sur la question de la nature de leur lien, Eva de Vitray répond :

« C’est une petit peu une relation de disciple à maître. Il est d’une telle stature, d’une telle dimension ; son message est d’une telle grandeur !

– *Mais un maître, on lui parle, on lui demande des conseils, des directives. Peut-on vraiment avoir une relation vitale avec un maître qui vivait il y a si longtemps ?*

– Cela dépend non pas du maître mais du disciple. De la nature même du disciple³¹⁷. »

Cette idée peut paraître bénigne, pourtant dans le monde du soufisme, elle constitue une ancienne question qui fait débat. La question de la nécessité d’un maître dans le *taṣawwuf* est une notion primordiale. Elle vient interroger les enjeux qui résident dans la figure et le rôle d’un *shaykh* dans une *ṭarīqa*. Le penseur de l’Ifriqiyya, Ibn Khaldūn (1332-1406), dédie un ouvrage à cette question faisant objet de polémiques – *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste* (Paris, Actes Sud, 2010), traduit de l’arabe, présenté et annoté en français par René Pérez.

Tout l’enjeu de cette question réside dans le fait de savoir si pour atteindre la réalisation spirituelle – ce qui semble constituer le but suprême de la tradition soufie –, l’application des recommandations issues des lectures des grands maîtres en permet l’accès. Sans quoi, le rôle d’un *shaykh* est primordial. Cette question peut poser d’autant plus problème que la structuration des confréries soufies repose principalement sur l’adhésion initiatique à un maître vivant. Bien que débattu, cela

³¹⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 67-68.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

n'en est pas moins inexistant au sein des traditions soufies. À ce propos, la relation entre l'émir 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1808-1883) et Ibn 'Arabī (1165-1241) – surnommé *shaykh al-akbar* ou *doctor maximus* –, sert d'illustre exemple. En ce sens, la découverte qu'Eva de Vitray fait de Rūmī constitue bien plus qu'un simple intérêt et objet d'étude : elle s'inscrit dans une logique d'alignement et de profonde adhésion.

D) La diffusion de l'œuvre de Rūmī en Europe

Rūmī figure parmi les poètes les plus connus et traduit en Occident. De nos jours, c'est aux États-Unis qu'il connaît le plus de succès pour sa poésie mystique et lyrique.³¹⁸ Il tire sa popularité de son œuvre poétique, principalement composée du *Masnavi-e ma'navi* (couplets spirituels, ouvrage mystico-didactique) et du *Divān-e Šams-e Tabrizi* (recueil mystico-lyrique d'odes et de quatrains dédiés à son maître bien-aimé, Šams de Tabriz)³¹⁹. En découvrant ce penseur, Eva de Vitray est confrontée à deux premières limites : la barrière linguistique avec la langue de l'auteur – persan – et l'absence d'une traduction de son œuvre en langue française. C'est pourquoi, il semblerait qu'elle se soit adonnée à trois années d'études de la langue persane. Cette formation est dispensée à l'Institut National des Langues Orientales dit les « Langues O' ».

Les premiers ouvrages qui donnent accès à l'œuvre de Rūmī en Europe sont écrits en allemand et en anglais. L'Allemagne et l'Angleterre représentent deux hauts lieux de l'orientalisme contemporain en Europe. Bien qu'il existe d'autres traductions de l'œuvre de Rūmī en Europe, notre propos s'intéresse précisément aux traductions en langue anglaise puisqu'il s'agit de la langue maternelle d'Eva de Vitray. Les orientalistes anglais, se sont intéressés au poète persan dès la fin du XIX^e siècle. C'est, principalement, le *Masnavi-e Ma'navi* qui est l'objet de traduction. En 1881, James Redhouse (1811-1892), auteur du *Dictionary of Arabic and Persian words used in Turkish* (1853), le traduit en reprenant la traduction partielle en vers du diplomate et linguiste Georg Rosen en 1849 paru à Leipzig. Puis en 1887 c'est le linguiste Edward Henry Whinfield (1836-1922) qui en fait une nouvelle traduction. Au début du XX^e siècle, toujours dans le domaine de l'orientalisme britannique c'est d'abord Charles Edward Wilson (1854-1941) qui s'y attèle en 1910. Entre 1925 et 1940, Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945)³²⁰ publie sa traduction en huit volumes. R. A. Nicholson est aussi le traducteur du *The Secrets of the Self (Asrar-i-Khudi)* de Muhammad Iqbal – traduit sous

³¹⁸ <http://www.slate.fr/story/148617/rumi-poete-musulman-reference-internet>

³¹⁹ SEDAGHAT A. « Roumi traduit, Roumi réécrit... », *art. cit.*

³²⁰ <https://www.britannica.com/biography/Reynold-Alleyne-Nicholson>

le titre *Les Secrets du soi : les mystères du Non-Moi* (1989) par Eva de Vitray et Djamchid Mortazavi (...-1996). Il existe également des traductions françaises réalisées par les orientalistes avant 1900 avec des traducteurs comme Frédéric Baudry (1857), et, jusque dans les années 1970 avec Henri Massé (1949), Assaf Hâlet Tchelebi (1950), Pierre Robin (1950) et Zabilloah Safâ (1964)³²¹.

Cette question de la barrière linguistique nous confirme bien que les premiers ouvrages qu'elle lit de Rûmî sont ses traductions en anglais et français. Les propos d'Eva de Vitray semblent nous indiquer que c'est la traduction et les commentaires de Nicholson qui vont particulièrement lui servir de référence : « Ce travail magistral unit l'érudition la plus sûre au goût le plus fin, et constitue la base de toutes les recherches à venir. C'est à cette édition, établie d'après les meilleurs manuscrits, que nous nous sommes constamment reportés³²². »

L'accès à ces sources lui permet, dans un premier temps, de réaliser sa thèse principale de doctorat d'État à la Faculté de Lettres et de Sciences humaines de l'Université de Paris.³²³ Elles lui donnent aussi l'occasion de réaliser sa thèse complémentaire dirigée par Gilbert Lazard et intitulée « Traduction, avec notes, de *Fihi ma fihi* de Djalâl od-Dîn Rûmî. » Sa soutenance de thèse lui octroie le grade de docteur d'État ès-lettres le 2 juillet 1968.³²⁴ Sa thèse donne lieu à la publication de l'ouvrage qui en est issu : *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs* (Paris, Desclée de Brouwer, 1968). Parmi les exemplaires imprimés de la version originale, il nous semble important de mentionner sa thèse dédiée à Vincent Monteil (1913-2005) au nom de leurs « amitiés communes » – certainement en référence à leur professeur Louis Massignon et bien d'autres³²⁵.

À l'instar d'Henry Corbin qui dénomme les adeptes de Sohrawardi (1151-1191) les « néoplatoniciens de l'Iran³²⁶ », Eva de Vitray émet un lien entre les thèmes communs chez Platon

³²¹ SEDAGHAT A. « Roumi traduit, Roumi réécrit..., *art. cit.*

³²² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques...*, *op. cit.*, p. 40.

³²³ *Ibid.*, p. 44-47.

³²⁴ Copie du certificat administratif du grade de docteur d'État ès-lettres de Mme DE VITRAY-MEYEROVITCH, 30 décembre 1970, Archives d'Alain MEYRIER.

³²⁵ Cet exemplaire est inventorié dans le fonds Charles et Vincent MONTEIL, cote 8 21067, de la bibliothèque de l'INALCO (BULAC).

³²⁶ CORBIN H., *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971-1973 cité dans SEDAGHAT A. « Roumi traduit, Roumi réécrit..., *art. cit.*

et Rūmī. Rappelons aussi qu'elle s'inspire de la traduction de Nicholson pour qui les origines du soufisme sont étroitement liées au néoplatonisme³²⁷. Par exemple, cette position se perçoit dès le premier chapitre de sa thèse (p. 49-96) dans lequel elle dresse une analogie entre la méthode de *tadjāhul al-‘ārif* – soit l'adaptation de l'enseignement du maître en fonction de l'aptitude du disciple inspiré des dires attribués au Prophète de l'islam – et la maïeutique socratique (p. 67-75). Bien que des parallèles soient émis entre soufisme et néoplatonisme, il n'en demeure pas moins que les thèmes mystiques développés chez Rūmī s'alignent au postulat d'une tradition soufie ancrée dans l'islam. Le dernier chapitre consacré à l'Homme idéal témoigne de cet alignement :

« L'homme est mystère, et c'est Dieu qui est son mystère : placé au centre de la création “comme un isthme entre la lumière et l'obscurité”, “assis sur le seuil de deux mondes”, il est la seule créature à avoir accepté le “dépôt” divin, l'*amāna* du Qur'ān : “En vérité, nous avons offert le dépôt aux cieux et à la terre et aux montagnes, mais ils refusèrent de le porter. Et l'Homme l'accepta. Mais il s'est montré injuste et ignorant.” (Coran, XXXIII, 72)³²⁸ »

Nous retrouvons cette tension lorsqu'elle développe, dans le sous-titre « L'Homme Parfait, khalife de Dieu sur terre et but de la création » (p. 272-179) : « L'Homme Parfait est la cause finale de l'univers ; bien que créé en dernier, il est le premier dans la pensée de la Divinité, puisque la partie essentielle de son être est l'intelligence universelle, '*Aql-e-Kulli*, qui émane directement d'elle³²⁹ ». La présente étude ne tend pas à une analyse complète de sa thèse, c'est pourquoi nous souhaitons simplement mettre en lumière des aspects de la représentation faite de Rūmī. Notons enfin que cette représentation de Rūmī est étroitement liée à l'origine de sa découverte. Cette découverte par Iqbal, peut induire un « faussement d'image » de Rūmī puisqu'il est perçu comme un maître soufi d'une confrérie avant d'être un génie littéraire. Pour A. Sedaghat, il s'agit là d'un cas propre au monde francophone du XIX^e au XXI^e siècles depuis que les orientalistes ont découvert Rūmī par le biais des derviches tourneurs et la confrérie mevlevi – c'est le cas de l'orientaliste Clément Huart (1854-1926)³³⁰.

Au même titre que M. Iqbal et Massignon ouvrent à Eva de Vitray l'accès à Rūmī à al-Hallāj, Rūmī l'ouvre aux figures de proue de la mystique musulmane : al-Ghazālī (1058-1111), Sanā'ī

³²⁷ NICHOLSON R., A., *Selected Poems from the Divān-e Shams-e Tabrizi*. Trad. Reynold A. Nicholson, Bethesda, Md., Ibex, 2001, p. XXV-XXXV cité dans SEDAGHAT A. « Rumi traduit, Rumi réécrit..., art. cit.

³²⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques...*, op. cit., p. 237.

³²⁹ *Ibid.*, p. 272.

³³⁰ SEDAGHAT A., *Le soufisme de Rumi perçu...*, op. cit., p. 383.

(1080-1131), Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (1145-1220), Ibn 'Arabī (1165-1241), etc. C'est aussi cette immersion dans la littérature soufie qui lui permet de s'imprégner des courants de la mystique musulmane et de recomposer sa propre identité religieuse. Connaissant le lien étroit qu'elle tisse entre son objet d'étude et sa sensibilité religieuse, nous pouvons dire que l'étude et l'orientation au soufisme sont conjointes. Cette orientation nous apparaît, dans un premier temps, plutôt littéraire et conceptuelle. C'est par la voie de la consolidation des connaissances religieuses qu'elle est amenée à une immersion et initiation à la tradition soufie.

**TROISIÈME PARTIE – 1968-1999 : UNE
INTELLECTUELLE MUSULMANE ACTIVE ET
ENGAGÉE**

CHAPITRE 6 – 1968-1984 : UNE PÉRIODE DE DÉTACHEMENT ET D'IMMERSION DANS LES MONDES MUSULMANS

1. UNE CHERCHEUSE EN IMMERSION DANS DES SOCIÉTÉS À MAJORITÉ MUSULMANES

A) *Mission en tant que chargée de recherche et « visiting professor » au Caire*

« Vous êtes restée longtemps au C.N.R.S. ?

– Jusqu'à la fin de ma carrière. Mais je ne suis pas toujours restée à mon bureau, j'ai eu des détachements successifs. [...] Je suis rentrée en France en 73 et à partir de là, j'ai eu énormément de missions à l'étranger. En Libye, au Koweït, en Arabie saoudite et de nouveau en Égypte.

– *En quoi consistaient ces missions ?*

La plupart du temps, j'étais chargée de faire des conférences dans ces pays.

– *Des conférences sur quoi ?*

Cela dépendait. Au Koweït, on m'a demandé de faire des conférences sur l'Islam ; en Libye sur le soufisme. Ou bien une comparaison entre les philosophies occidentale et orientale. Je suis allée en Iran au temps du Shah, au Soudan, au Maghreb et en Turquie des quantités de fois. La Turquie a d'ailleurs toujours été pour moi un pays de prédilection. Je suis allée au moins dix fois à Konya. Mais je suis allée aussi dix fois au Maroc et quinze fois en Algérie. En même temps, j'écrivais ou je traduisais des livres³³¹. »

À l'issue de son doctorat Eva de Vitray s'adonne à une recherche de terrain dans laquelle elle est envoyée en mission par le CNRS sur différents travaux. Le décès de son mari et l'autonomie progressive de ses enfants semblent l'ouvrir à cette perspective. À notre sens ces détachements jouent un rôle important puisque d'un point de vue personnel, elle vivait l'islam dans un contexte où il ne constitue pas la norme socio-religieuse. Avec ces immersions de terrain, elle s'immisce dans des espaces où l'islam apparaît souvent comme la religion de la majorité de ses habitants et comme religion d'État.

Ainsi, dès les mois de novembre et décembre 1968, elle effectue des missions en Turquie (Istanbul et Konya) afin de collecter des manuscrits et consulter des collections privées. Cette même année, elle intervient dans le cadre de deux conférences organisées au Liban (Beyrouth et Tripoli). Dans les notes de son dossier de carrière, la nature de ses voyages n'est pas systématiquement renseignée. Nous disposons néanmoins de la liste des pays dans lesquelles elle s'est rendu – Maroc, Liban, Turquie, Égypte, Iran – en 1969 dans le cadre de ses missions pour le CNRS. Elle se rend en Iran pour inventorier des manuscrits bibliques de Tabriz. Elle est accueillie par le doyen francophone de la faculté de lettres et spécialiste de littérature et mystique persanes, Damchid Mortazavi (...-1996) – elle collabore avec lui sur plusieurs ouvrages de traductions. Lors de ses voyages en Turquie, son

³³¹ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 26.

dossier mentionne qu'elle « a amendé des microfilms de Turquie pour la collecte de sa traduction des *Ma'aref* de Sultan Valad. » Eva de Vitray fait aussi un arrêt au Koweït. Elle est chargée d'une étude sur la place des femmes dans la société donne des conférences à l'université³³². L'émir Sabah III (1913-1977) l'invite à titre personnel au sein de sa famille à qui elle rend visite.

Dès 1969, Eva de Vitray intervient en tant que *visiting professor* en philosophie comparée à l'université islamique d'al-Azhar au Caire. Comme son dossier l'indique, elle est la « première occidentale chargée de cours » où elle dispense sept conférences par semaine en anglais et en français dans la section féminine³³³.

³³² VITRAY-MEYEROVITCH E., « L'enseignement connaît un essor considérable », décembre 1969, *Le Monde diplomatique*, p. 41 [En ligne]. URL : https://www.monde-diplomatique.fr/1969/12/VITRAY_MEYEROVITCH/29379 ; VITRAY-MEYEROVITCH E., « La femme koweïtienne participe de plus en plus à la vie économique et sociale du pays », décembre 1969, *Le Monde diplomatique*, p. 45 [En ligne]. URL : https://www.monde-diplomatique.fr/1969/12/VITRAY_MEYEROVITCH/29386

³³³ Chose vivement critiquée par le grand reporter Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ dans son essai alarmiste *Le radeau de Mahomet* (Paris, Flammarion, 18983) des pages 25 à 29 tirés de son chapitre « Les Turcs de profession ».

ILLUSTRATION 6 : ACCUEIL D'ÉVA DE VITRAY À L'UNIVERSITÉ ISLAMIQUE D'AL-AZHAR, 1969



Second plan à partir de la droite : le cheikh al-Azhar (1969-1973) Muhammad al-Fahhâm (1894-1980), Eva de Vitray. *Premier plan à gauche* : l'ancien cheikh al-Azhar (1963-1969) Hassan Ma'mûn (1894-1973).

SOURCE : ARCHIVES D'ABDULLAH ÖZTÜRK.

Toujours au Caire et dans domaine de la philosophie comparée, elle est chargée de cours à l'université de Ain Shams d'Hélopolis et l'université du Caire au centre d'arabe et français. Elle décrit cette mission d'étude comparée de la manière suivante : « Je prenais un thème, la notion du temps par exemple, et j'examinais comment il avait été traité par la philosophie occidentale et par la philosophie orientale. C'était passionnant³³⁴. » Certains de ses propos, nous permettent d'entrevoir l'approche comparative des cours qu'elle dispense. Nous y trouvons à la fois une comparaison entre les mondes médiévaux et contemporains et les penseurs occidentaux et orientaux. Il nous paraît intéressant de mettre en lumière un des exemples de sujet qu'elle décrit avoir enseigné :

³³⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 26.

« Je m'étais amusée à faire une année, quand j'étais au Caire, un séminaire avec mes étudiants sur Ghazali et Bertrand Russel. Cela peut paraître paradoxal mais un physicien aussi moderne que Bertrand Russel se pose, comme Ghazali qui est mort en 1111 et donc vivait au 11^e siècle de notre ère, les mêmes doutes sur la réalité et la perception sensorielle³³⁵. »

Cela nous laisse entendre la façon dont elle perçoit certains penseurs de l'islam médiéval. Nous avons pu voir qu'elle accorde un caractère particulièrement moderne à Rūmī dans sa vision cosmologique, ce que nous retrouvons aussi avec al-Ghazālī.

Aussi, le rapport étroit entretenu avec le texte coranique semble être un point de convergence avec Muhammad al-Fahham (1894-1980), le *shaykh al-Azhar*. Tous deux sont partisans d'une relecture des textes pour une meilleure application sociologique. En effet, ces deux se rejoignent dans ce qu'ils considèrent comme un trop grand écart de l'idéal coranique et des sociologies musulmanes :

« [...] Le malheur est que, dans les milieux peu évolués, on ne connaît pas le Droit et les possibilités qu'il offre. Le grand cheikh d'Al Azhar l'a dit un jour : "Je voudrais que vous appreniez à nos filles à être un peu plus au courant de leurs droits. Elles seraient certainement beaucoup plus heureuses." Elles souffrent malheureusement du poids des coutumes, des superstitions, des traditions qui existent tout autant, et qui sont tout aussi contraignantes, dans les villages perdus de Grèce, du sud de l'Italie ou de l'Espagne. C'est le monde méditerranéen qui est comme cela. Ce qu'il faut voir, c'est ce qui est dans les textes. »³³⁶

Ses propos nous donnent la mesure de l'idée de réformisme religieux qui anime Eva de Vitray et, manifestement, le *shaykh al-Azhar*. Force est de constater l'impact que continue d'avoir la pensée d'Iqbal partagée par les partisans d'une réforme de l'islam dans les sociétés musulmanes.

Entre les années 1970 et 1972, Eva de Vitray poursuit ses traductions de Rūmī et traite la question de la psychologie dans le soufisme sous la direction de l'islamologue Roger Arnaldez (1911-2006), dont l'œuvre est sensible à la question de l'universalisme des religions. De même, chargée de recherche à plein temps, elle enchaîne les missions entre la Turquie, le Liban, le Koweït, le Maroc et l'Égypte. Cela nous laisse donc comprendre que ces missions à l'étranger entrecoupent ce séjour au Caire. Aussi, au mois de décembre 1973, Eva de Vitray est invitée par le gouvernement turc pour la commémoration la fête nationale du 700^e anniversaire de la mort de Rūmī – « *Seb-i Arus* ».

³³⁵ « L'actualité selon Eva de VITRAY-MEYEROVITCH » in coll. « Le monde au singulier », Archives de France Culture, INAthèque, 9 février 1983.

³³⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, op. cit., p. 124.

ILLUSTRATION 7 : PHOTOGRAPHIE PRISE LORS DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE LA 700^E COMMÉMORATION DE L'ANNIVERSAIRE DU RŪMĪ, KONYA, DÉCEMBRE 1973



De gauche à droite : Mehmet Keçelicer (maire de Konya), Eva de Vitray-Meyerovitch, Abdullah Öztürk.

SOURCE : ARCHIVES ABDULLAH ÖZTÜRK.

B) Cadre historique de la situation politique du « monde arabe » dans la seconde moitié du XX^e siècle

Il convient de poser un cadre historique pour mieux comprendre le contexte dans lequel évolue Eva de Vitray et les enjeux auxquels elle est confrontée lors de ses missions dans le « monde arabe ». Pour définir cette notion, nous reprendrons la définition des cercles concentriques – avec trois composantes géographiques, ethniques et culturelles – de l'historien français René Rémond (1918-2007).³³⁷ Ces dernières sont composées de : 1. « L'espace peuplé par les Arabes du Taurus au nord du golfe persique et des rives de la Méditerranée orientale au plateau iranien » – exclusion faite de l'Anatolie et l'Iran ; 2. L'arabisme qui « n'est plus alors une référence à une identité ethnique mais à un fait de civilisation : il désigne une culture commune, liée à la diffusion de l'islam ; l'arabe s'est imposé comme langue sacrée et langue de culture ; [...] c'est la religion qui

³³⁷ RÉMOND R., *Le XX^e siècle de 1914 à nos jours. Introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, Seuil, 2002, p. 231.

est le principe unificateur » ; 3. Le monde musulman qui n'a pas de limite puisque « l'islam est une religion universelle » – étalée de l'Indonésie au Pakistan à l'Afrique subsaharienne et l'Europe du Nord et de l'Ouest jusqu'aux Amériques – même si le centre en demeure le monde arabe avec les villes saintes de La Mecque, Médine et Jérusalem. Sur ce dernier point, nous pouvons émettre une critique sur cette notion qui, à notre sens, mériterait de revoir le caractère monolithique du monde musulman en une pluralité de microcosmes relié à un idéal commun. Et aussi parler de mondes musulmans³³⁸. De plus les systèmes politiques et les réalités socio-religieuses nous paraissent déterminantes pour relativiser l'inclusion des pays de l'Europe de l'ouest et des Amériques à majorité chrétienne dans l'emploi du terme.

La seconde moitié du XX^e siècle est marquée par des phénomènes connexes et complexes tels que l'essor des nationalismes, les processus de décolonisation, le contexte de guerre froide, la modernisation et le développement économique. Le monde arabe, au sens de René Rémond, porte une double aspiration à l'indépendance et à l'unité. Le thème de l'unité est central dans le sens où il vise à « refaire l'unité de la nation arabe [et], traduire la communauté de croyance en communauté politique³³⁹. » Dès lors, la question religieuse entre en lice :

« Confrontées à la fois à la domination coloniale et aux évolutions culturelles et scientifiques européennes, les élites de l'islam optent soit pour une radicalisation fondée sur l'identité musulmane, soit pour une attitude prônant la réforme, les deux démarches se recoupant en certains cas. Ainsi une pensée "moderniste" voit-elle le jour, nourrissant des œuvres philosophiques, théologiques, littéraires originales, parallèlement à l'émergence d'une vision "islamiste" proposant un modèle d'organisation sociale et politique fondé sur la charia (législation islamique) et proposant de revenir aux "origines" de l'islam, qu'il soit sunnite ou chiite. Ainsi seront théorisés et expérimentés, en Iran notamment, des modèles de républiques islamiques, tandis que d'autres courants poursuivront leurs efforts en faveur de la sécularisation³⁴⁰. »

En effet, le début du XX^e siècle marque un tournant central qui entraîne une mutation des systèmes politiques où l'« âge des empires » (du XIX^e au début du XX^e siècle) se substitue à l'« âge des nations » (années 1910 aux années 1960)³⁴¹. La destitution de l'Empire ottoman en 1918 par le traité de Sèvres, constitue la fin d'un système politique vieux d'un demi-millénaire et une

³³⁸ L'étude de Youssef COURBAGE et Emmanuel TODD met en avant cette pluralité marquée par une diversité incontestable. Voir TODD E., COURBAGE Y., *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil, 2007.

³³⁹ RÉMOND R., *Le XX^e siècle...*, *op. cit.*, p. 233.

³⁴⁰ ALILI R., *Qu'est-ce que l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2004, p. 297.

³⁴¹ Voir BURESI P., (dir.), *Histoire des pays d'Islam. De la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions*, Paris, Armand Colin, 2018, p. 271.

recomposition politique et territorial de sa géographie. L'entre-deux-guerres voit l'aspiration unitaire du monde arabe mise à mal par les dissensions des pays arabisés et les jeux de pouvoir orchestré par les puissances coloniales – surtout française et britannique :

« Le processus des indépendances nationales débouche rarement sur l'émergence de systèmes politiques démocratiques apaisés. Nés bien souvent dans la violence, les nouveaux États voient se développer de nombreuses rivalités pour le contrôle des appareils étatiques hérités des colonisateurs et pour la mise en place de nouvelles structures nationales³⁴². »

Même si l'aspiration à l'indépendance est atteinte, l'issue des années 1960 sonnent le glas des ambitions nationalistes arabes. Cette période constitue un temps de « désenchantement » pour lequel « le rêve de l'unité est demeuré une chimère³⁴³. » Le nationalisme progressiste arabe, turc et iranien constituent alors un échec de taille³⁴⁴. La nassérisme – théorie d'un nationalisme à la fois panarabiste et socialiste dont se réclament le président algérien Ahmed Ben Bella (1916-2012) et plus tard le président libyen Kadhafi (1942-2011) – jouent un rôle d'influence politique considérable dans le monde arabe dès les années 1950. L'évènement de la prise du canal de Suez et de sa nationalisation égyptienne en 1956 peut permettre d'illustrer cette vision politique d'un combat mêlant émancipation coloniale et nationalisme arabe.

Aussi, les mouvements de luttes pour des souverainetés indépendantes laissent place à des régimes unanimistes et autoritaires où la répression des oppositions, le culte de la personnalité, la « république monarchie », les dissensions internes sont au cœur des systèmes gouvernementaux. Un autre des facteurs de l'échec de cette aspiration unitaire est la différence de régimes et d'idéologies : entre régimes conservateurs, progressistes, monarchies, etc. De plus, l'indépendance politique demeure bel et bien relative dans un contexte de guerre froide où le Maghreb et le Moyen-Orient sont fortement influencé par la France, la Grande Bretagne et les États-Unis (présence militaire, alignement aux blocs russe ou américain, conservation de la langue colonial au sein de l'administration et de l'enseignement)³⁴⁵.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ RÉMOND R., *Le XX^e siècle... op. cit.*, p. 238.

³⁴⁴ Plus de cinq tentatives de regrouper des membres du monde arabe ont soit échoué ou sont restés lettre morte (ex : République arabe unie, la Confédération de l'Irak et de la Jordanie, Confédération des États arabes unis, etc.)

³⁴⁵ BURESI P., (dir.), *Histoire des pays d'Islam...*, *op. cit.*, p. 329.

Une des rares questions qui semble maintenir un semblant d'unité du monde arabe est la lutte contre le sionisme puis l'État d'Israël à partir de 1948. En effet, armées égyptienne, syrienne, jordanienne et irakienne se sont unies dans l'opposition de l'État d'Israël et la solidarité du peuple palestinien. Les conflits israélo-arabe ont causé des guerres successives 1948, 1956, 1967 et 1973. À l'issue de ces conflits les pays arabes organisés autour de la Ligue arabe se trouvent défaits. Cela pousse aux négociations avec Israël sous l'arbitrage des États-Unis, comme l'illustre l'exemple des accords Camp David avec l'Égypte de Sadate en 1978. En effet, Anouar el-Sadate (1918-1981) mène dès 1973 une politique de rapprochement avec l'État d'Israël et l'Occident. En France, ce conflit, durant la guerre des Six Jours, connaît une large audience – au même titre que durant la guerre d'Algérie Jean-Paul Sartre (1905-1980) milite pour l'indépendance algérienne et se sent solidaire des peuples colonisés – et entraîne la défense de deux causes chères aux intellectuels de gauche : le tiers-mondisme et le soutiens aux anciennes victimes d'Hitler³⁴⁶.

Aussi, la dimension politique se conjugue étroitement à la crise économique qui transforme le Moyen-Orient en trois points : « une crise du crédit qui paralyse les politiques de développement, une crise du modèle économique étatiste et une crise liée à la recomposition des échanges régionaux³⁴⁷. » Le nationalisme, dans ses expressions laïques ou religieuses, réformistes ou modernistes s'intègre dans la participation au mouvement global du « développement ». Ce dernier est motivé par l'idée d'un « progrès humain scientifiquement guidé qui oriente alors les politiques nationales et internationales³⁴⁸. » C'est pourquoi cet « âge des nation » ne se résume pas à la seule résistance des mouvements coloniaux. L'échec de la politique économique internationale des régimes nationalistes indépendants après 1973 rehausse le place des mouvements politiques aux références islamiques. Dans ce processus de constructions de nations indépendantes, la question de la place de l'islam dans l'État polarise la vie politique du Moyen-Orient et de l'Asie. La question posée est de savoir si la loi islamique s'inscrit au fondement de la législation de l'État. Chose qui induit des enjeux de taille pour comme la place occupée par les autorités religieuses au sein de l'État.

De 1948 à 1973 ce sont les partisans d'un pouvoir civil laïc et socialiste qui dominent la scène politique. Rappelons que ces mêmes régimes laïcs reconnaissent et encadrent parfois même les communautés religieuses. C'est-à-dire que les gouvernements doivent prendre en compte les

³⁴⁶ WINOCK M., *Le siècle des intellectuels*, Paris, Points, 2015, p. 690.

³⁴⁷ BURESI P., (dir.), *Histoire des pays d'Islam...*, *op. cit.*, p. 333.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 275.

différentes autorités islamiques étant donné leur puissance et influence en tant qu'institution sociale. En revanche, dès 1973, ce sont les partis politiques faisant primer une juridiction de la Loi divine sur le droit civil qui émergent sur le devant de la scène politique. Nous faut-il nuancer cette partition schématique d'autant plus que durant ce glissement politique, les partis aux références islamiques prônant la justice sociale attirent à la fois des anciens acteurs de la politique gauchiste et des nationalistes³⁴⁹.

Les années 1970 assistent également à l'essor de la pétromonarchie saoudienne qui associe une politique conservatrice, anti-communiste et missionnaire. Cette activité missionnaire se structure autour d'une mouvance sunnite adoptée par la dynastie al-Sa'ūd au XVIII^e siècle : le wahhabisme³⁵⁰. Ce courant s'organise autour d'une structure, la Ligue islamique mondiale, et s'adonne à une politique massive de prosélytisme (*da'wa*) au sein des mondes musulmans. Cette diffusion faite du courant wahhabi implique une lutte intense contre les mouvements laïcs et révolutionnaires, les formes de religiosité populaire et le soufisme qu'il condamne. Son implantation se fait à travers un maillage des grandes villes des mondes musulmans et par l'octroi de bourses à l'Université islamique de Médine dès 1961 pour former les religieux étrangers au wahhabisme. Cette politique permet ainsi de former à la prédication et de faire appliquer les normes du wahhabisme au biais des autorités religieuses une fois de retour dans leur pays.

La couleur religieuse dans les mondes musulmans est aussi l'objet de concurrences et rivalités. Ces dernières sont à la source de nombreux clivages et dissensions. Pour illustrer ces tensions de manière schématique, notons que l'organisation des Frères musulmans et des autres groupes partisans d'une islamisation de la société et des institutions sociales, juridiques et politiques s'opposent aux mouvances du wahhabisme, du réformisme plus libéral et/ou du soufisme. Ces rivalités bien ancrées laissent parfois place à des élans de solidarités face à des ennemis communs. Le wahhabisme et l'organisation des Frères musulmans³⁵¹ sont deux mouvances qui se rivalisent. Ces derniers trouvent pourtant refuge auprès des cercles wahhabis de l'Université de Médine une fois chassés d'Égypte par Nasser.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 316.

³⁵⁰ Le fondateur éponyme de ce courant est le théologien réformiste Muḥammad 'ABD AL-WAHHAB (1703-1791) qui initie un courant revitalise, puritain et fondamentaliste dont le fer de lance repose la notion d'unicité divine, développée dans son *Kitāb at-tawḥīd*, le désir de retourner à un islam « authentique » et une application littérale du Coran et de la Sunna.

³⁵¹ Cette organisation fondée en 1929 par Hassan AL-BANNA (1906-1949) en réaction à la présence coloniale britannique. LENOIR T. (dir.), MASQUELIER Y. T. (dir.), « L'islam moderne : entre le réformisme et l'islam politique », *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris, Bayard, 1997, p. 847-861.

Avec cette interpénétration des courants politico-religieux, les régimes nationalistes progressistes s'adonnent à une bifurcation politique conservatrice. Dans l'optique de contrer l'influence du marxisme, ils s'érigent en soutien des courants religieux à l'entrée des années 1970. Anouar Sadate (1918-1981), le successeur de Nasser, s'emploie à la « Révolution corrective ». Une politique qui se veut incarner un contre-modèle des mouvements de gauche tout en rompant avec la politique de répression des Frères musulmans menée par Nasser. Ces derniers sont libérés et s'implantent dès lors dans les universités. Leur influence se substitue à celle des mouvements laïcs et révolutionnaires. Ils militent pour une nouvelle guerre israélo-arabe et lèvent une politique d'action sociale diffuse³⁵².

L'arrivée d'Eva de Vitray au Caire s'insère dans ce cadre politico-religieux. Et d'une certaine façon elle assiste activement à ce contexte, en plus de son activité professorale, elle est nommée en tant que membre du Conseil suprême des affaires islamiques – dont l'objectif est d'œuvrer pour « la diffusion de la culture islamique, pour une prise de conscience religieuse et une connaissance de l'islam chez tous les peuples du monde [Art. 5]³⁵³ ». Elle y est chargée de donner son avis sur les publications en langue française faites par le conseil. Al-Azhar constitue un symbole institutionnel du savoir religieux et un espace clé de formation des religieux. L'université islamique se veut aussi être une alternative aux courants des Frères musulmans et du wahhabisme³⁵⁴. En prenant part à ce Conseil, elle s'inscrit elle-même comme actrice du mouvement de réforme de l'Islam en tant qu'intellectuelle musulmane.

C'est entre 1973 et 1954 que son séjour prend fin. Elle retourne vivre à son domicile parisien qu'elle n'avait quitter que de manière intermittente. Ce retour à Paris marque aussi le temps de sa retraite professionnelle à l'âge de 65 ans. À ce propos, son dossier de carrière mentionne qu'elle n'a pas donné de ses nouvelles à sa hiérarchie du mois d'avril 1973 à 1974. C'est à cause de ce point que son supérieur, l'iranologue Philippe Gignoux, demande sa mise à la retraite en 1974.

³⁵² BURESI P., (dir.), *Histoire des pays d'Islam...*, op. cit., p. 335-336.

³⁵³ Voir « Règlement du conseil supérieur des affaires islamique. Création du Conseil » in BARBAR K., KEPEL G. (dir.), « Le bouleversement du régime des Waqfs pendant l'ère nassérienne », Le Caire, CEDEJ - Égypte/Soudan, 1981. pp. 17-27 [En ligne]. URL : <http://books.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/cedej/297>

³⁵⁴ AVON D., « Les Frères Musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », *OASIS* [En ligne]. URL : https://www.oasiscenter.eu/application/files/8115/7254/0778/Les_Freres_musulmans_et_al-Azhar._Une_confrontation_ouverte.pdf

2. LA DIMENSION RELIGIEUSE DE CES VOYAGES

A) *La rencontre d'autorités religieuses*

Cette période passée au Caire semble constituer pour Eva de Vitray un moment particulièrement important d'un point de vue personnel. C'est une période durant laquelle elle découvre les hauts lieux historiques de l'Islam³⁵⁵. Ces voyages, visites et découvertes l'amènent à rencontrer un bon nombre d'autorités religieuses des mondes musulmans. Ces rencontres l'immergent dans la dimension sociale de l'Islam qu'elle étudie et auquel elle adhère. Il existe donc une transition qui s'opère d'un rapport assez personnel, autodidacte et littéraire à un autre plus social, relationnel et public.

Lorsqu'Eva de Vitray s'exprime sur cette période, nous constatons des bribes de récits providentiels et mystiques. Dans ce type de récits, différents éléments – rêves, signes, perception intuitives, évènements miraculeux, etc. – servent à la construction d'un récit inscrit dans le discours religieux. Ce type de récit est omniprésent dans les récits de conversion et plus généralement dans les systèmes de pensée des croyants. Ce qui nous intéresse ici n'est pas d'identifier la véracité ou non de ses dires mais plutôt de voir en quoi ces différentes interprétations d'éléments suprationnels structurent et motivent son cheminement religieux.

Dans cet optique, nous avons voulu mettre en lumière les rencontres faites avec différents représentants de la tradition musulmane lors de ses voyages. Cette variable nous semble d'autant plus importante dans l'univers de la tradition musulmane en général et soufie en particulier. D'autant plus que la figure du savant (*'alīm*), du maître soufi (*shaykh*) et/ou du saint (*wālī*) incarnent, selon la tradition prophétique et le texte coranique, des personnalités vectrices de l'immanence divine.

Parmi ces figures d'autorité religieuse, Eva de Vitray mentionne le cheikh de son amie et hôte égyptienne. Il semblerait qu'il s'agisse du cheikh de la confrérie Tidjāniyya du Caire, Muḥammad al-Hafiz al-Misri (1897-1978). Il aurait été un des gardiens d'un des plus vieux manuscrits coraniques inscrits sur peaux de gazelle et conservé dans une mosquée du Caire³⁵⁶. Ce maître soufi se veut être dépositaire de l'influx divin (*baraka*) de son maître. Ce dernier remonterait d'une chaîne se réclamant d'Ahmad al-Tijānī (1737-1815), le fondateur éponyme de la confrérie

³⁵⁵ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam... op. cit.*, p. 49-50.

³⁵⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam... op. cit.*, p. 49.

Tidjāniyya fondée en 1781 dans le sud algérien (ʿAyn Mādī). Cette confrérie s’est diffusée entre le XIX^e et le XX^e siècles en Afrique du nord et subsaharienne. Il s’agit d’une confrérie qui domine le maillage du continent africain aux côtés de la Qādiriyya. Elle a la particularité d’incarner un renouveau religieux et confrérique puisque son fondateur éponyme est à l’initiative d’une nouvelle chaîne de transmission mystique (*silsila*). Celle-ci se distingue de beaucoup d’autres par un circuit court faisant remonter un lien direct entre le Prophète et Ahmad al-Tidjānī. Lors d’une apparition en état de veille, ce premier aurait enseigné au second une nouvelle voie et transmis un secret ésotérique (*sirr*)³⁵⁷.

C’est aussi avec le doyen de la faculté des sciences religieuses (1964) puis secrétaire général de l’Académie de recherches islamiques (1969) et *shaykh al-Azhar* (1973), ʿAbd al Halīm Mahmūd (1910-1978), qu’Eva de Vitray semble se lier d’amitié au Caire³⁵⁸. Cette amitié trouve – encore une fois – un lien avec Louis Massignon qui est aussi son directeur de thèse à la Sorbonne. Les affinités avec ce professeur de théologie, soufi et fondateur d’une association pour l’édition des sources mystiques ne sont guère surprenantes. De plus, il se trouve que ce dernier est un ami et sympathisant de René Guénon à qui il dédie un ouvrage publié en arabe et traduit sous le titre *Le philosophe musulman : René Guénon ou Cheikh Abdel Wahed Yehia*, (Le Caire, Éditions Lagnat al-Bayan al-ʿArabi, 1954).

Un autre de ses amis turc Küdsi Ergüner, célèbre joueur de ney et initié mevlevi, fait part de leur rencontre durant le colloque international de Rūmī organisé à Konya en décembre 1973³⁵⁹. Durant cette période de détachement au Caire, Eva de Vitray y est invitée. Elle s’y rend et séjourne aux côtés de l’islamologue allemande Annemarie Schimmel (1922-2003) et la turcologue italienne Anna Masala. Küdsi Ergüner livre qu’elle prend soin d’assister aux manifestations scientifiques et aux réunions confrériques. Selon les propos de K. Ergüner, elle elle-même se distinguer de ses pairs en affirmant successivement en cinq langues : « Je suis musulmane ! »³⁶⁰

³⁵⁷ Voir CHIH R., « J-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique*, Karthala, 2000, 512 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98 | avril 2002, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/remmm/2465>

³⁵⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 116 ; « Eva de Vitray-Meyerovitch, un trésor de souvenirs : Faouzi Skali », coll. « Trésors de souvenirs », *Conscience soufie*, 3 décembre 2020 [En ligne]. URL : https://www.youtube.com/watch?v=H4Z_T11R4Rs&feature=youtu.be

³⁵⁹ « Eva de Vitray-Meyerovitch, un trésor de souvenirs : Kudsı Ergüner », *Conscience Soufie*, 5 décembre 2020 [En ligne]. URL : https://www.youtube.com/watch?v=k71IyO42D_Y&list=PLpIoH54Ir6q_wpwprXBneCe-hKCHdXa8x&index=5&t=93s

³⁶⁰ *Ibid.*

Cette distinction faite par la variable religieuse explique certainement qu'elle aurait pu entretenir des liens plus étroits que d'autres avec des groupes et autorités religieuses se réclamant de *Mevlānā*. C'est le cas, par exemple, de la famille Čelebi descendante de Sulţān Walad et Čelebi Ħusām al-dīn Ħasan. Eva de Vitray a l'occasion de tisser des liens étroits d'amitiés avec Celaledin Celebi, l'avant-dernière génération réclamant son affiliation à Rūmī.

ILLUSTRATION 8 : PHOTOGRAPHIE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE MEVLANA À KONYA, DÉCEMBRE 1988



De droite à gauche au premier plan : Celaledin Celebi (2^e position) et sa femme, Emel Cin, Halil Cin (recteur de l'université Selçuk de Konya) et Eva de Vitray-Meyerovitch.

SOURCE : ARCHIVES ABDULLAH ÖZTÜRK

Dans ce cas précis, Esin Celebi, qui est issue de la vingt-deuxième génération de sa descendance et vice-présidente de la Fondation internationale Mevlana, livre à propos d'Eva de Vitray « Eva était une scientifique profondément respectée par mon père. Elle venait dans notre maison chaque fois

qu'elle passait par Istanbul. Je l'ai rencontrée en tête-à-tête et lui ai servi le thé et le café³⁶¹. » Ce qui semble révéler ce lien étroit entre ses interventions scientifiques dans les mondes musulmans, sa propre religiosité et ses coreligionnaires.

Comme nous l'avons dit plus haut, durant presque quatre ans, elle séjourne au Caire « chez des amis soufis adorables » et considère que ces années « ont été sans doute les plus heureuses de ma vie³⁶². » Nous disposons du témoignage d'une de ses amies américaines, Virginia Gray Henry Blakemore, qui mentionne ces années passées avec son mari et Eva de Vitray dans ce foyer commun³⁶³. En dépit de quoi, l'identité des hôtes et amis d'Eva de Vitray nous restent inconnus. Cela semble aussi marquer une certaine transition en passant d'un rapport littéraire du soufisme à un contact direct la dimension sociale du soufisme. Cette influence n'est pas anecdotique dans le sens où cette même amie américaine nous rapporte qu'Eva de Vitray a voulu se rattacher à l'autorité et l'enseignement spirituels (*bay'a*) du maître soufi de son amie – chose que ce dernier semble avoir refusé³⁶⁴. Ce moment est particulièrement important car il semble être la période où Eva de Vitray s'initie au soufisme en tant que pratique religieuse au sein d'une *zāwiyya* (centre dédié aux adeptes et pratiques d'une confrérie soufie) – « De retour au Caire, j'allais souvent dans sa zaouia³⁶⁵ ». C'est aussi durant son séjour au Caire qu'elle adopte le nom de Hawwā, le pendant arabe d'Eva. Elle choisit ce prénom au moment où elle consulte les membres d'al-Azhar pour obtenir une autorisation d'effectuer le rite du pèlerinage à La Mecque³⁶⁶.

Cette période immersive au sein des milieux religieux dans les mondes musulmans semble renforcer la trajectoire de son itinéraire d'intellectuelle. Avant ses détachements successifs à l'étranger, Eva de Vitray correspond plutôt au profil d'une femme intellectuelle et autodidacte tissant un lien étroit et intime avec les textes. Cette seconde partie l'immerge dans différentes sociétés à majorité musulmanes et c'est, dans son parcours, une entrée en contact avec les acteurs de différentes tendances et domaines de l'islam – courants soufis, réformistes, orthodoxes évoluant au sein des domaines de la jurisprudence, la théologie, la mystique et la pensée religieuse.

³⁶¹ <https://consciencessoufie.com/eva-de-vitray-meyerovitch-un-tresor-de-souvenirs-par-esin-celebi/>

³⁶² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 49.

³⁶³ Entretien Virginia GRAY HENRY BLAKEMORE, 12 février 2020.

³⁶⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 49-50 ; Entretien Virginia GRAY HENRY BLAKEMORE, 3 février 2020.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 169.

³⁶⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 56-57.

B) Voyage à La Mecque et Médine

C'est par le truchement des rencontres religieuses dans un cadre de détachement professionnel qu'elle s'adonne à un autre type de voyage, cette fois purement religieux. C'est le cas en janvier 1971 lors de son premier voyage à La Mecque afin d'en effectuer le pèlerinage. Le rite du pèlerinage (*ḥājj*) constitue une clé de voute de l'itinéraire religieux d'un musulman. Il s'agit du cinquième des piliers de l'islam que tout fidèle en ayant les moyens est amené à accomplir. La cité de La Mecque symbolise cette centralité religieuse à la fois matérielle et spirituelle. La représentation coranique accorde à Abraham, selon la théorie du Hanifisme abrahamique, le rôle de sacralisateur du site mecquois et fondateur du rite du pèlerinage. Ainsi, Abraham et Ismaël consacrent l'espace mecquois en érigeant le *bayt* sur des assises (Coran, 2-127). Elle reprend cette thèse dans son entretien selon les propos suivant : « N'oubliez pas que c'est à la Mecque, selon la tradition, qu'a été élevé par Abraham le plus ancien temple au Dieu unique. Abraham serait venu là avec sa femme Hagar et son fils Ismaël³⁶⁷. » Le terme *bayt* renvoie à un temple (pas forcément matérialisé par des édifices), un enclos, une tente et surtout un périmètre sacré où tout étranger ne peut y entrer sans l'accueil et la protection du maître du lieu. Le récit coranique ramène ainsi le prophète Muḥammad dans le sillage de la lignée remontant aux prophètes fondateurs Noé, Abraham et Moïse.

La Ka'ba (« sanctuaire cubique »), désignée par le vocable de *bayt* dans le Coran, est l'« édifice qui sert de support à la sacralité mekkoise »³⁶⁸. Cette terminologie coranique fait référence au lien avec une divinité protectrice (*rabb*). La construction de la Ka'ba est difficile à délimitée chronologiquement puisque son environnement se situe dans l'espace creux d'une vallée d'où débordent régulièrement des flots torrentiels dévastateurs. À l'intérieur de la Ka'ba, il n'y a pas de rite, ni de cérémonie. Le culte est donc périphérique, la seule interaction avec la Ka'ba est lorsque les fidèles touchent les pierres bétyliques maçonnées dans deux de ses quatre angles – la « Pierre noire » (*ḥadjr al-aswad*) et la « Pierre fortunée » (*ḥadjr al-as'ad*).

Le rite est circambulatoire (*aṭ-ṭawāf*) où le pèlerin effectue sept fois le tour d'est en ouest en récitant des invocations rituelles et collectives. La Ka'ba est entourée d'une cuvette sacrée et polybétylique. Les rocs de la station d'Abraham (*Maqām Ibrahīm*), aṣ-Ṣafā et al-Marwā, sont des éléments qui composent cet espace sacré. Ils sont aussi l'objet de rituels intégrés au rite du pèlerinage et revêtent

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 166.

³⁶⁸ CHABBI J., *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 35-55.

une fonction symbolique. Une autre des manifestations du sacré dans cet espace est le puits de Zamzam dont l'eau est considérée comme ayant des vertus miraculeuses³⁶⁹. Aussi le mont 'Arafat, situé à quelques lieux de La Mecque, constitue une étape phare du pèlerinage. Au retour duquel les pèlerins s'adonnent à la pratique de la lapidation de satan (*ramy al-jamarāt*). À la fin du pèlerinage, un animal est sacrifié puis partagé en aumône aux plus démunis le jour de la fête du sacrifice (*'īd al-Adḥā*).

La Mecque est un espace central de l'islam qui connaît une double fonction rituelle. Elle constitue à la fois l'orientation spatiale (*qibla*) aux musulmans du monde au moment de la prière et un espace de sacralité (*ḥarām*) pour les pèlerins lorsqu'ils réalisent le rite du *ḥājj* ou de la *'umra*. La Kaaba de La Mecque concentre une charge sacrée pour la communauté musulmane. Elle constitue ainsi à la fois orientation, destination et espace sacralisé.

L'idéal du pèlerinage à La Mecque et de la visite du tombeau du Prophète à Médine résident dans un renouveau spirituel du pèlerin. Ce temps constitue une étape d'accomplissement ou de consécration du fidèle dans son itinéraire religieux. Eva de Vitray, quant à elle, réalise ce rite à deux reprises. La première fois en janvier 1971 et la seconde en 1978. Dans les deux cas, c'est un temps partagé avec certains de ses amis proches. En 1971, c'est aux côtés d'un couple d'amis égyptiens qu'elle réalise le *ḥājj*³⁷⁰.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 35-55.

³⁷⁰ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 162-166.

ILLUSTRATION 9 : EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH ET UN COUPLE D'AMIS ÉGYPTIENS À LA MECQUE, 1971



SOURCE : ARCHIVES D'ABDULLAH ÖZTÜRK

ILLUSTRATION 10 : EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH ET SES AMIES ÉGYPTIENNES LORS DU PÈLERINAGE À LA MECQUE, 1971



SOURCE : ARCHIVES D'ABDULLAH ÖZTÜRK

En 1978, elle accomplit le rite de la *'umra* aux côtés de son amie américaine, historienne des arts islamiques et soufie, Virginia Gray Henry Blakemore³⁷¹. Elle fait aussi le choix de témoigner de cette expérience en public puisque nous retrouvons ses propos à la télévision, à la radio et dans ses entretiens publiés³⁷². Dans ces dernières, ce qui ressort constamment – en plus de la description du rite, de ses impressions, etc. – c'est ce sentiment de retrouver cet idéal d'universalité : elle est frappée par la diversité des milieux sociaux, ethniques et culturels. Elle relate avoir l'impression de se trouver au centre même de la spiritualité tant d'un point de vue matériel que symbolique et spirituel. Pour imaginer cette idée d'universalisme, elle utilise l'image des cellules d'un corps humains – « J'avais l'impression d'être la cellule d'un corps fait de millions de cellules³⁷³. » – et le symbole d'une roue et son centre – « La Mecque représente pour la sensibilité musulmane un peu ce qu'était l'Omphalos de Delphes pour les Grecs, le centre de la roue vers lequel tout converge. C'est comme un axe vertical qui attire les hommes venus de tous les points du monde³⁷⁴. » Elle dédie même un ouvrage à la cité de La Mecque pour un accès au grand public intitulé *La Mecque : ville sainte de l'Islam* (Paris, Robert Laffont, 1984).

³⁷¹ Entretien avec Virginia GRAY HENRY BLAKEMORE, 12 mars 2020.

³⁷² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 166-170 ; VITRAY-MEYEROVITCH E., « Reportage : les capitales de l'esprit », coll. « L'échappée belle », Archives de France Culture, *INAthèque*, 22 avril 1992 ; « Conversions à l'islam », HF 12, TF1, *INAthèque*, 17 juin 1983.

³⁷³ « Reportage : les capitales de l'esprit » Coll. « L'échappée belle » in Archives France Culture, *INAthèque*, 24 avril 1992.

³⁷⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 167.

CHAPITRE 7 – 1968-1984 : RÉSEAUX ET ACTIVITÉS INTELLECTUELS, RELIGIEUX ET INTERRELIGIEUX À PARIS

1. AU CARREFOUR DES MONDES INTELLECTUELS ET RELIGIEUX DE PARIS : UNE PÉRIODE D'ACTIVITÉS AU SEIN DE RÉSEAUX GROUPÉS, « SPONTANÉS » ET INSTITUTIONNALISÉS

A) *Des activités qui dépassent le cadre universitaire : la marque d'un engagement intellectuel*

Des années 1969 à 1984, Eva de Vitray connaît une période d'activités à Paris qui s'ajoute aux détachements successifs réalisés dans les mondes musulmans. Cette période couvre la publication d'une dizaine d'ouvrages. De manière générale cette production littéraire se compose et d'ouvrages traduits et/ou vulgarisés à destination d'un large public. Dans la continuité de ses recherches universitaires, Eva de Vitray diffuse des savoirs (traduits) autour de la poésie mystique de Rumi et son enseignement – *Odes mystiques* (1973) ; *Rumi et le soufisme* (1977) ; *Maître et disciple* de Sultan Valad (1982) – d'autres auteurs mystiques issus du soufisme – *Anthologie du soufisme* (1978) ; *Les chemins de la lumière : 75 contes soufis* (1982) –, de Muhammad Iqbal – *La métaphysique en Perse* (1980) – et une monographie sur La Mecque – *La Mecque : ville sainte de l'Islam* (1984). Elle publie aussi une co-translation avec Mohammed Mokri prolongeant sa thèse complémentaire dirigée par Gilbert Lazard sur le *Livre du Dedans* (« *Fīhi-mā-Fīhi* ») en 1976. Il s'agit d'un recueil des sagesses issues des relations de maître à disciple inspirées du Coran et de la tradition prophétique.

Notre propos tente d'établir le cadre de cette activité intellectuelle et d'en identifier les principaux acteurs. Nous avons vu comment les détachements successifs dans les mondes musulmans ont débouché sur des engagements en tant qu'intellectuelle musulmane – participation en tant que membre du Conseil suprême des affaires islamiques au Caire – et des aspirations religieuses – rite du pèlerinage à La Mecque et initiation aux pratiques soufies.

Les sources que nous avons dépouillées à ce propos nous renseignent sur différents points. Tout d'abord, Eva de Vitray apparaît principalement au sein des cercles chrétiens et musulmans soucieux de diffuser des connaissances respectives de leur religion, souvent dans une approche comparative, et de partager un humanisme spirituel et universel. Au sein de ses cercles, Eva de Vitray se positionne entre trois postures communicantes et interdépendantes. La première posture est celle de la scientifique. En tant que docteur ès lettres, chargée de recherche au CNRS, conférencière et auteure d'articles et d'ouvrages scientifiques, elle incarne une certaine éthique et caution intellectuelle accordant un crédit à son discours. De même, elle se place dans une seconde posture

complémentaire qui est celle de la croyante. Dans ces différents évènements auxquels elle assiste ou intervient, la croyance en une tradition monothéiste et le partage des valeurs d'un humanisme universel constituent le socle commun de l'ensemble de ces acteurs. La troisième de ces postures est celle de l'intellectuelle engagée. Son engagement se traduit par la diffusion d'un « visage » différent de l'islam émancipé des préjugés véhiculés – archaïsme, fatalisme, misogynie, violence, etc.

Cet engagement s'illustre dans une perspective d'ouverture, de dialogue et de rapprochement des traditions abrahamiques. Et, Eva de Vitray se veut être une actrice importante dans le sens où elle est étroitement liée aux trois traditions monothéistes : ancienne catholique de culture anglicane, mariée à un letton de culture juive et elle même musulmane étudiant l'Islam. Lorsque nous interrogeons Jean-Louis Giroto, rédacteur en chef de la revue *Soufisme d'Orient et d'Occident*, représentant de la confrérie Boudchichiyya à Avignon (*muqaddem*) et éditeur scientifique d'*Universalité de l'islam* (Paris, Albin Michel, 2014), à propos de ce qui la caractérise le plus, ce dernier nous répond que :

« Sans hésiter, je dirais : l'engagement. L'engagement, dans cette acception est un peu déstabilisant, car instinctivement on pourrait penser à un engagement social et/ou politique. Non, ce n'est aucun des deux. Ici, il s'agit d'un engagement intellectuel et spirituel. Je trouve qu'elle a la particularité d'avoir mené au bout et à bien ces deux domaines³⁷⁵. »

Lorsqu'Eva de Vitray intervient les ces trois facettes décrites précédemment communiquent et se manifestent parfois à tour de rôle, parfois simultanément et d'autres fois exclusivement. La manifestation de ces identités est aussi afférente au cadre et à l'espace d'expression. C'est pourquoi, nous avons identifié quatre échelles dans lesquelles elle intervient – de proximité, locale et régionale, nationale et internationale. Elles s'inscrivent dans des cadres spécifiques qui déterminent la nature de ces rencontres et des discours. Ces derniers se partagent entre les cercles privés, associatifs et religieux. Aussi, les acteurs de ces rencontres sont soumis à une diversité importante. Notons d'abord qu'ils se cantonnent au giron des milieux composés d'intellectuels, notables et religieux ; ce qui exclue majoritairement les milieux populaires et ouvriers. Ces groupes sont principalement composés d'étudiants, d'acteurs institutionnels, de particuliers adeptes de courant religieux ou sensibles à la question religieuse, d'intellectuels de confession juive, chrétienne et musulmane, d'écrivains, d'artistes, de diplomates et ambassadeurs, de chercheurs et professeurs universitaires. Parmi les liens tissés au sein de ces groupes, la variable de la pluralité culturelle vient

³⁷⁵ Entretien Jean-Louis GIROTTO, 13 février 2020.

s'ajouter. En effet, bon nombre de ces membres disposent d'une « double culture ». Celle-ci englobe à la fois l'ethnie, l'espace géographique et la religion – la variable d'une double culture religieuse est opérante dans le cas des convertis par exemple. Le contexte de la seconde moitié du XX^e siècle laisse transparaître ce besoin porté par les communautés religieuses de dialoguer. Il marque aussi la période du développement du dialogue interreligieux. Dans sa dimension islamo-chrétienne, la volonté de dialoguer vient rompre avec le triomphalisme chrétien de la période d'entre-deux-guerres³⁷⁶.

Pour faire apparaître un tableau sommaire susceptible de donner une idée de l'engagement de l'auteur, nous présenterons quelques cas qui serviront à illustrer notre propos et faire ressortir le concept de réseau(x).

B) L'échelle de proximité et le cadre privé du 72 rue Claude Bernard

La première échelle répond au domaine privé, amical et intime. Elle offre un cadre de proximité idéal. Ce cadre là n'est autre que celui du domicile d'Eva de Vitray dans son appartement du 72 rue Claude Bernard dans le 5^e arrondissement de Paris. Si la comparaison s'y prête, les différents échanges qui ont eu lieu à son domicile nous font penser à ceux de la rue Monsieur, au domicile de Louis Massignon.

À travers les entretiens que nous avons passés auprès des personnes ayant côtoyé Eva de Vitray de près ou de loin, bon nombre d'entre eux mentionnent les visites continues à son appartement. C'est le cas de son amie proche, artiste, grand voyageur, linguiste et musulmane, Colette Brahy, qui qualifie son appartement de « demeure de l'espoir ». Lors de notre entretien, nous lui avons demandé quelques précisions au sujet des gens qui fréquentaient cet appartement. Elle nous donne plus de détails sur ces visites :

« Alors, beaucoup de gens y allaient. De tous horizons, que des curieux de la pensée. Elle recevait des gens tous les jours. C'était bien parce que c'était très fécond. [...] On allait tous dans son salon [...] Après vous avoir salué, vous demander comment vous alliez, elle vous dirigeait vers ce salon où elle travaillait et où il y avait finalement très peu de livres. [...] Elle s'installait là, mettait la petite table, puis on commençait à parler et à parler. De temps en temps elle allait chercher une petite référence dans le Coran ou dans Rûmî, puis elle se rasseyait. Et à son bureau qui était là elle tenait sa correspondance, qu'elle suivait. [...] Elle retenait tout et avait une mémoire fabuleuse. [...] Elle, elle savait creuser. Mais tout le monde ne l'a pas remarqué. Si nous sommes restés une poignée à ses côtés jusqu'au bout, c'est que nous

³⁷⁶ CAUCANAS R., *La dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen au XX^e siècle*, Thèse de doctorat d'histoire, Aix-Marseille Université, 2012, p. 47.

étions peu à avoir remarqué que c'était l'essentiel. Et les jeunes sentaient ça. C'est pour ça que lorsqu'ils repartaient de chez elle, ils avaient la banane car elle les avaient nourri³⁷⁷. »

Ces propos mettent en exergue le fait qu'elle reçoit des « curieux de la pensée » et des « jeunes ». Cela met donc en évidence la dimension intellectuelle qui existe dans ces relations et rencontres à l'échelle de proximité. Il semblerait qu'elle soit consultée fréquemment autour de différentes questions liées à son domaine de recherche, dont la question religieuse qui est au centre de son intérêt et de celui de ses visiteurs. Âgée d'environ 70 ans, elle est aussi une femme qui est proche de jeunes étudiants. Ces derniers lui rendent fréquemment visite et séjournent même chez elle – nous verrons ce point dans l'axe suivant.

Cette échelle de proximité dans laquelle elle reçoit des amis proches, des intellectuels, dignitaires religieux, étudiants étrangers, etc., met en avant l'idée d'une hospitalité fraternelle. Cette dimension hospitalière qui ressort de nos différents entretiens peut-être prise dans un prisme religieux qu'il soit chrétien ou musulman avec la notion de l'hôte – chère à Massignon pour qui le Christ réside dans l'hôte du tabernacle³⁷⁸ ou selon les cultures musulmanes dans lesquelles l'hôte incarne l'« invité de Dieu » et le devoir d'hospitalité s'étend durant trois jours³⁷⁹. Cette interprétation peut aussi se nuancer son sentiment de solitude lié au fait qu'elle soit veuve et ses enfants engagés dans une vie active :

« Elle en souffrait et avait un besoin affectif très fort. Elle aimait qu'on l'entoure. Il y avait beaucoup de gens qui allaient la voir et s'occupait d'elle. Moi j'étais la jeune fille de la maison : j'allais ouvrir la porte quand quelqu'un sonnait, j'allais lui chercher du pain, la viande chez le boucher, elle m'envoyait faire les courses puisqu'elle ne pouvait plus sortir et habitait au cinquième étage sans ascenseur. [...] Je pense que cela lui faisait du bien [...] Heureusement qu'elle était entouré des gens qui étaient fascinés par tout son travail et lui apportaient une présence affective, sinon elle aurait été très seule. Elle en avait besoin³⁸⁰. »

Ses compétences intellectuelles concourent à cet attrait que peuvent éprouver certains à son égard. Mais il s'agit surtout du fait qu'il s'agisse d'une figure savante parlant de l'« intérieur ». Le fait que la dimension religieuse vienne s'adosser à la dimension savante lui accorde une sorte d'aura en tant qu'intellectuelle musulmane. De même, ces relations qui s'expriment dans un cadre privée

³⁷⁷ Entretien Colette BRAHY, 26 février 2020, p. 10-11.

³⁷⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 159.

³⁷⁹ Entretien Abdullah ÖZTÜRK, 5 mai 2020, p. 3.

³⁸⁰ Entretien C. (Pour respecter son vœu d'anonymat nous appellerons cette source C.), 27 février 2020, p. 4.

aboutissent souvent à de nouvelles rencontres, projets et voyages à l'étranger. Son amie Colette Brahy nous livre les propos suivant à cet égard :

« Dans tous les pays où elle est passée les gens avaient envie de la revoir. Donc j'ai vu autant d'Algériens, Tunisiens, Marocains, Belges, Français, qui venaient la voir. Les gens qui étaient assez ouvert et instruit, surtout. L'ambassadeur français d'Algérie par exemple, vous voyez, des gens qui connaissaient le terrain. Des amitiés de voyage là où elle avait séjourné ou donné des conférences. Et puis des personnes comme Bammate qu'elle n'a pas invité mais qui sont venus spontanément. Elle avait un gros réseau dont elle ne parlait jamais et puis, ce n'était jamais elle qui téléphonait sauf si elle avait besoin de leur science. Sinon elle laissait les choses venir à elle. Elle n'était pas mondaine, non. Et en plus, elle était modeste. Il y a Muhammad Hamidullah, le traducteur du Coran, il venait deux, trois fois par an la voir. Toujours. Et moi, je pense qu'il avait besoin de sa fraîcheur de pensée. Il venait plein d'admiration pour elle et plein de douceur, et elle aussi. Ils s'aimaient beaucoup et se respectaient beaucoup. Il y avait plein de gens comme ça. Vous allez me dire, c'était inévitable, après le travail qu'elle a fait³⁸¹. »

C'est autour de ce terrain fertile qu'une profonde amitié s'est liée entre elle, l'islamologue et juriste indo-pakistanaï Muhammad Hamidullah (1908-2002), l'ethnologue malien Amadou Hampâté Bâ (1900-1991) et l'islamologue et diplomate afghan Najm-oud-dine Bammate (1922-1985).

C) L'échelle locale, associative et institutionnelle : engagement dans les rencontres interreligieuses

« La petite structure, associative ou informelle, apparaît comme un cadre privilégié dans les relations interreligieuses à l'échelle locale. Peu contraignant sur le plan juridique, elle permet en effet de mobiliser dans un temps court des individus partageant un même intérêt. [...] Qu'il s'agisse de colloques ou de rencontres de voisinages, la découverte de l'altérité religieuse passe souvent par l'échange intellectuel et spirituel. [...] En la matière, le rôle éminent de Paris est incontestable. [...] La région parisienne bénéficie du rayonnement de la capitale, et les propositions de formation et de rencontre autour des différentes croyances sont bien plus nombreuses et de meilleure qualité que partout ailleurs³⁸². »

L'exemple parisien de cette échelle locale et associative constitue un cas privilégié. En effet, la capitale attire étudiants et intellectuels du pays et du monde grâce aux institutions prestigieuses du savoir. Cette aura du monde intellectuel parisien à la seconde moitié du XX^e siècle déborde sur le cadre associatif. Le monde associatif parisien est réputé pour ses réunions intellectuelles dont les intervenants et organisateurs mettent un certain scrupule à produire un contenu qualitatif. Les intellectuels rattachés à des institutions des savoirs académiques constituent donc les acteurs privilégiés de ces rencontres.

³⁸¹ Entretien Colette BRAHY, 26 février 2020, p. 16.

³⁸² DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 456.

L'engagement intellectuel d'Eva de Vitray s'exerce dans ce cadre local à travers différents moyens d'action unis autour d'un thème en construction : le dialogue interreligieux. D'abord, c'est au sein de l'Amitié judéo-chrétienne de France que nous retraçons sa participation à l'action locale. Cette association est créée en 1962 dans le sillage de la politique conciliaire de Vatican II. Elle promeut la dimension judéo-chrétienne du dialogue interreligieux. Ce dialogue permet de rompre nettement avec les âpres débats autour de la question juive dans l'Église catholique avant les années 1950. Cette propension au dialogue tend à diluer les maux qui peuvent exister à différentes échelles – institutionnelles, locales et des fidèles. Particulièrement sensible à la question juive, Eva de Vitray s'engage en tant que membre du bureau directeur dès 1965. À ses côtés des personnalités intellectuelles telles que Jacques Maritain (1882-1973), le philosophe thomiste marié à une philosophe juive convertie au catholicisme Raïssa Oumansoff (1883-1960) ; le grand rabbin de France Jacob Kaplan (1895-1994) ; ou encore l'historien et sociologue des religions et de la laïcité, Jean Baubérot.

À l'initiative du dialogue judéo-chrétien, s'ajoute celle du dialogue islamo-chrétien. Dans cette perspective aussi chère à Eva de Vitray, elle s'engage dans une entreprise inédite et novatrice : l'Amitié islamo-chrétienne. Cette association est fondée en 1966 par Yvonne Chauffin (1905-1995), romancière et critique littéraire ayant vécu en Égypte, et l'académicien, écrivain et dramaturge Pierre-Henri Simon (1903-1972). Cette association constitue la première expérience de la composant islamo-chrétienne du dialogue interreligieux en France. À l'image des « salons parisiens » et « clubs », les rencontres se déroulent dans un cadre amical, voire fraternel, au sein du domicile d'un des organisateurs au 18^e arrondissement de Paris. Elles réunissent une centaine de participants qui sont principalement issus de couches sociales élevées (universitaires, cadres, ambassadeurs, etc.). Le caractère amical et convivial se conjugue avec une présence d'intervenants de marque. Dans les rangs musulmans, nous comptons des figures intellectuelles importantes telles que l'historien algérien de la pensée islamique et professeur à l'université Paris III Sorbonne-Nouvelle, Mohammed Arkoun (1928-2001), l'islamologue et professeur à la même université, Ali Mérad (1929-2017), et l'islamologue indo-pakistanaï et traducteur du Coran en langue française, Muhammad Hamidullah (1908-2002).

C'est aussi au sein de l'Association des Écrivains Croyants d'Expression Française (AECEF) fondée en 1976 qu'Eva de Vitray s'implique³⁸³. Cette association propose un espace de rencontre autour de croyants monothéistes dans lequel les écrivains s'engagent à titre personnel. Il faut avoir

³⁸³ MERCIER C., *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, Mémoire d'histoire, Université Paris X-Nanterre, 1999, p. 61-62.

publié au moins un ouvrage ou une écrit une pièce de théâtre médiatisée pour pouvoir adhérer au cercle. Les membres du bureau sont composés de l'ensemble des traditions religieuses monothéistes. Parmi les représentants musulmans : Eva de Vitray, l'historien et islamologue tunisien Mohammed Talbi (1921-2017) et le prêtre catholique délégué au Secrétariat des Relations avec l'Islam (SRI), Michel Lelong (1925-2020). Pour un public essentiellement catholique, les thèmes évoqués sont propres au renforcement des convictions religieuses, sensibilisation aux risques d'intolérance, vocations respectives des genres dans les différentes traditions et la situation actuel des juifs, chrétiens et musulmans dans le monde³⁸⁴.

Notons le fait que cette action locale d'Eva de Vitray dépasse aussi le cadre parisien et le cadre associatif. En effet, les institutions religieuses vont jouer un rôle central durant la seconde moitié du XX^e siècle. Surtout dans le contexte où, dans les années 1970, le dialogue interreligieux islamo-chrétien se centre principalement sur l'islam. La création du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam (SRI) en 1973 qui émane de l'Église catholique en témoigne. Les membres du bureau sont constitués d'islamologues, comme Roger Arnaldez qui dirige les missions de recherche d'Eva de Vitray, et de Pères Blancs comme Jacques Ghys et Michel Lelong³⁸⁵.

Les liens tissés entre les associations et les institutions peuvent parfois être étroits. Dans le cas de l'Église catholique, l'exemple des rencontres au Centre du Hautmont à Mouveaux (proche de Tourcoing) co-organisé avec l'AECEF nous permet d'appuyer cette idée. Il existe des sessions initiées par le père Michel Lelong et le SRI. La première séance se tient les 3 et 4 de mars 1979. C'est le père Descheemaeker (1922-2021) qui est chargé de l'animation. À ses côtés deux garants scientifiques : le médiéviste catholique Michel Rouche, maître de conférences à l'université de Lille 3, et le diplomate musulman afghan Nadjm-oud-Dine Bammate (1922-1985), professeur d'études islamiques à l'Université Paris VII. Cette première rencontre organise un séminaire sur l'islam et connaît un relatif succès puisqu'elle réunit environ 150 chrétiens et musulmans – dont Aïcha Sassi qui se lie d'amitié avec elle jusqu'à ses derniers jours et dont nous parlerons prochainement. L'année suivante c'est Eva de Vitray qui anime une conférence dédiée à la figure du « Prophète de l'Islam » aux côtés de N. Bammate, M. Lelong et le père blanc Étienne Desmarescaux (1927-2017). Le ton des conférences est donné dans une dimension spirituelle claire venant se greffer au discours universitaire démocratisé pour un public hétéroclite. Suite à ce premier succès, cette seconde

³⁸⁴ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, *op. cit.*, p. 359.

³⁸⁵ CAUCANAS R., *La dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen...*, *op. cit.*, p. 293.

réunion connaît le même engouement et attire un public de 200 personnes. De ces premières expériences, vont naître un cycle de réunion annuel aura lieu jusqu'en 1997³⁸⁶.

En 1981, toujours à la croisée des mondes associatif et institutionnels, Eva de Vitray-Meyerovitch intervient dans le cadre du Groupe islamo-chrétien créé en 1978 par le père François Cras. Ces cercles de rencontres programment des conférences autour de thèmes religieux dans le 1^{er} arrondissement de Paris, puis à l'église Saint-Louis d'Antin dans le 9^e arrondissement. Elle participe à ces rencontres aux côtés de Muhammad Hamidullah, islamologue et juriste musulman. Ce sont aussi les propos d'Éric Geoffroy, islamologue et musulman soufi, qui nous indiquent les différentes occasions où il a pu la rencontrer à l'occasion de séminaires sur les spiritualités tenus respectivement dans le massif de la Sainte Baume et dans la Drôme au milieu des années 1980³⁸⁷.

D) Échelle nationale et cadre médiatique : des interventions savantes à destination du grand public

À l'échelle nationale, il existe des archives qui nous renseignent sur ses interventions savantes qui visent à diffuser des connaissances sur l'Islam tant comme religion, que culture et civilisation. Ces interventions sont retranscrites à l'échelle nationale. C'est principalement les chaînes télévisées de France 2 et TF1 et la radio France Culture qui se chargent de les diffuser dans le cadre d'émissions dédiées à l'Islam. Entre 1969 et 1984, nous avons recensé 34 interventions radiophoniques et 8 télévisées – sur une totalité de 61 interventions radiodiffusées et 12 télévisées. Cet aspect de l'activité intellectuelle d'Eva de Vitray nous semble tout aussi important étant donné qu'il marque la volonté d'élargir le champ de ses recherches au grand public au biais des médias de masse. Cette dimension de l'engagement intellectuel d'Eva de Vitray s'inscrit de manière complémentaire aux échelles énoncées précédemment. Elles nous mettent aussi face à un engagement intellectuel complet dans le sens où un large éventail d'actions est mobilisé.

Parmi ces prises de paroles, nous pouvons mentionner une intervention à domicile rediffusée sur le canal de TF1, le 17 juin 1983, dans l'émission « Conversions à l'islam » et présentée par le journaliste Yves Mourousi (1942-1998). Nous pourrions également citer, même si plus tardive, celle du 12 mai 1991 dans l'émission « Connaître l'islam » sur le thème de « La femme dans l'islam » présentée par le réalisateur et producteur Abdellah Ouahhabi. Ces deux émissions illustrent ce cadre médiatique permettant de toucher une audience à l'échelle nationale. Ces deux sujets traitant la

³⁸⁶ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 702.

³⁸⁷ Entretien Éric GEOFFROY, 2 mai 2020, p. 1.

question de la femme et de la conversion à l'islam sont des sujets pour lesquels elle interviendra souvent. Leur fréquence nous paraît être étroitement liée aux représentations faites d'un islam misogyne, violent et incompatible avec sa contemporanéité. Les questions récurrentes de son entretien *Islam, l'autre visage* témoignent du relai de ces représentations.

Aussi les interventions dans les radios nationales, principalement celle de France Culture, nous donnent un bref aperçu de cette volonté de diffuser au grand public cet « autre visage » de l'Islam. Pour ce faire, elle prend la parole dans différentes manifestations. Parfois, c'est son itinéraire religieux personnel qui sert le contenu radiodiffusé ; d'autres fois c'est son objet de recherche ; et quelques fois encore c'est son discours en tant qu'intellectuelle musulmane qui est mis en avant. Elle intervient sur des sujets divers et variés touchant de près aux religions monothéistes et en particulier à l'Islam, la littérature universelle, la philosophie religieuse, les courants mystiques, la question de la femme, etc. Les années 1960 à 1980 sont la marque d'un glissement dans l'imaginaire collectif sur la figure du musulman. Sa perception étant jusque-là confinée au cadre de l'immigré, cette période, encouragée par le concile Vatican II, octroie au musulman un rôle d'interlocuteur. Il suscite à la fois un intérêt en terme de religiosité et d'inquiétudes liées à son acception politique. Eva de Vitray joue donc le rôle de caution scientifique en partageant tant ses connaissances issues de ses recherches et ses propres expériences que sa sympathie, sa fascination, ses opinions et ses convictions à l'égard de l'islam.

Enfin, cette brève présentation nous renseigne sur la diversité des lieux, la pluralité des cadres juridiques et des acteurs du dialogue interreligieux entre les années 1960 et 1980. C'est dans cette période d'« euphorie post-conciliaire » (Caucanas R.) que se démocratise cette conception de l'interreligiosité manifestée par ces nombreuses actions. La lente et progressive institutionnalisation de ce dialogue impulse de nouvelles dynamiques qui connaissent aussi leur limites tant à Paris qu'à l'échelle de l'espace méditerranéen – ces limites sont visibles lors de la rencontre islamo-chrétienne de Tripoli organisé en 1976.³⁸⁸ Afin de conclure notre développement, nous reprenons les propos de D. Dussert-Galinat qui illustrent les enjeux de l'engagement d'Eva de Vitray :

« De plus, les lieux du dialogue se sont diversifiés : églises, mosquées, synagogues, associations, colloques, centres de documentation, structures officielles, revues, journaux, etc. Ils correspondent à un décroisement des réseaux d'acteurs, lesquels n'hésitent plus à participer à différents types de rencontres. Des individus, plus nombreux qu'avant 1962, font lien entre ces deux mondes. On ne peut toutefois pas parler de démocratisation car le dialogue interreligieux continue de mobiliser une certaine

³⁸⁸ CAUCANAS R., *La dimension islamo-chrétienne du dialogue...*, op. cit., p. 312-318.

élite intellectuelle et religieuse. [...] Ce militantisme humaniste n'empêche pas l'apparition de concurrences entre les protagonistes. En effet, ceux-ci voient parfois dans le dialogue un moyen détourné de prosélytisme³⁸⁹. »

2. LES ACTEURS DE CES RÉSEAUX D'INTELLECTUELS RELIGIEUX

A) *Présence musulmane dans les années 1970-1980*

Après avoir identifier quelques unes des structures dans lesquelles Eva de Vitray exerce son engagement intellectuel, il convient de mettre en lumière les acteurs de ces réseaux à la croisée des mondes intellectuel et religieux. Dans notre propos l'accent est mis sur les acteurs musulmans francophones. Afin de mieux souligner les enjeux de cet engagement intellectuel et religieux, il nous faut mettre en lumière le contexte historique des musulmans en France.

« Au total, en 1973, la France accueille entre 1,3 et 1,5 millions de musulmans, plus de deux millions au début des années 1980. La grande majorité est maghrébine (près des 3/4), les Turcs et les musulmans d'Afrique noire constituent des groupes importants, avant les Yougoslaves, Pakistanais, etc. Cette immigration est constituée en grande majorité d'hommes, travailleurs surtout, mais aussi étudiants (environ 10 000 en 1973)³⁹⁰. »

La loi de regroupement familial transforme les perspectives des travailleurs immigrés en incluant la possibilité de rester en France. La perspective de fonder un foyer durable en France transforme le paysage social et entraîne le besoin d'organiser des espaces dédiés à l'expression religieuse. La période des années 1970 est marquée par un phénomène de retour du religieux. Pour les musulmans installés en France, ce retour à l'identité religieuse se mêle à des revendications de droits pour les immigrés³⁹¹. Progressivement les musulmans s'associent à différentes échelles pour organiser des espaces propices à l'exercice de leur culte et à la cohésion communautaire.

³⁸⁹ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 516.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 391.

³⁹¹ C'est notamment le cas dans le secteur de l'industrie automobile où les ouvriers musulmans revendiquent, en plus des améliorations des conditions de travail, des temps de pause et des salles dédiées à la prière. Des salles de prières existent à l'usine Renault-Billancourt depuis 1976 et à Talbot-Poissy dès 1978. GAY V., « Grèves saintes ou grèves ouvrières ? Le "problème musulman" dans les conflits de l'automobile, 1982-1983 », Belin | Genèses, 2015/1 n° 98, p 114.

Bien qu'il existe des associations musulmanes qui remontent au début du siècle³⁹², cette période voit émerger de nouvelles entreprises qui témoignent de cet engagement religieux dans l'espace public. Celles-ci s'illustrent à travers l'Association des étudiants islamiques de France (AEIF), fondée par Muhammad Hamidullah en 1963, l'Association culturelle islamique, fondée en 1969 par des immigrés algériens détachés de la Mosquée de Paris et soutenue par les membres pakistanais de la *Jama'at at-Tabligh*³⁹³. Ces immigrés algériens sont à l'origine de la création d'une mosquée aux allures d'hangar amélioré dans le quartier de Belleville. De cette initiative naît une scission qui amène les *tabligh* pakistanais à créer l'Association musulmane Foi et Pratique dont le siège est situé à Clichy dans un local servant de lieu de culte.

En même temps que la création d'une poignée de mosquées dans différentes villes de France, les demandes de salles de prières dans les foyers et lieux de travail voient le jour à la fin des années 1960 et au début des années 1970 – ce sont les cas du foyer de la rue de Charonne dans le 11^e arrondissement de Paris et de la Société nationale pour la construction de logement pour les travailleurs algériens (Sonacotra) à Bobigny. Vers 1975, l'État et les financements des pays musulmans prennent le relai de la construction de lieux de culte répondant aux besoins de la communauté musulmane de France. Le Bureau des cultes du ministère de l'Intérieur dénombre une dizaine de mosquées et environ 250 salles de prière en France.³⁹⁴ Le politologue Gilles Kepel, dans son ouvrage *Les banlieues de l'islam* (Paris, Seuil, 1991) recense une augmentation des lieux de culte et associations islamique entre 1965 et 1986 allant de 11 lieux de culte et 3 association à 912 et 635. C'est aussi en 1977 que s'ouvre un bureau de la Ligue islamique mondiale à Paris dont l'intérêt principal réside dans la question des lieux dédiés à l'exercice du culte. La révolution iranienne en 1978-1979 renforce le développement de l'identité musulmane à travers une croissante exponentielle d'espaces culturels et associatifs musulmans dans les années 1980. Le Conseil continental des mosquées est créé à cette période pour entretenir des liens à l'échelle du pays³⁹⁵. L'aspect juridique joue un rôle dans cette évolution puisqu'en 1981 le droit d'association sans autorisation préalable est rétabli pour les individus n'ayant pas la nationalité française.

³⁹² La Fraternité musulmane (1907), l'Association des étudiants nord-africains (1927), l'Association des oulémas algériens (1931), la Société des Tabous des Lieux Saints (1952), le Centre culturel islamique (1952) structurent le paysage associatif des musulmans en France.

³⁹³ Organisation religieuse fondée en 1927 par Muhammad ILYAS (1884-1944) dans l'Inde britannique, il s'agit d'un courant islamiste et revivaliste issu du soufisme qui s'expand considérablement en Europe au long de la seconde moitié du XX^e siècle grâce à son intense prosélytisme.

³⁹⁴ KRIEGER-KRYNICKI A., *Les musulmans en France : religion et culture*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985, p. 115.

³⁹⁵ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 229-231.

B) Des étudiants francophones sensibles à la question religieuse et musulmane

Pour illustrer la présence de cercles estudiantins dans le réseau d'Eva de Vitray, il convient de mettre en avant quelques figures qui les composent et d'identifier des traits caractéristiques partagés à ce groupe, au demeurant hétérogène. Dans un premier temps, deux variables sont constantes dans ces cercles, la première étant celle de la double culture des étudiants en question. La seconde se situe autour de la question religieuse et, majoritairement, son expression musulmane. En plus du fait qu'ils soient tous liés à une activité intellectuelle, ces étudiants qui lui sont proches partagent ces caractéristiques.

En effet, Eva de Vitray exprime une certaine proximité avec les étudiants de cultures musulmanes. À ce titre, il nous semble bon d'évoquer un groupe d'amis auquel elle est liée et fréquente régulièrement entre les années 1970 et 1980. Les membres de ce groupe sont composés de deux étudiants turcophones – Abdullah Öztürk, Hüseyin Sak – et de quatre étudiants arabophones – Khaled Roumo, Mustapha Chérif, Faouzi Skali et Sahar Moharram.

Les deux premiers viennent de Turquie (Konya et Ankara) pour leurs études. Abdullah Öztürk étudie les lettres modernes à la Sorbonne. Hüseyin Sak, le second, arrive d'Ankara dans le cadre d'un doctorat en sciences économiques. Il traite la question du développement économique dans le cadre des relations franco-turque³⁹⁶. Ensuite, Khaled Roumo est un étudiant syrien formé en lettres à la Sorbonne, et, Faouzi Skali est un étudiant marocain qui s'adonne à des études en ethnologie religieuse sur les saints et les sanctuaires à Fès soutenue en 1990 à la Sorbonne. À ces derniers s'ajoutent Mustapha Chérif, un étudiant algérien qui soutient une thèse de philosophie à l'Université Toulouse 2 intitulée « Islam et choix de société » en 1988, et Sahar Moharram, étudiante égyptienne en doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines en linguistique et terminologie à la Sorbonne.

Nous nous cantonneront ici à leur mention et à identifier un autres des points central qui lie ces acteurs : l'implication dans le dialogue interreligieux. En dehors des carrières poursuivies par chacun d'entre eux – Abdullah Öztürk est doyen de la faculté de Lettres à l'Université Selçuk de

³⁹⁶ Sa thèse s'intitule « Le rôle et les effets de l'aide extérieure dans le développement de l'économie turque. Dynamique historique et bilan économique d'une décennie : 1969-1973 » sous la direction de VERNIERES M. soutenue le 21 mars 1979 avec mention bien. Voir « 1979 », « Catalogue général des thèses (1971-1979) », *Archives*, Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne [En ligne]. URL : https://www.pantheonsorbonne.fr/fileadmin/Service_recherche/PV-CS/THESES_1971-79_02.pdf

Konya ; Sahar Moharram est professeur des universités à l'Institut français d'Égypte ; Mustapha Chérif est un enseignant universitaire, ancien ministre des Universités d'Algérie et ambassadeur algérien d'Égypte ; Faouzi Skali est promu chevalier de la Légion d'honneur par le Ministère des Affaires étrangères ; Khaled Roumo a réalisé une œuvre artistique et littéraire florissante –, ils semblent tous partager cette propension au dialogue entre les différentes confessions et particulièrement islamo-chrétiennes. À cet égard, il nous semble important de mentionner l'éclairage de D. Dussert-Galinat :

« Les étudiants venant de pays musulmans pour se former dans une université française ont une approche très différente de leur implication dans la cité. Bien que souvent logés dans des familles d'accueil, ce qui leur permet de découvrir les valeurs culturelles et religieuses de leurs hôtes, ils se destinent à repartir de France dans un délai plus ou moins long. [...] Même s'ils ne sont pas très pratiquants à leur arrivée, ils redécouvrent souvent leur identité religieuse à travers les réseaux estudiantins [...]»³⁹⁷ »

Les concernant, nous avons pu nous entretenir avec quatre d'entre eux³⁹⁸. Dans ces entretiens ressortent cette redécouverte de leur identité religieuse. Dans le cas d'Abdullah Öztürk, Faouzi Skali et Khaled Roumo, Eva de Vitray leur fait (re)découvrir Rūmī et participe à l'intérêt qu'ils développent envers leur tradition religieuse et culturelle. Aussi, le point concernant le logement dans les familles d'accueil nous semble particulièrement juste dans le sens où, Sahar Moharram est hébergée pendant de nombreux mois chez Eva de Vitray lorsqu'elle réalise son doctorat. C'est aussi le cas de deux autres étudiants algériens : Rachid Benaïssa, un étudiant et disciple du penseur francophone algérien Malek Bennabi (1905-1973)³⁹⁹ et Tewfik Taleb, un doctorant algérien en sciences des mathématiques qui apparaît comme collaborateur dans différentes traductions d'Eva de Vitray⁴⁰⁰.

Dans ce cas précis, l'aspect de l'engagement de ces étudiants dans la question religieuse n'apparaît pas comme étant fermé aux autres. Au contraire, ils multiplient les échanges avec des croyants d'autres confessions. Ces échanges se manifestent notamment au Centre du Hautmont dans le cas de Faouzi Skali, Mustapha Chérif ainsi que Khaled Roumo et Sahar Moharram.

³⁹⁷ DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France...*, op. cit., p. 456.

³⁹⁸ Entretien Abdullah ÖZTÜRK, 5 mai 2020 ; Khaled ROUMO, 20 décembre 2020 ; Entretien Hüseyin SAK, 28 décembre 2020 ; Entretien Faouzi SKALI, 26 juin 2020.

³⁹⁹ Voir EL HAMRI J., « L'«idée religieuse» dans l'œuvre de l'intellectuel algérien Malek Bennabi (1905-1973) : une injonction pour la société musulmane de faire l'Histoire », thèse de Lettres & Civilisations sous la direction de GEOFFROY É., Université de Strasbourg, 2018 [En ligne]. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02945039/document>

⁴⁰⁰ Ces faits nous sont rapportés de notre entretien avec Amara BAMBÀ, 16 janvier 2020 et celui avec Colette BRAHY, 26 février 2020.

ILLUSTRATION 11 : PROSPECTUS DE LA RENCONTRE ISLAMO-CHRÉTIENNE AU CENTRE SPIRITUEL DU HAUTMONT ET LE RECENTRAGE DU DIALOGUE DANS LES ANNÉES 1980



31, Rue Mirabeau
59420 MOUVAUX
Tél. (20) 26.09.61

Rencontre chrétiens - Musulmans

Le Coran - l'Évangile

du Samedi 17 Janvier 1981 (9 h. 30)
au Dimanche 18 (17

Après avoir amorcé une première découverte de l'Islam en 1979 et présenté en 1980 la personnalité et le rôle de Mohammed, à la demande générale nous poursuivrons les 17 et 18 Janvier 1981 notre dialogue, en réfléchissant ensemble sur la source de notre foi respective : LA PAROLE DE DIEU.

Les Musulmans et les Chrétiens se réfèrent à un Livre-Saint : les premiers au CORAN, les seconds à l'ÉVANGILE, mais l'approche qu'ils font de cette parole n'est pas la même. Nous voudrions être aidés de personnes compétentes, en prendre mieux conscience, car l'estime réciproque ne consiste pas à gommer les différences, mais à les reconnaître dans le respect, en sorte que chacun se sente reconnu et reconnu tel qu'il est.

Malgré le souhait de beaucoup, il n'était guère possible de demander à notre cher aîné Nadj-oud-Dine BAMATE, de revenir d'Arabie Saoudite pour un court week-end, comme il l'avait si aimablement l'an dernier.

Nous avons sollicité d'autres concours : Khaled ROUMO, syrien musulman, qui pour des travaux à Paris, a accepté avec enthousiasme notre proposition : il viendra avec quatre de ses amis, un jeune homme et trois jeunes filles, dont Sahar MOHARRAM qui est déjà intervenue dans une session de 1979.

Du côté chrétien, le Père BORRMANS est malheureusement retenu à Rome. Mais Michel SERAIN, maintenant animateur du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam, sera des nôtres, accompagné de Sœur Monique PELISSIER, qui a longtemps vécu en Tunisie.

Ces divers intervenants nous font espérer des débats très riches : ils seront, comme les années précédentes, dirigés par Michel LELONG. Et, pour permettre une bonne détente fraternelle, Djabal AKHBARI, artiste iranien joueur de "SANCTOUR" animera notre soirée de samedi.

Vous trouverez au verso :

- ◆ le programme détaillé du week-end
- ◆ l'accès au Hautmont
- ◆ le bulletin d'inscription

Pour une meilleure organisation, vous êtes prié de renvoyer au plus tôt le bulletin d'inscription.

- * Tous les Repas seront conformes aux prescriptions musulmanes.
- * Pour les Enfants : une garderie sera organisée pour ceux qui ne pourraient vraiment pas les confier à d'autres personnes.
- * Les Frais : LES DROITS D'INSCRIPTION, destinés à couvrir les frais généraux de la session, sont laissés à la discrétion de chacun, le prix de revient se situant autour de 40 frs (étudiant : 20 frs.). Ils sont à joindre au bulletin d'inscription. Les personnes voudront bien donner plus pour que d'autres puissent donner moins... Il n'y aura pas de confirmation, l'encaissement des droits se fera en tenant lieu. Les FRAIS D'HÉBERGEMENT éventuels peuvent être payés d'avance, avec les droits d'inscription. Mais vous pouvez les régler sur place (voir le bulletin au verso.)

57

Scanné avec CamScanner

SOURCES : « ANNEXES » MERCIER C., *LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN ORGANISÉ EN FRANCE DE LA FIN DES ANNÉES 1960 À NOS JOURS*, MÉMOIRE D'HISTOIRE, UNIVERSITÉ PARIS X-NANTERRE, 1999.

De même, notons que les liens entre Abdullah Öztürk et Eva de Vitray semblent être particulièrement étroits. Durant notre entretien, ce dernier nous indique à plusieurs reprises que la nature de leur relation s'apparente à un lien maternel. Cette dimension se complète avec celle d'un lien entre professeur et élève, ce que confirment les nombreuses rencontres internationales – principalement en Turquie – nationales et locales auxquelles il participe à ses côtés.

ILLUSTRATION 12 : ABDULLAH ÖZTÜRK ET EVA DE VITRAY LORS D'UN SÉMINAIRE À PARIS, FIN DES ANNÉES 1970



SOURCE : FONDS D'ARCHIVES ABDULLAH ÖZTÜRK

C) Des intellectuels musulmans francophones confirmés

À cette proximité avec les réseaux d'étudiants de culture musulmane s'ajoute celle des intellectuels francophone musulman. Pour illustrer ces acteurs nous aurons recours à une approche prosopographique.

Dans le giron de ces affinités intellectuelles et religieuses, Eva de Vitray tisse des liens étroits avec bon nombre d'intellectuels francophones musulmans. Bien que nous aurions pu en sélectionner d'autres, nous avons fait le choix de revenir sur trois personnalités qui nous semblent illustrer le mieux la famille de pensée à laquelle Eva de Vitray s'apparente : Amadou Hampâté Bâ (1900-1991), Muhammad Hamidullah (1908-2002) et Nadjm-oud-dine Bammate (1922-1984). Nous pouvons dorénavant et déjà mettre en lumière trois traits communs à ces intellectuels : une spiritualité partagée, une activité dans un domaine scientifique et un engagement intellectuel. Ces amis ont pour habitude de se réunir à son domicile. Ils partagent leur confession musulmane de tendance sunnite, un humanisme universel dans une lecture spirituelle, leurs formations en Sciences humaines et sociales sur la question de l'Islam ainsi qu'un engagement dans la diffusion et la promotion des cultures islamiques. En ce sens, ces intellectuels disposent d'une relative familiarité de pensée.

a) Amadou Hampâté Bâ (1900-1991), un homme de dialogue et défenseur de la tradition orale africaine

Amadou Hampâté Bâ est un écrivain malien, ethnologue à l'Institut français d'Afrique noire et ambassadeur du Mali. Un adage devenu célèbre de nos jours – « Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. » – lui est attribué. Directeur de l'Institut des Sciences humaines de Bamako et membre du Conseil exécutif de l'Unesco, il s'engage au long de sa vie pour la sauvegarde et la transmission de la tradition orale africaine, et particulièrement peule. A. Hampâté Bâ étudie les sciences religieuses à l'école coranique fondée par Tierno Bokar à Biandagara, lieu où ce premier est né. Dans les années 1920, il poursuit son instruction dans les écoles françaises de Biandagara et Djenné avant d'être affecté dans l'administration coloniale du Burkina Faso puis de Bamako jusque dans les années 1940. C'est à cette période qu'il intègre l'Institut français d'Afrique noire en tant qu'ethnologue sous l'aile de l'érudit français Théodore Monod (1902-2000). Il publie une thèse d'ethnologie issue de quinze années de recherches dédiée à la construction de la civilisation peule et intitulée *L'Empire peul du Manica, 1818-1853* (Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales, 1955). Boursier de l'Unesco, c'est à partir de 1951 qu'il séjourne à Paris.

La colonne vertébrale de l'engagement d'Hampâté Bâ pour la culture et sa préservation peut s'entrevoir dans son allocution à la Commission d'Afrique de l'Unesco tenue à Paris le 1^{er} décembre 1960 :

« Je pense à cette humanité analphabète, il ne saurait être question de livres ni d'archives écrites à sauver des insectes, mais il s'agira d'un gigantesque monument oral à sauver de la destruction par la mort, la

mort des traditionalistes qui en sont les seuls dépositaires. Ils sont hélas au déclin de leurs jours. Ils n'ont pas partout préparé une relève normale. En effet, notre sociologie, notre histoire, notre pharmacopée, notre science de la chasse, et de la pêche, notre agriculture, notre science météorologique, tout cela est conservé dans des mémoires d'hommes, d'hommes sujets à la mort et mourant chaque jour. Pour moi, je considère la mort de chacun de ces traditionalistes comme l'incendie d'un fond culturel non exploité⁴⁰¹. »

Cet homme engagé dans le dialogue entre les civilisations il représente un symbole fort des cultures africaines. Il est un écrivain qui laisse derrière lui une œuvre de presque soixante publications mêlant contes populaires et initiatiques, romans, essais religieux, articles sur les cultures africaines et traditions orales⁴⁰². Ses mémoires sont conservées à travers la publication de plusieurs ouvrages – *Amkoullel, l'enfant peul* (Paris, Actes Sud, 1992) ; *Oui mon commandant !* (Paris, Actes Sud, 1994) ; *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul* (Paris, Actes Sud, 2000).

Farouche défenseur de la culture, il est aussi l'homme d'une foi fervente. Disciple de Tierno Bokar (1875-1939), il rapporte son enseignement dans un ouvrage qui lui est dédié, *Tierno Bokar: le sage de Bandiagara* (Paris, Présence africaine, 1957). Son maître est un cheikh soufi de la confrérie Tidjanīyya qui connaît une implantation structurante dans bon nombre de pays d'Afrique subsaharienne. Il semblerait que par la suite, lui aussi soit devenu maître de cette confrérie.⁴⁰³ Pour Hampâté Bâ la sauvegarde et la diffusion de la culture orale africaine constitue un projet de transformation sociale et culturelle de l'Afrique de l'ouest. Son œuvre s'apparente à une philosophie de la vie. Il place le curseur sur la sagesse traditionnelle qu'il appréhende comme une connaissance de la vie. Cette sagesse transmise par le biais de la tradition orale est au cœur d'une société pensée dans le dépassement d'un « passé perdu », d'un socle ancré dans l'initiation spirituelle et d'une conception universelle de l'humanisme. Il constitue une figure singulière qui dépasse le statut d'ethnologue pour « se confondre avec celui d'un créateur et médiateur culturel d'envergure, à l'épicentre de l'histoire tumultueuse de l'Afrique⁴⁰⁴. »

⁴⁰¹ <https://www.ina.fr/audio/PHD86073514>

⁴⁰² Quelques références afin d'illustrer cette mention : *Aspects de la civilisation africaine. Personne, culture, religion*, Paris, Présence africaine, 1972 ; *L'Étrange Destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, Union générale d'éditions, 1973 ; *Contes des sages d'Afrique*, Paris, Le grand livre du mois, 2005 ; *La Parole, mémoire vivante de l'Afrique*, Saint-Clément-de-Rivière (Hérault), Fata Morgana, 2008 ; *Jésus vu par un musulman*, Paris, Stock, 1994.

⁴⁰³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁰⁴ KASSÉ M., « Le maître de la parole. Vie et œuvre d'Amadou Hampâté Bâ » in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2020 [En ligne]. URL : <https://www.berose.fr/article1808.html>

b) Muhammad Hamidullah (1908-2002), un islamologue musulman traditionaliste

Muhammad Hamidullah est un universitaire et islamologue, juriste musulman du continent indien né à Hyderabad⁴⁰⁵. Issu d'une famille d'érudits sunnites, il est formé aux sciences religieuses au sein de la Jāmi'a al-Nizāmiyya, un institut théologique d'enseignement supérieur d'Hyderabad fondé en 1876. Son parcours universitaire est marqué par la mobilité entre les universités européenne, indienne, turque et américaine ce qui fait de lui un adepte aguerri du plurilinguisme – écrit en anglais, allemand, français, urdu, turc et arabe. Il se forme dans sa ville natale à l'Université 'Utmāniyya jusqu'à obtenir son diplôme de droit musulman international. De 1929 à 1932 il poursuit ses études à l'Université de Bonn en Allemagne. Il y mène une thèse de doctorat sur « Les principes de neutralité dans le droit international musulman » (« *Die Neutralität im Islamischen Völkerrecht* »). De l'Allemagne à la France, il soutient en 1936 une nouvelle thèse de doctorat ès lettres à la Sorbonne traitant la question des « Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes ».

À la suite de ses recherches, il retourne à l'Université d'Hyderabad au sein de laquelle il enseigne le droit musulman jusque dans les années 1945. En 1948, il prend la voie de l'exil à Paris suite à l'annexion de l'émirat de Hyderabad à l'Inde indépendante à laquelle il s'oppose. Il vit en France jusqu'en 1996. Nommé maître de recherches au CNRS dès 1954, il collabore avec de grandes figures de l'orientalisme savant, notamment Louis Massignon et le spécialiste de la pensée hanbalite, Henri Laoust (1905-1983). Comme en atteste sa correspondance du 5 novembre 1953 avec Louis Massignon, il rencontre Eva de Vitray lorsqu'elle travaille en tant qu'administratrice au CNRS⁴⁰⁶. Dans ce même temps, il effectue plusieurs séjours à l'étranger. Il se rend au jeune État du Pakistan et participe à la rédaction de la constitution en 1950. Il enseigne également à l'Université d'Istanbul au sein de la faculté de Théologie.

Fervent religieux, il est aussi à l'origine de plusieurs initiatives à l'image de l'animation des Groupes d'Amitié islamo-chrétienne. Il participe à plusieurs rencontres interreligieuses dans le monastère de Toumliline au Maroc de 1956 à 1960. À une période où les Frères musulmans sont en plein essor, il côtoie Sayyid Ramadan (1926-1995), le gendre panislamiste du fondateur Hassan el-Banna (1906-1949). Il crée la Ligue islamiste d'Allemagne (1958) et participe à la fondation de la

⁴⁰⁵ LARZUL S., « Hamidullah Muhammad (1908-2002) » in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, POUILLON F. (dir.), *Dictionnaire des orientalistes...*, op. cit., p. 508-509.

⁴⁰⁶ BORRMANS M., « Louis Massignon, Muhammad Hamidullah et sa traduction française du Coran », *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 35, 2009, p. 37 [En ligne]. URL : <https://pluriel.fuce.eu/wp-content/uploads/2016/09/Muhammad-Hamidullah-et-sa-traduction-francaise-du-Coran.pdf>

Ligue islamique musulmane en Suisse et en Allemagne. À ses côtés et ceux du journaliste, diplomate et linguiste musulman Léopold Weiss (1900-1992), dit Muhammad Asad, et du juriste et homme politique pakistanais Zafar Ahmad al-Ansari (1908-1991), il co-fonde le Centre islamique de Genève en 1961. Aussi, après avoir participé à la création du premier Centre culturel islamique en 1952, il fonde en 1962 l'Association des Étudiants Islamiques de France (AEIF) dans laquelle il encadre des jeunes intellectuels musulmans francophones comme le penseur et réformiste algérien Malek Bennabi et aussi Eva de Vitray.

L'œuvre de Hamidullah recense une quarantaine d'ouvrages ainsi qu'un bon nombre d'articles dont une soixantaine en français. Bien qu'animé par la question de la place de l'Islam et des musulmans dans le sous-continent indien, le cœur de son œuvre réside autour de thèmes propres au droit musulman, au Coran et au prophète de l'Islam. Dans ses ouvrages, il s'inscrit dans une approche traditionnelle et conservatrice ce qui le distingue de l'Islamologie de son contemporain Mohammed Arkoun. Son œuvre majeure est une monographie du prophète Muḥammad en deux volumes dédiés à sa vie et son œuvre : *Le Prophète de l'Islam* (Paris, Vrin, 1959). Son approche confessante, lui vaut des critiques, notamment celle de l'historien des religions Maxime Rodinson⁴⁰⁷.

Hamidullah est bien souvent considéré comme étant le premier traducteur musulman du Coran en langue française avec la publication qu'il réalise en collaboration avec l'historien des religions et traducteur Michel Létourny (1921-2000)⁴⁰⁸. Sa traduction du Coran est préfacée par Louis Massignon et éditée par le prestigieux Club Français du Livre (*Le Coran. Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah*, Paris, Le Club Français du Livre, 1959). La préface de Massignon laisse entendre l'approche du penseur indien, à savoir que l'intérêt de cette traduction réside dans le fait qu'elle « est l'œuvre réfléchie et murie d'un musulman, d'un penseur et d'un croyant : que ce Livre Saint concerne personnellement. Il en vit, il veut le transposer en français comme il le récite en arabe⁴⁰⁹. » Cette perspective confessante rejoint les propos de Aïcha Sassi, auxiliaire de vie et amie d'Eva de Vitray à ses derniers jours, sur la ferveur et la vie ascétique de Hamidullah : « C'était un saint homme. Il vivait dans une chambre de bonne et tout ce qu'il gagnait

⁴⁰⁷ WÉLÉ M.-K., « La traduction française de Muhammad Hamidullah, telle que révisée par le Complexe du roi Fahd », *Coran 12-21*, 2000 [En ligne]. URL : <https://coran12-21.org/fr/contextes/hamidullah>

⁴⁰⁸ Sa traduction est pourtant précédée de celles d'Ahmed LAÏMÈCHE et Benaouda BEN DAOUUD en 1931, d'Octave PESLE et Ahmed TIDJANI en 1936 et enfin d'Ameur GHÉDIRA en 1957.

⁴⁰⁹ BORRMANS M., « Louis Massignon, Muhammad Hamidullah et sa traduction française du Coran », *Islamochristiana*, PISAI, Rome, n° 35, 2009, p. 40 [En ligne]. URL : <https://pluriel.fuce.eu/wp-content/uploads/2016/09/Muhammad-Hamidullah-et-sa-traduction-francaise-du-Coran.pdf>

de ses livres, il en faisait aumône⁴¹⁰. » Cette dernière, ainsi que Colette Brahy, nous confirment bel et bien que Hamidullah rend régulièrement visite à Eva de Vitray à son domicile⁴¹¹. Enfin, c'est à 88 ans que ses problèmes de santé le contraignent à séjourner en Floride au sein de sa famille, où il décède à Jacksonville en 2002.

c) Nadjm-oud-dine Bammate (1922-1984), un professeur et diplomate soufi afghan

Nadjm-oud-dine Bammate est un intellectuel franco-daghestanais. Il naît à Paris en 1922 au sein d'une famille musulmane d'origine tchéchène, ingouche et koumyk (peuple turcophone du Caucase) en exil. Il est le fruit de l'union de Zeynab Tchemoeff, issue d'une famille de résistants tchéchènes du Caucase, et de Haïdar Bammate (1890-1965), homme politique et islamologue né dans le nord du Caucase de l'actuel Daghestan. Aux côtés d'un des aïeux de sa femme, Abdulmedjid Tapa Tchemoeff (1882-1937), Haïdar Bammate participe activement au mouvement nationaliste révolutionnaire de Ciscaucasie combattant les armées blanches⁴¹². Leur action font naître la provisoire République montagnarde du Caucase du Nord proclamée de 1918 à 1920. Ce dernier est un homme dont l'influence religieuse se partage entre l'enseignement soufi – son père est un cheikh de la confrérie Naqshbandiyya – et le « djadidisme » – mouvement de réformisme religieux diffus en Asie centrale méridionale au dès le XVIII^e siècle⁴¹³.

Cet homme est aussi un intellectuel actif. Formé en droit et aux langues à Saint-Pétersbourg, il rejoint Paris en 1920. Ses faits d'armes révolutionnaires suscitent la reconnaissance du royaume afghan qui lui octroie la citoyenneté en 1922 avant de lui confier la charge d'ambassadeur à Berne et Paris. Intellectuel polyglotte qui signe parfois ses ouvrages sous le nom de Georges Rivoire, il s'engage dans différentes voies de diffusion des savoirs et cultures de l'Islam – notamment au Centre islamique de Genève dans lequel il joue le rôle de doyen. Il est aussi le directeur de la revue *Le Caucase* qu'il fonde en 1921. Enfin, H. Bammate est un écrivain des civilisations musulmanes dont les trois ouvrages majeurs sont *Le Caucase et la Révolution russe. Aspect politique* (Paris,

⁴¹⁰ Entretien Aïcha SASSI, 28 février 2020.

⁴¹¹ Entretien Colette BRAHY, 26 février 2020, p. 16.

⁴¹² Il s'agit des armées russes formées après la révolution d'octobre 1917 et opposées aux factions bolchéviques de l'armée rouge.

⁴¹³ KHAMMASSI S., *Nadjm Oud-dine Bammate. Itinéraire d'un intellectuel musulman*, mémoire de Master d'Histoire, Université Lumière Lyon 2, p. 28 [En ligne]. <https://bammate.fr/wp-content/uploads/2019/03/Memoire-finale-Bammate-compressed.pdf>

Impression de Navarre, 1929), *Visages de l'islam* (Paris, Payot, 1946) et *Apport des musulmans à la civilisation* (Lyon, Éditions Tawhid, 1998).

Fort de cette éducation, Nadjm-oud-dine Bammate se forme tôt aux langues à l'université de Cambridge, au droit romain à l'université de Lausanne, aux sciences islamiques à l'université islamique d'al-Azhar au Caire et à l'étude des langues et civilisations orientales à l'Inalco⁴¹⁴. Il est l'auteur d'une thèse de doctorat à la faculté de Droit de l'Université de Lausanne intitulée « Origine et Nature du legs : “*sinendi modo*” » soutenue en 1947. Cette même année, il s'initie à la diplomatie politique en tant qu'ambassadeur délégué de l'Afghanistan à l'ONU. À cette fonction s'ajoute celle de coordinateur du projet « Orient-Occident » pour le compte de l'Unesco qui participe à des événements interculturels et à la parution de la revue *The Unesco Courrier. Orient Occident*.⁴¹⁵ Universitaire accompli, c'est en tant que Professeur des universités à l'Université de Paris (VII-Jussieu et IV-Sorbonne) que Bammate succède à Vincent Monteil pour enseigner l'islamologie. Il prend ses fonctions dans le courant des années 1970. Il dirige cinq thèses dans le domaine de la civilisation musulmane et principalement des questions religieuses – à l'exemple de la thèse d'Ali El-Jouzou « La conception de la raison et du cœur dans le Coran et la tradition musulmane » (1978).

Polyglotte d'exception, globe-trotter et érudit animé par le désir de jeter des ponts entre Orient et Occident, N. Bammate trouve un alignement de pensée avec son maître Massignon. Il lui rend plusieurs hommages dont il décrit la vie de la sorte : « La vie de Louis Massignon fut un échange perpétuel entre le passé assumé comme un vœu, le présent vécu comme action poétique, et l'au-delà conçu comme éternité, dans la justice⁴¹⁶. » La question de la foi et de la mystique semble rapprocher les deux intellectuels. D'autant plus que bon nombre des étudiants de Massignon sont au cœur de l'activité du Centre culturel islamique de Paris. Notons à propos de la dimension mystique chez Bammate que l'influence du soufisme est forte. En plus de son lien à la confrérie Naqshbandiyya, il se prend d'admiration pour le maître soufi René Guénon dit Abd al-Wahid Yahya. Ce dernier l'invite au Caire lors de ses études à l'université d'al-Azhar. Il livre sa fascination

⁴¹⁴ SELLAM S., *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane 1895-2005*, Paris, Fayard, 2006, p. 14.

⁴¹⁵ À titre d'exemple, voir le numéro de décembre 1958 accessible en ligne : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000078350/PDF/078350engo.pdf.multi>

⁴¹⁶ <https://www.moncelon.com/bammate.htm>

pour cette figure à laquelle il accorde une exemplarité que nous pouvons retrouver dans son article *Visites de René Guénon*⁴¹⁷.

À l’instar de Massignon, Hamidullah, Hampâté Bâ et Eva de Vitray, N. Bammate est un homme engagé dans la culture et le dialogue. Il participe à de nombreuses conférences et séminaires allant dans ce sens. De manière convergente à ces derniers, il participe activement à la diffusion de savoirs sur l’Islam et ses dimensions religieuses, culturelles et civilisationnelles – comme président de l’Association éducative et culturelle des musulmans de France ou membre des académies du Yémen du Nord et de Mongolie par exemple. Il réalise cet engagement aux moyens d’émissions radiophoniques et télévisées. À partir de 1982, il est en charge d’animer l’émission dominicale, « Connaître l’islam »⁴¹⁸. Dédiée à démocratiser les savoirs au grand public sur l’antenne de France 2. C’est souvent qu’Eva de Vitray, avec qui il se lie d’amitié, intervient à ses côtés dans l’émission. Aussi, les données recueillies des entretiens de Colette Brahy et Aïcha Sassi, nous disent à quel point l’influence de Bammate – tout comme celle d’Hampâté Bâ et Hamidullah – ont été forte. Les nombreuses collaborations dans différents cadres montrent ce lien : dialogue islamo-chrétien à la Sainte-Baume et au Centre du Hautmont, émission islamique dominicale, émissions radio sur France Culture, activité au Centre culturel islamique de Paris, etc. L’étude biographique de Bammate, menée par l’historienne Sarra Khammassi, confirme la réciprocité de ce lien : « Son travail est tel pour Nadjm Oud-Dine Bammate que lors d’une conférence avant sa mort il déclarera “je souhaite une longue vie à Eva de Vitray-Meyerovitch pour qu’elle puisse achever la traduction de l’œuvre de Rumi”⁴¹⁹. »

Ces trois personnalités et Eva de Vitray œuvrent de manière convergente à la diffusion d’une meilleure connaissance de la culture musulmane dans l’espace francophone. En ce sens, nous avons là trois figures d’intellectuels religieux francophone. Leur champ d’action s’illustre à travers la publication d’ouvrages d’accès au grand public, des rencontres et conférences visant à éclairer les questions autour de l’Islam dans des espaces de rencontres interreligieux et des prises de paroles publiques retranscrites par les canaux médiatiques.

⁴¹⁷ BAMMATE N., « Visite à René Guénon » in *Nouvelle Revue française*, n°30, juin 1955, pp. 1124-1127.

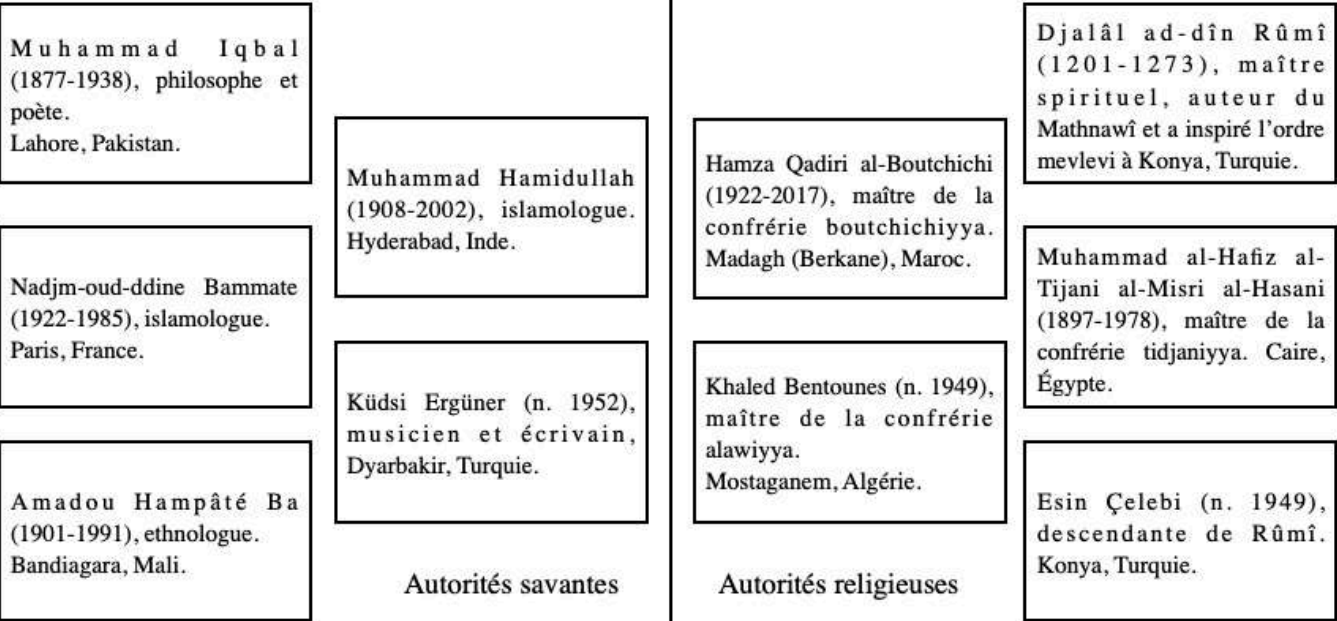
⁴¹⁸ Voir ROCHDY A., « Musulmans cathodiques » in *Hommes et Migrations*, n°1220, « Islam d’en France », Juillet-août 1999, pp. 96-100.

⁴¹⁹ KHAMMASSI S., *Nadjm Oud-dine Bammate...*, op. cit., p. 54.

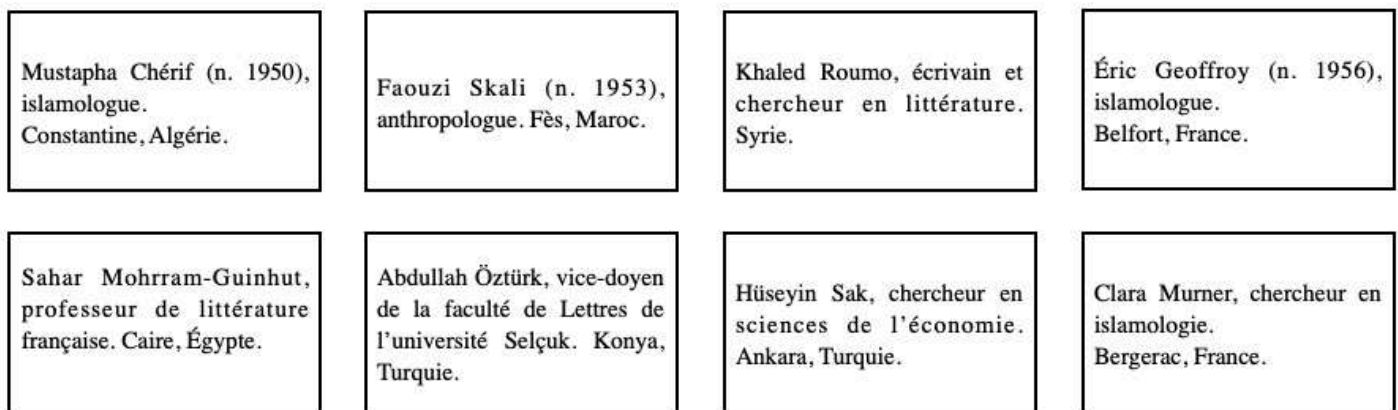
Cette brève présentation prosopographique, bien que sommaire, vise à éclairer ces intellectuels religieux qui se rapprochent d'une relative familiarité de pensée. Nous avons voulu mettre en lumière ce réseau d'intellectuel afin d'identifier les points de constance que l'on retrouve chez eux. À ce propos, la convergence d'une anthropologie religieuse, le partage d'une théodicée commune dans la tradition islamique, les liens tissés au sein des mondes à majorité musulmane, l'engagement dans la diffusion des cultures de l'Islam dans la perspective d'apporter une pierre à l'édifice du « patrimoine spirituel universel » et dans la participation active aux rencontres et dialogues islamo-chrétiens. Notre propos s'intéresse à présent à la dimension religieuse et particulièrement soufie de ce réseau. Loin d'être homogène et linéaire, la complexité de ce réseau mérite d'être illustrer. Pour ce faire nous avons intégré à notre propos un schéma des différentes composantes.

ILLUSTRATION 13 : SCHÉMA DU RÉSEAU D'INTELLECTUELS, D'AUTORITÉS ET D'AMITIÉS MUSULMANES

Liens intellectuels et spirituels musulmans



Cercle d'étudiants et amis musulmans à Paris (années 1970-1990)



Réalisation : Samir Abdelli

CHAPITRE 8 – 1984-1999 : UNE PÉRIODE D’ACCOMPLISSEMENT SPIRITUEL ET INTELLECTUEL

1. INITIATION ET ENGAGEMENT AU SOUFISME CONTEMPORAIN EN FRANCE

A) *Tableau de l’implantation des confréries soufies au XX^e siècle*

« [...] la *tariqa* Shadhiliyya Arabiyya fondée par Ivan Aguéli à Paris en 1910, rassemble une dizaine de personnalités, principalement issues de la franc-maçonnerie. Fondée à partir de réinterprétations de la doctrine du maître spirituel andalou de la période médiévale Ibn Arabi, elle constitue un premier cas de soufisme européen. René Guénon participe aux réunions de ce groupe élitiste et reçoit une première forme d’initiation mystique sous le nom d’Abdal Wahid Yahya⁴²⁰. »

Les propos de l’historienne Asma Sassi mettent en avant le fait que les parmi les premières manifestations du soufisme au XX^e siècle nous trouvons des groupes élitistes initiés par des convertis. Parmi eux, le peintre suédois Ivan A est un musulman converti à l’islam qui fait parmi des premiers à diffuser le soufisme en France. Il tire son enseignement du cheikh de la confrérie Shādīliyya et du *madhab mālikī* d’al-Azhar, ‘Abd-ar-Rahmān ‘Illaysh (1845-1922)⁴²¹.

En France, le soufisme ou « néo-soufisme » (Sedwigck M.) s’installe aussi par l’œuvre de certains intellectuels convertis comme Ivan Aguéli (1869-1917), Frihjtuf Schuon (1907-1998), Paul de Séligny (1903-...) ou encore Michel Vâlsan (1907-1974). Leur actions regroupe des adeptes des cercles ésotériques généralement issus de la franc-maçonnerie et des sociétés théosophiques. Ces derniers, tout en se réclamant du Traditionalisme de René Guénon, s’inscrivent dans de nouvelles expressions du soufisme – le rapport variable à l’islam est un élément qui génère ces dissensions. Celles-ci sont créées en revendiquant un héritage confrérique – Maryamiyya, Shādīliyya, Dārḳawiyya, ‘Alawiyya – tout en y impulsant de nouvelles dynamiques socio-religieuses. Jusque dans les années 1960, ces expressions du néo-soufisme guénonien dominant le champs du soufisme en France⁴²².

⁴²⁰ SASSI A., « Le thème de la conversion dans la profondeur analytique de l’“entre-deux” », *ThéoRèmes*, 3 | 2012 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/theoremes/390>

⁴²¹ Le terme *madhab mālikī* fait référence à l’école juridique malikite du sunnisme. Il s’agit d’une des quatre écoles juridiques (*madāhib*) de l’orthodoxie sunnite dont le fondateur éponyme est l’imam médinois Mālik IBN ANAS (711-795).

⁴²² SEDGWICK M., « Conférence de M. Mark Sedgwick : Les confréries néo-soufies dans la mouvance guénonienne » *in École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, tome 109, 2000-2001. 2000, p. 295-298.

L'histoire du soufisme en France est aussi étroitement liée à la question migratoire. En effet, les premiers immigrés maghrébins soufis arrivent en Europe au début du XX^e siècle⁴²³. L'implantation des confréries soufies transplantées en France est issue des premiers flux migratoires de travailleurs algériens – majoritairement kabyles – et disciples 'alāwis dans les années 1920⁴²⁴. Le cheikh Khaled Bentounes, nous livre à ce propos que son grand-père, le cheikh Ahmed al-'Alawi (1874-1934), obtient au courant de ces années un local dédié aux réunions rituelles soufies – ce dernier fait aussi parti des invités de marque de l'inauguration de la mosquée de Paris en 1926⁴²⁵.

Dans les années 1950 et 1960, le paysage du soufisme confrérique se transforme avec l'évolution de l'immigration algérienne. Les allongements des périodes de travail autorisées et les perspectives d'installations définitives en France entraînent le développement des premiers centres soufis en France (*zawāya*). Cette mutation est aussi entraînée par l'immigration ouvrière marocaine qui implante les premiers cercles boutchichis en région parisienne. Les années 1970 sont particulièrement importantes dans la question de la représentation des liens entre immigration et religion étant donné que les musulmans y sont perçus et identifiés au prisme de la catégorie religieuse⁴²⁶.

Au XX^e siècle, l'expression du soufisme en France s'illustre principalement à travers l'« islam transplanté » (Dassetto F.). C'est-à-dire que, dans le cas du soufisme, le modèle confrérique reproduit l'organisation sociale et communautaire du pays dont elle est issue. Ce modèle fonctionne en réseau, révèle une forte homogénéité ethnique et se caractérise par la transplantation des structures et pratiques du pays d'origine. Néanmoins, aux seins de ces confréries transplantées, les immigrés côtoient des citoyens français dont les origines correspondent à celle de la « zaouia

⁴²³ La question du manque de sources écrites est développée par l'anthropologue américaine Pnina Werbner qui aborde la notion d'« islam caché ». Voir WERBNER P., *Pilgrims of Love : The Anthropology of Global Sufi Cult*, London, C. Hurst & Co Ltd, 2003.

⁴²⁴ Voir TALBI Y., *Immigration et intégration de la confrérie 'Alawiya en France depuis 1920*, Mémoire de maîtrise sous la direction de CARLIER O., Histoire, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1998.

⁴²⁵ Entretien Khaled BENTOUNES, 22 août 2020.

⁴²⁶ DASSETTO F., « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes » in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 10, n°2, 1994. p. 201 [En ligne]. URL : https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1994_num_10_2_1417

mère ». Les français convertis à l'islam fréquentent également ces confréries ce qui transforme le tableau de ces structures socio-religieuses et l'intègre dans une dynamique d'hybridation⁴²⁷.

À la fin des années 1990 le tableau du soufisme en France connaît une nouvelle étape de mutation. Les deuxièmes et troisièmes générations issues de l'immigration africaine (Maghreb et Afrique subsaharienne) représentent un groupe social de plus en plus qualifié. Ces derniers, familiers de la langue et de la culture française, viennent donc s'ajouter à l'immigration ouvrière peu ou non qualifiée. Ce phénomène générationnel se déploie également sur la dimension religieuse de manière générale et sur le soufisme en particulier. Progressivement, certains acteurs de cette génération participent à la diffusion du soufisme au grand public – à l'instar de F. Skali, K. Bentounes ou encore Mounir El Kadiri Boutchich, le petit-fils de Sīdī Hamza. C'est donc un soufisme où, à présent, les intellectuels musulmans formés dans les universités françaises et connaisseurs de la culture locale, élaborent un discours du soufisme.

Les discours à l'égard du soufisme valorisent la dimension spirituelle à la dimension religieuse. La spiritualité devient un des arguments moteurs de ces discours et permet de toucher les sympathisants de la catégorie du sociologue François Champion dénommée la « nébuleuse mystique ésotérique » – catégorie vaste, fluide et hétéroclite qui comprend les acteurs des cercles de l'ésotérisme, du pérennialisme, des spiritualités traditionnelles et aussi *new age*.

B) À la rencontre d'un cheikh à Madagh : Hamza al-Qādiri al-Būdshīshi (1922-2017)

La *ṭariqa* Qādirriya Būdshīshiyya est une branche issue des plus anciennes confréries soufies. Le fondateur éponyme, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077-1166), est considéré comme un saint de Bagdad par les sources de l'hagiographie musulmane. À travers les âges, différentes branches se réclament de son enseignement et revendiquent son héritage. L'histoire de la Boutchichiyya, quant à elle, remonte au XVIII^e siècle dans la ville de Madagh, située dans un espace rural de la province de Berkane au nord-est du Maroc. En 1972, c'est Hamza al-Qādiri al-Būdshīshi dit Sīdī Hamza qui devient le maître de la confrérie.

⁴²⁷ PIRAINO F., « Les politiques du soufisme en France : le cas de la Qādirriyya Būdshīshiyya », *Social Compass*, vol. 66, *issue* 1, mars 2019, p. 130-146 [En ligne]. URL : <https://journals-sagepub-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/doi/10.1177/0037768618816095>

Lors d'une émission télédiffusée à l'antenne nationale nous percevons un élément du lien qui unit Eva de Vitray et ce maître soufi⁴²⁸. En dehors des débats d'idées, cette émission nous offre un accès visuel à son salon. Dans celui-ci, nous pouvons apercevoir, à côté de quelques objets d'artisanat traditionnel arabe cuivrés et argentés – vases, encensoirs, aspersoirs, plateaux et théières gravés d'arabesques –, un cadre posé sur le buffet avec un portrait de Sīdī Hamza et un chapelet en bois. Ces deux éléments nous illustrent ce lien d'attachement au maître soufi. Bien que l'islam se veuille être une religion iconoclaste, nombre d'adeptes du soufisme disposent d'une photographie ou d'un tableau de leur maître. Cette présence imagée représente bien l'importance de la vénération du maître soufi et la place accordée à son charisme (*al-jāh*).

En effet, le maître soufi est une autorité religieuse à la fois institutionnelle et charismatique⁴²⁹. À cet égard, le maître soufi marocain constitue un exemple phare. Selon les membres de la confrérie, à la fin des années 1980 son charisme serait la cause de la croissance exponentielle du nombre de disciples – passant d'une centaine à des milliers à l'échelle du Maroc, de l'Afrique et de l'Europe. Les soufis justifient cette attraction par la notion doctrinale centrale de « pôle spirituel » (*quṭb*). Cette notion fait référence au degré de spiritualité le plus élevé dans le parcours de purification de l'âme auquel le *ṣūfī* s'adonne. Aussi, cette station (*maqām*) du chemin spirituel soufi confère au maître le statut de « saint vivant » ou de « maître authentique ». Cela fait de lui un des dépositaires de l'influx divin (*sirr*) transmis par la chaîne initiatique muhammadienne (*silsila*)⁴³⁰. Selon le sociologue et disciple marocain, Karim Ben Driss, la présence de Sīdī Hamza en tant que guide de la confrérie est porteuse d'un renouveau du soufisme contemporain. Il développe cette idée dans son étude biographique du maître et identifie à cette période un « tournant pédagogique » et une « réorientation spirituelle »⁴³¹. Là où le soufisme constitue une affaire d'initiés restreints, il s'ouvre à présent à un plus large public et vise à toucher le plus grand nombre possible. Cet élargissement

⁴²⁸ « La femme dans l'islam », *Connaître l'islam*, Antenne 2, 12 mai 1991, *INAthèque*. L'émission est animée par le réalisateur et journaliste franco-algérien Abdellah OUAHHABI. Elle se tourne dans le salon d'Eva de Vitray au 72 rue Claude Bernard dans le 5^e arrondissement de Paris. C'est l'association Connaître l'islam qui organise ces émissions – association créée en 1983, présidée par Zine BENTABED et parrainée par Jacques BERQUE et Nadjm-oud-dine BAMMATE. Voir TINCQ H., « Le Ministère de l'intérieur suspend l'émission "Connaître l'islam" », *Le Monde*, 5 septembre 1998, *Archives* [En ligne]. URL : https://www.lemonde.fr/archives/article/1998/09/05/le-ministere-de-l-interieur-suspend-l-emission-connaître-l-islam_3669972_1819218.html

⁴²⁹ SEDGWICK M., « Sufi Religious leaders and Sufi orders in the contemporary Middle East » in *Sociology of Islam*, 6/2, 2018, p. 212–232.

⁴³⁰ PIRAINO F., « Les politiques du soufisme en France... », *art. cit.*

⁴³¹ BEN DRISS K., *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich: le renouveau du soufisme (au Maroc)*, Beyrouth, Archè, p. 17 cité dans PIRAINO F., « Les politiques du soufisme en France... », *art. cit.*,

de l'expression confrérique du soufisme est impulsé par le maître marocain et entend répondre au « besoin spirituel » de son temps.

Elle ne nous livre que peu de chose à propos de cette relation de maître à disciple. Les propos d'Eva de Vitray à cet égard nous informent que ce silence est lié à une des directives données par le maître. Elle ne doit pas parler de lui – « [...] il [Hamza al-Boutchichi] ne veut pas qu'on parle de lui. C'est un grand esprit et il a beaucoup de disciples. Il m'a beaucoup donné, mais je ne peux rien dire de plus⁴³². »

Effectivement, lors de notre entretien avec Jean-Louis Giroto, ces propos nous sont confirmés. À l'exception d'une raison d'ordre mystique qui pourrait nous dépasser, il semblerait que cette directive corresponde à une première dimension sociologique et une seconde pratique. J.-L. Giroto nous informe qu'à cette période, la confrérie soufie est seulement accessible aux disciples marocains. Il n'existe pas ou très peu de disciples non-marocains et étranger à la culture religieuse du pays. La dimension pratique de cette consigne sur laquelle nous pouvons émettre une hypothèse est que, dans les années 1980, Sīdī Hamza est assigné à résidence par le gouvernement du roi Hassan II (1929-1999). Ce dernier aurait mis sous surveillance la confrérie boutchichiyya et son leader à cause d'une suspicion de contestation de l'ordre politique. Cette suspicion du roi et son gouvernement est liée à un mouvement de dissension instigué par Abdessalam Yassine (1928-1012), un des disciples de Sīdī al-Hajj al-'Abbas al-Qādirī Būdshīhi (1890-1972). La singularité du parcours de ce guide suprême (*al-murshid al-'am*) du mouvement islamiste *al-'Adl wa al-Ihsan* est présentée par Jean-Michel Salgon, politologue et spécialiste de l'islamisme au Maghreb, de la façon suivante :

« Son parcours est original par bien des aspects, de sa formation religieuse fondée sur une dimension soufie à sa volonté de ne pas intégrer le champ politique officiel tout en refusant de recourir à la violence armée. À l'origine d'une formation politique à forte tonalité religieuse, *Al Adl wal ihsane* (Justice et bienfaisance), qui s'est fixé pour but ultime de renverser la monarchie et d'instaurer un État islamique "authentique", Abdessalam Yassine a été durant près de quatre décennies un dissident qui n'a jamais véritablement composé avec le régime, et ce en dépit des changements politiques et des périodes d'ouverture initiées par Hassan II puis Mohamed VI. Ses partisans le décrivent comme un homme intègre, volontaire et déterminé, ses adversaires comme une personnalité intransigeante et sectaire⁴³³. »

⁴³² VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 156.

⁴³³ SALGON J.-M., « Abdessalam Yassine : itinéraire d'un opposant déterminé à la monarchie » in *Les Cahiers de l'Orient*, 2014/3, n° 115, p. 117 [En ligne]. URL : <https://www-cairn-info.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/revue-les-cahiers-de-l-orient-2014-3-page-117.htm>

En 1974, ce dernier est l'auteur de la lettre « L'Islam ou le Déluge » adressée au roi du Maroc. Elle contient des revendications politiques dans laquelle il invite le roi à se repentir publiquement de ses péchés, à s'excuser pour ses fautes devant son peuple et à retourner à un islam authentique pour réparer sa corruption⁴³⁴. À la suite des revendications du frondeur, les enquêtes menées par les services de renseignement généraux marocains amènent à de nombreuses arrestations, assignations à résidence et emprisonnements. C'est aussi le cas de Sīdī Hamza et sa confrérie puisqu'A. Yassine s'est initié à l'enseignement du père de ce dernier. Une fois les doutes écartés, le *Makhzen*⁴³⁵ lève les décisions répressives prises à l'égard du cheikh⁴³⁶.

C'est à cette période qu'Eva de Vitray rencontre Sīdī Hamza par l'entremise d'un ami marocain et francophone, Faouzi Skali. Ce dernier est docteur en anthropologie religieuse spécialisé dans la sainteté et les sanctuaires marocains. Diplômé de la Sorbonne, sa thèse est par la suite publiée sous le titre *Saints et sanctuaires* (Rabat, Marsam éditions, 2007). Il est aussi un promoteur de la culture soufie à travers différentes actions internationales, telles que le Festival des musiques sacrées du monde (1994) ou le Festival de la Culture Soufie (2007) à Fès.

Il nous livre avoir rencontré Eva de Vitray lors d'une conférence donnée sur l'enseignement soufi de Rūmī à la Fnac aux côtés de l'écrivain et éditeur des poésies du monde Pierre Seghers (1906-1987). Lorsque Faouzi Skali s'installe à Paris dans les années 1970, il est un étudiant d'une vingtaine d'années originaire de Fès. À cette période, il s'intéresse aux différentes traditions spirituelles et particulièrement la mystique musulmane. C'est par une série de lecture – *Le Livre du Dedans* de Rūmī traduit par Eva de Vitray, la thèse de Corbin intitulée *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* ou encore *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba et son mi'raj* écrit par le traducteur, écrivain pérennialiste et soufi Jean-Louis Michon (1924-2014) – qu'il se familiarise avec le soufisme. Il semble être animé d'une certaine déférence À l'égard d'Eva de Vitray : « J'étais frappé et très admiratif de constater comment une femme occidentale avait su mettre un tel monument de sagesse à la disposition de personnes venues de tous horizons⁴³⁷. »

⁴³⁴ EL AYADI M., « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc » in *NAQD*, 1998/1, n° 11, p. 6 [En ligne]. URL : <https://www.cairn.info/journal-naqd-1998-1-page-6.htm>

⁴³⁵ Terme qui désigne à la fois le roi et son entourage politique, économique et militaire.

⁴³⁶ PIRAINO F., « Les politiques du soufisme en France... », *art. cit.*,

⁴³⁷ SKALI F., *Le souvenir de l'Être profond. Propos sur les enseignements d'un maître soufi, Sidi Hamza*, Paris, Le Relié, 2012, p. 16.

Faouzi Skali définit le lien de la relation entretenue avec Eva de Vitray comme celle de deux « compagnons de route » – en faisant allusion au cheminement spirituel⁴³⁸. À la suite des découvertes littéraires sur la spiritualité musulmane, il envisage d’aller à la rencontre d’un maître soufi. Par son réseau familial, il s’initie à l’enseignement de Sīdī Hamza dans les années 1977-1978. Il raconte cette rencontre et sa découverte de la confrérie boutchichiyya dans un ouvrage intitulé *Le souvenir de l’Être profond. Propos sur les enseignements d’un maître soufi, Sidi Hamza* (Paris, Le Relié, 2012). Son engagement religieux relève également d’une conversion au sein de l’islam. De plus, F. Skali connaît un parcours singulier au sein de la confrérie puisque de simple disciple il se voit vite devenir préposé et interprète officiel de l’enseignement du cheikh en français. L’ethnologue Raphaël Voix décrit sa fonction au sein de la confrérie comme celle d’un « intermédiaire » dont la figure se compose de différentes facettes – à la fois converti et héritier, intellectuel et mystique ainsi qu’intermédiaire culturel et linguistique franco-marocain⁴³⁹. Ce rôle d’interprétariat linguistique, culturel et spirituel de F. Skali en France se retrouve dans sa relation à Eva de Vitray. En effet, désireuse de rencontrer un maître et de s’initier à une dimension vécue du soufisme, elle se rend au Maroc à ses côtés en 1984. Elle séjourne à quelques lieues du domaine de la confrérie boutchichiyya pendant plusieurs jours.

Les soufis insistent sur une notion centrale à propos de la question du maître spirituel. Pour qu’un adepte puisse s’initier au soufisme dans l’optique de se réaliser spirituellement, il lui faut un « maître authentique ». Ils considèrent que certaines caractéristiques permettent d’identifier ce genre de maître. Parmi elles, la filiation spirituelle remontant au Prophète de l’islam (*silsila*) est primordiale. Aussi, à la rencontre du maître, le futur disciple peut vivre des phénomènes suprarationnels d’ordre intuitifs. Dans le langage soufi, ces manifestations sont qualifiés d’états spirituels (*ahwāl*) et/ou d’ouverture (*fath*) durant lesquels des signes, des visions ou états de trans sont vécus. Dans les sources de l’hagiographie soufie, la figure du cheikh serait aussi capable de clairvoyance et de lire à travers le disciple.

Le témoignage de Faouzi Skali nous renseigne sur ce type de phénomène. Selon lui, Eva de Vitray aurait été atteinte d’un état de trans à la vue du maître et aurait été prise de malaise. Une fois remise de ses émotions, la discussion avec le maître – par l’intermédiaire de F. Skali puisqu’Eva de Vitray ne parle pas l’arabe – aurait été particulièrement forte. En pointant son cœur du doigt le maître soufi

⁴³⁸ Entretien Faouzi SKALI, 26 juin 2020.

⁴³⁹ VOIX R., « Implantation d’une confrérie marocaine en France : mécanismes, méthodes, et acteurs » in *Ateliers*, 28 | 2004 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/ateliers/8460>

aurait dit « Rūmī est là ! ». Il semblerait qu’Eva de Vitray reconnaisse en ce maître, un maître authentique. De ce fait, elle se lie à lui par rattachement initiatique (*bay’a*). Ce rattachement constitue une sorte de serment d’allégeance mutuelle dans lequel le maître prend le disciple sous son enseignement et s’engage à lui transmettre ses connaissances et, de l’autre côté, le disciple s’engage à suivre les directives du maître dans la perspective d’un cheminement spirituel guidé par ses soins. Ce rattachement implique des exercices d’invocations des noms divins (*dhikr*), de prières sur le Prophète et de récitation coranique quotidienne appelée le *wird*.

Les entretiens menés avec les membres de la confrérie Boutchichiyya – J.-L. Girotto et F. Skali – convergent à rapporter les trois directives émanant de leur défunt maître à l’égard d’Eva de Vitray. La première est de suivre le *wird* prescrit, la seconde est de ne pas parler de lui et la troisième est de poursuivre ses activités intellectuelles sur Rūmī et le soufisme. Malgré son rattachement au maître boutchichi, Eva de Vitray vit une expérience du soufisme finalement très intime. En effet, elle ne vit pas un soufisme confrérique comme on pourrait le penser car à cette période les cercles de la confrérie boutchichiyya en France se cantonnent uniquement au giron des disciples marocains installés en région parisienne et aux abords de Nice sur la Côte d’Azur. Il n’existe pas encore de groupe à proprement dit ouvert aux Français et aux femmes⁴⁴⁰.

C) Une relation de proximité avec Khaled Bentounes, cheikh de la *ṭariqa* *’Alāwiyya*

Bien qu’rattachée à l’autorité spirituelle de Sidī Hamza, Eva de Vitray noue une relation étroite avec un autre maître soufi d’une confrérie algérienne parente de la boutchichiyya, le cheikh Khaled Bentounes. Né en 1949 à Mostaganem, il s’inscrit dans la quatrième génération des leaders de la confrérie. Ayant grandi dans une famille maraboutique, il se voit transmettre une éducation religieuse et soufie dès son jeune âge. Dans les années 1970, il devient maître de la confrérie *’Alāwiyya* et s’attache à promouvoir un discours et des actions de paix entre les sociétés et les religions du monde⁴⁴¹. Même s’il considère que le soufisme est au cœur de l’islam, son approche est fait prévaloir l’universel au confessionnel⁴⁴².

⁴⁴⁰ Entretien Jean-Louis GIROTTO, 31 décembre 2019.

⁴⁴¹ Par exemple, il est le fondateur des Scouts Musulmans de France en 1991, impulse la Journée Internationale du Vivre-Ensemble en Paix (JIVEP) du 16 mai à l’ONU en 2017 et créé l’association AISA en 2001 – reconnue comme une ONG internationale en 2014 à l’ONU.

⁴⁴² Voir BENTOUNÈS K., SOLT, B., SOLT, R., *Le soufisme, cœur de l’islam*, Paris, Albin Michel, 2014.

La confrérie 'Alāwiyya s'inscrit dans le lignage de la Darqāwiyya-Shādhiliyya, se voulant lui-même remonter jusqu'à l'enseignement du prophète de l'islam. L'histoire de cette branche remonte aux fondateurs éponymes et figures de l'islam chérifien⁴⁴³ du Maghreb liés à la dynastie idrisside, Abū Hassan al-Shādhili (v. 1197-1258) et Muḥammad al-'Arabi al-Darqāwi (1760-1823). La branche 'Alāwiyya remonte au début du XX^e siècle avec le charismatique et non-conformiste Muḥammad ibn Ahmad al-Būzīydī (1824-1909). Ce maître soufi né à Dabdaba, localité proche de Mostaganem, initie Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-'Alāwi (1869-1934) à son enseignement. Les sources hagiographiques relatent à propos du cheikh al-Būzīydī qu'il investit son temps à enseigner dans les maisons closes et exhorte ses disciples à épouser des prostituées⁴⁴⁴.

Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-'Alawī s'initie au soufisme à travers la *ṭarīqa* 'Isāwiyya, fondée par Muḥammad ibn 'Issa (1465-1526). Cette confrérie est connue pour manifester son rapport au sacré à travers la musique, le chant et la danse extatiques. En 1837, le peintre romantique Eugène Delacroix (1798-1863) représente une scène de danse extatique de cette confrérie dans le célèbre tableau *Les Convulsionnaires de Tanger*.

⁴⁴³ L'islam dit chérifien se veut être lié à la noblesse dont l'ascendance remonte au prophète de l'islam. Dans l'imaginaire partagé, cette filiation confère à celui qui revendique cet héritage une noblesse de lignage et des prédispositions spirituelles.

⁴⁴⁴ BENTOUNES K., SOLT B., *La fraternité en héritage : histoire d'une confrérie soufie*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 34.

**ILLUSTRATION 14 : *LES CONVULSIONNAIRES DE TANGER*, EUGÈNE DELACROIX, 1837-1838
(PEINTURE SUR HUILE, 97,8 X 131,3CM)**



SOURCE : SALON DE 1838, N°457, MINNEAPOLIS, *MINNEAPOLIS INSTITUTE OF ART*.

Après cette initiation, Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-'Alāwi poursuit son initiation aux côtés du cheikh de la confrérie Darqāwiyya-Shādhiliyya, al-Būzīydī. En 1911, deux ans après la mort de son guide, le cheikh Al-'Alāwi fonde sa propre confrérie afin de transmettre l'enseignement reçu. Considéré comme un « pôle spirituel » (*qutb*), à l'instar de Sīdī Hamza, c'est le charisme du cheikh qui sert d'attraction et de moteur au développement de la confrérie – un charisme christique lui est souvent attribué. Opposant pacifique à l'administration coloniale, la popularité du cheikh Al-'Alāwi dans les cercles musulmans peut aussi s'expliquer par le fait qu'il défende l'islam sunnite, la tradition soufie et la culture arabe.

Bien qu'il soit un homme de tradition, il est ouvert aux progrès technologiques et aux sciences modernes⁴⁴⁵. La confrérie 'Alāwiyya rassemble des disciples issus d'ethnies et nationalités différentes et accorde un intérêt prononcé pour l'évolution de la place de la femme. La mort du cheikh en 1934 fait émerger d'autres branches issues de la confrérie – la Būdilmīyya Habībiyya, la Maryamiyya et la 'Alāwiyya Madaniyya. Son successeur est le cheikh 'Adda Bentounes (1898-1952), le *muqāddām* de la *zāwiya* et gendre du cheikh al-'Alāwi, désigné par un conseil des sages de la confrérie. La transition qui s'opère entre les deux n'est pas dénuée de conséquences puisque le guide passe d'une figure charismatique à une figure d'humilité. La posture du cheikh 'Adda Bentounes incarne la ligne de conduite de la 'Alāwiyya pour les décennies à venir.

Sous sa conduite, la confrérie continue de s'étendre dans les continents africains et européens. Il poursuit la politique de promotion de la culture arabe face à la présence coloniale à travers un éventail d'actions sociale et éducative dédiées à la jeunesse – club sportif, programme de réinsertion sociale, écoles d'arabe, etc. Il poursuit également l'ouverture interreligieuse et universaliste de son prédécesseur – perceptible dans la création de l'association Les amis de l'Islam en 1948. La mort du cheikh en 1952 amène le conseil des sages à choisir al-Hadj al-Mahdī Bentounes (1928-1975). Ce dernier est connu par ses pairs pour sa précoce dévotion et pour être doté d'un sens profond de la spiritualité. Il est aussi un membre actif de la lutte pour l'indépendance de l'Algérie avec sa participation à la résistance armée aux côtés de ses disciples (*fuqarā'*). Cet engagement lui vaut d'être arrêté et assigné à résidence.

Le cheikh poursuit l'entreprise filiale de la confrérie dans la perspective d'une société ancrée dans la tradition musulmane et dans sa culture arabe. Quelques années après la guerre d'Algérie et l'indépendance, la confrérie connaît une période tumultueuse puisqu'elle est accusée par le gouvernement nationaliste algérien de dissidence vis-à-vis de la nation. Cela cause l'arrestation et la torture du cheikh al-Hadj al-Mahdī soupçonné par les services de renseignements d'espionnage. Cette suspicion est aussi liée au fait que bon nombre de ses disciples soient des européens convertis à l'islam. C'est une période durant laquelle les activités de la confrérie sont freinées puisque les propriétés terriennes, financières et la *zāwiya* elle-même sont réquisitionnées⁴⁴⁶. C'est à cette période que Khaled Bentounes fuit le territoire algérien pour se réfugier en France. Le cheikh al-

⁴⁴⁵ SEDGWICK M., « The Making of a Sufi Saint of the Twentieth Century : Shaykh Ahmad al-'Alawī (1869-1934) » in *Journal d'histoire du Soufisme*, Vol. 6, 2015, p. 225-240.

⁴⁴⁶ Entretien Khaled BENTOUNES, 22 août 2020.

Hadj al-Mahdī décède en 1975 et, fidèle aux mécanismes de succession filiale, c'est le fils aîné, Khaled Bentounes qui est élu à la fonction de cheikh par le conseil des sages.

Dans le milieu des années 1970, il exerce une activité commerciale, se marie à une femme catholique et s'insère dans une dynamique qui semble loin de la vie d'un cheikh soufi. Cet héritage est le fruit d'une longue souffrance qu'il décrit dans ses écrits⁴⁴⁷. Lorsqu'Eva de Vitray évoque le cheikh Bentounes elle mentionne également cette transition de la manière suivante : « Il n'avait pas du tout l'idée qu'il serait un jour le chef de cette *tariqa* et il a, paraît-il, vécu des moments affreux avant d'accepter de l'être⁴⁴⁸. » Une fois élu cheikh, Khaled Bentounes s'aligne sur la figure humble de son grand-père. Lorsque nous lui demandons ce qu'il en est d'être le maître d'une confrérie, ce dernier nous répond en prenant distance de la figure charismatique qui prévaut dans les sociétés maghrébines. Il se présente comme un « simple transmetteur » de l'éducation reçue et se déclare être aussi service de la confrérie et des *fuqarā'*⁴⁴⁹. C'est donc une figure originale qui se distingue des caractéristiques propres à la figure du maître soufi comme le charisme, l'aura de la sainteté, les miracles associés, etc. L'idéal soufi qu'il enseigne à ses disciples est de retrouver la dimension humaine afin de tendre vers le divin. Il prône un enseignement visant à rendre le disciple autonome, à « trouver le cheikh en lui » et à ne pas s'attacher à sa figure.

Comme ses prédécesseurs, l'action sociale et éducative constitue un axe central de son credo. S'il se refuse à cette image du cheikh, il apparaît être un homme menant de nombreuses actions. Il développe un discours universaliste et fraternel qui l'érige en chantre du discours interreligieux. Il est aussi le créateur des premiers groupes de scoutisme musulman en France en 1991 – Eva de Vitray parraine l'organisation – et en Europe – Allemagne, Pays-Bas, Belgique, etc. À l'image du cheikh, la confrérie prend une allure « post-confrérique » dans le sens où l'organisation soufie fait prévaloir un modèle circulaire et fluide à la rigidité d'une structure pyramidale et centralisée. Le cheikh préfère investir le champ de l'action culturelle et sociale à l'action prosélyte, les hiérarchies internes sont choisies de manière collégiale, la famille du cheikh n'est pas considérée comme sainte ou sacrée, chose qu'il semble aussi refuser pour lui-même. Lorsque ce thème est évoqué, il revient à

⁴⁴⁷ BENTOUNES K., SOLT B., SOLT R., *Le soufisme, cœur de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2014.

⁴⁴⁸ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 117-119.

⁴⁴⁹ Entretien Khaled BENTOUNES, 22 août 2020.

l'idée de revenir à « l'esprit de l'origine de l'islam » où la fluidité prévaut à la structure socio-religieuse⁴⁵⁰.

Il nous paraît important de revenir sur la notion d'universalité. Elle constitue une caractéristique commune et centrale de la vision du cheikh et d'Eva de Vitray. Lorsque nous lui avons demandé si elle s'est rattachée à son initiation et à la confrérie, il nous répond : « N'oubliez pas qu'Eva de Vitray est entrée en islam par la voie de la connaissance. Elle a toujours été une femme d'universalisme⁴⁵¹. » Toujours selon les propos du cheikh, confirmé par l'amie d'Eva de Vitray, Colette Brahy⁴⁵², elle répond aux invitations lors des séances rituelles – comprenant une partie dédiée à une séance de *dhikr*, de récitation coranique et de prières sur le Prophète en groupe, des chants spirituels (*samā'*) et d'un repas partagé en aumône (*sadaqā*) – mais n'y assiste pas régulièrement. Elle donne aussi à plusieurs reprises des interventions savantes sur la mystique de Rūmī et le soufisme au sein des centres de la confrérie en région parisienne – principalement à Drancy.

Lorsqu'Eva de Vitray évoque sa relation avec le cheikh Bentounes elle parle à son égard d'une « très ancienne amitié, beaucoup de respect et de déférence⁴⁵³. » En plus de cette relation d'amitié, les liens avec le cheikh revêtent aussi une dimension spirituelle :

« La *tariqa* du cheikh à laquelle je me suis rattachée au Maroc est très liée avec celle du cheikh Bentounes et si j'ai besoin d'un conseil de direction spirituelle, il m'arrive de le demander à ce dernier plutôt qu'à mon propre cheikh qui est loin et qui ne parle pas du tout le français. [...] Il est parfaitement lumineux, serein et, en même temps, il est vrai qu'il a épousé son temps. [...] Il a beaucoup de discernement. Je lui ai présenté plusieurs de mes amis qui souhaitaient entrer dans l'Islam et, chaque fois, il a beaucoup insisté pour qu'ils n'aillent pas trop vite. "Soyez sûrs de ce que vous faites, leur répétait-il sans cesse, et ne vous engagez qu'à bon escient." Quelques fois, lorsqu'il m'arrive d'avoir le cafard – pas très souvent heureusement – je me surprends à me dire : "Si le cheikh Bentounes était à Paris, je prendrais un taxi et j'irais le voir." [...] Il est merveilleux qu'il y ait encore des gens comme le cheikh Bentounes⁴⁵⁴. »

⁴⁵⁰ PIRAINO F., *Le soufisme en Europe : islam, ésotérisme et new age*, Paris, Karthala, 2021 ; GEOFFROY É., *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009 ; Entretien Éric GEOFFROY, 2 mai 2020 ; Entretien Khaled BENTOUNES, 22 août 2020.

⁴⁵¹ Entretien Khaled BENTOUNES, 22 août 2020.

⁴⁵² Entretien Colette BRAHY, 26 février 2020.

⁴⁵³ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 117-119.

⁴⁵⁴ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 117.

Comme elle l'indique, il ne s'agit pas tellement d'une relation de maître à disciple au sens du rattachement initiatique (*bay'a*). Elle semble prendre conseil à ses côtés et voit en lui tant l'homme que le maître. De plus, comme indiqué ci-dessus, elle oriente plusieurs de ses relations désireuses d'entrer en islam vers lui. Colette Brahy, son amie proche, Cathryn Goddard, une de ses lectrices et amie américaine, et Éric Geoffroy, encore étudiant aspirant au soufisme, ont été orienté par Eva de Vitray lorsqu'ils l'ont consulté. Une des raisons pouvant expliquer cela est aussi le fait qu'elle voit en ce cheikh un homme familier de la culture française mêlant modernité et tradition.

En plus de Khaled Bentounes, Eva de Vitray fréquente d'autres maîtres soufis, comme c'est le cas du guide spirituel Catherine Delorme (1901-1991) dite « Mamita ». Catherine Delorme est née dans une famille sicilienne catholique de Palerme, durant son enfance elle s'installe en Afrique du Nord, puis se marie à l'âge adulte à un médecin militaire, Ivan Delorme (m. 1944). Environ cinq ans après sa mort, elle se convertit à l'islam et s'initie à la voie du soufisme. Elle s'initie aux côtés de maîtres comme le cheikh Tādili (1870-1953), le successeur du cheikh al-Dārḳawī (1760-1823), ou le cheikh 'alāwī 'Adda Bentounes. Il semblerait qu'elle soit aussi une des rares femmes européennes à devenir maître soufie et à diriger des séances de disciples masculins au Maroc. Elle livre dans son ouvrage *Le chemin de Dieu* (Paris, Albin Michel, 1979) ses expériences miraculeuses.

ILLUSTRATION 15 : CATHERINE DELORME & EVA DE VITRAY AU DOMICILE DE DELORME, RUE ROSA BONHEUR, PARIS, 1980



SOURCE : FONDS D'ARCHIVES C.

Enfin, durant les dix dernières années de sa vie Eva de Vitray connaît une période de maladie qui la contraint progressivement jusqu'à être alitée dans les années 1995. Alors que sa santé ne lui permet pas de poursuivre ses déplacements à l'étranger et dans l'hexagone, le cheikh Bentounes lui rend fréquemment visite à son domicile⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ La mention de ces visites est recueillie dans plusieurs de nos sources. Elle se retrouve dans l'entretien d'Eva de VITRAY, *Islam, l'autre visage*, et se croise avec les entretiens menés avec Colette BRAHY, Aïcha SASSI et le cheikh BENTOUNES lui-même.

2. L'ACHÈVEMENT DE SON ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

Malgré une carrière professionnelle bien remplie entre les domaines de l'administration et de la recherche, Eva de Vitray reste une femme active du début des années 1980 à la fin des années 1990. Pendant ce temps, ses activités se divisent à travers la publication d'ouvrages écrits ou traduits, des interventions télévisées et radiophoniques, des conférences et séminaires autour de questions religieuses et interreligieuses ainsi que des voyages à l'étranger.

A) *La traduction du Mathnāwī : la clé de voute de la diffusion de l'œuvre de Rūmī*

Parmi ses publications, la plus importante de son œuvre est certainement la traduction du *Mathnāwī* initiée en 1980 et publiée en 1990. Cette immense rhapsodie mystique recueille quelques cinquante milliers de vers en langue persane. Elle est encore inconnue au monde francophone. Pour nombre de musulmans et de soufis en particulier, le *Mathnāwī* constitue un « coran persan ». Dans ce recueil de poésie lyrique et mystique, inspiré de celui du père de Rūmī, il transmet un enseignement à travers une théodicée reprenant des thèmes populaires dont certains ressemblent aux fabliaux du moyen-âge. Comme le dit Rūmī lui-même à l'égard de son œuvre : « Mon vers n'est pas un vers, c'est un monde ; ma plaisanterie n'est pas une plaisanterie, c'est un enseignement⁴⁵⁶ » ou encore « Notre *Mathnawī* est la boutique de l'Unité et quoique tu voies là, sauf l'Unique, est une idole⁴⁵⁷. » En ce sens, le caractère mystique de cette poésie se fait à travers un jeu entre les signifiant et le signifié, l'usage de paraboles et d'images didactiques. Ces usages pédagogiques à visée théologique sont particulièrement présents dans le monde du soufisme. Aussi, notons que même si pour certains le *Mathnāwī* est une exégèse spirituelle du coran, pour d'autres elle est simplement une poésie mystique universelle, et d'autres encore y voient l'œuvre d'un hétérodoxe marginal qui brave les interdits délimités par la jurisprudence.

Résumer le *Mathnāwī* en quelques lignes est chose impossible tant l'œuvre poétique est vaste. Les tenants de la tradition Mawlawiyya nécessitent même un titre décerné par un maître soufi pour autoriser à commenter le *Mathnāwī*⁴⁵⁸. Les termes de Corbin qui le présente de la manière suivante nous permettent d'approcher l'esprit de ce recueil poétique :

⁴⁵⁶ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalāl-ud-dīn Rūmī*, thèse de doctorat, Université de Paris, 1968, p. 41.

⁴⁵⁷ VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam...*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁵⁸ À titre d'exemple la maître de la branche istanbuliote de la confrérie, Nūr ARTIRAN, s'est vue transmettre le titre de « *Mesnevi Han* » par son maître Şefik CAN DEDE (1909-2005) afin de commenter les sagesses du recueil mystique.

« Le célèbre prologue en donne la note fondamentale : la plainte du roseau (la flûte) arrachée à sa terre natale et aspirant au retour à sa demeure. Puis la rhapsodie enchaîne sur une longue suite d'histoires symboliques, qui sont l'épopée secrète de l'âme, en six livres totalisant plus de vingt-six mille distiques ou double vers. Il est traditionnel d'opposer cette doctrine du pur amour mystique à la démarche mentale des philosophes, et le *Mathnāwī* contient plus d'une attaque acérée contre les philosophes. Mais lesquels ? Le *Mathnāwī* reproche aux philosophes leurs asservissement à la dialectique et à la logique, leur incapacité à voir les réalités spirituelles. Ce que proclament la Terre, le Feu, l'Eau, il leur manque le sens du suprasensible pour le saisir ; ce sont des "technocrates", comme l'on dirait aujourd'hui. Il leur faut des outils et des preuves ; ils n'ont point de doctrines de l'Imagination active ; tout ce qui relève de celle-ci, ils le considèrent comme fantôme chimérique. C'est pourquoi ceux qui ont la nostalgie et la vocation du paradis échappent aux méfaits de la philosophie et des philosophes. [...] Enfin, tout ce que nous appelons de nos jours phénoménologie des formes symboliques, métaphysique de l'imagination, etc., tout cela trouve dans le *Mathnāwī* une matière inépuisable, facilement inaccessible même au non-ironiste, grâce à la traduction anglaise intégrale de R. A. Nicholson⁴⁵⁹. »

Comme le montre Corbin dans sa succincte présentation de la vie et l'œuvre de Rūmī, le *Mathnāwī* est composé d'une matière extrêmement riche. Non seulement par son contenu à caractère mystique mais aussi par son large volume. Bien qu'inédite, la traduction faite par Eva de Vitray du persan au français est critiquée. Pour commencer, nous pouvons émettre quelques réserves au fait qu'elle soit réellement traduite du persan vers le français. Il semblerait que sa traduction soit particulièrement influencée par celle de R. A. Nicholson. À tel point qu'Amir Sedaghat déclare dans sa thèse sur la réception de l'œuvre de Rūmī:

« L'organisation macro-discursive de la traduction de Vitray-Meyerovitch, comme dans bien d'autres instances de sa traduction du *Masnāwī*, est une copie conforme de la version de Nicholson, corroborant notre hypothèse selon laquelle la traductrice dépendrait presque entièrement de la version de Nicholson⁴⁶⁰. »

En plus des ressemblances syntaxiques, syntagmatiques et sémantiques avec la traduction de Nicholson, A. Sedaghat livre à travers ses recherches que « c'est le texte entier de Vitray-Meyerovitch qui s'apparente à un copier-coller de la traduction anglaise dans la mesure où les énoncés anglais ont été paraphrasés en français mais que les phrases latines sont exactement identiques, mot pour mot, à la version anglaise. »⁴⁶¹ La présence de passages traduits en latin nous apparaît particulièrement éclairant puisqu'Eva de Vitray reprend le choix de l'orientaliste britannique James Redhouse lui-même repris par Nicholson. Cet emploi du latin semble

⁴⁵⁹ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique...*, op. cit., p. 418-419.

⁴⁶⁰ SEDAGHAT A., *Le soufisme de Roumi...*, op. cit., p. 206.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

correspondre à une forme de pudibonderie de la part des traducteurs de l'Angleterre du XIX^e siècle à l'égard des thèmes autour de la sexualité et l'érotisme. A. Sedaghat explique à ce propos que :

« La meilleure illustration de cette volonté d'ennoblir le discours jugé trop *vulgaire* de Rumi est sans doute l'effacement de ce qui a été pris pour langage *obscène* par Nicholson, dont le jugement a mené d'une certaine manière à la suppression pure et simple des passages en anglais, pour ne les citer qu'en latin⁴⁶². »

Même si ces réserves relèvent de l'ordre de l'éthique, la démarche d'Eva de Vitray-Meyerovitch est différente de celle de Nicholson – notons au passage qu'elle ne se cache pas de son influence sur ses travaux. Elle vise à toucher le grand public et non un lectorat expert. D'ailleurs, ce travail d'environ dix ans constitue la clé de voute de son œuvre sur Rūmī. Étant donné la place centrale du *Mathnāwī* dans l'œuvre de Rūmī, sa traduction en langue française constitue tout de même un apport indéniable au patrimoine de la littérature universelle et à la connaissance de la poésie persane. De plus, la version d'Eva de Vitray est exprimée avec un haut niveau de langue et reprend une traduction qualitative. À ce propos Sedaghat emploie le terme de « canon Vitray-Meyerovitch » pour qualifier son œuvre. Il s'agirait finalement d'un processus de retraduction, soit une poétisation et réécriture depuis l'anglais avec un œil sur le texte persan, plutôt que de traduction du persan au français à proprement dit. La question de la maîtrise de la langue persane peut aussi nous interroger dans la mesure où nombre de ses traductions sont effectuées en collaboration avec des persanophones – Djamchid Mortazavi, Mohamed Mokri ou encore Mohammad Achena –, sans même que la nature de cette collaboration ne soit communiquée.

B) Une activité intellectuelle à destination du grand public

Le *Mathnāwī* est traduit – ou retraduit – en cinq livres par Eva de Vitray. Il s'agit d'un travail de longue haleine qui lui prend environ dix années. Durant ces années 1980-1990, son activité intellectuelle se concentre sur la démocratisation des savoirs sur l'islam et le soufisme. En plus des ouvrages (co-)traduits, elle (co-)écrit ponctuellement des ouvrages dédiés au grand public – *Anthologie du soufisme* (1978), *La Mecque : ville sainte de l'islam* (1984), *Konya ou la danse cosmique* (1989), *Islam, l'autre visage* (1991), *Jésus et la tradition soufie* (1996), *La prière en islam* (1997), *Les secrets de la prière en islam* (2001), etc. Ces ouvrages nous intéressent particulièrement dans la mesure où ils matérialisent son engagement intellectuel et religieux. À notre sens, cette diffusion dédiée au grand public peut s'entendre à la lueur du contexte du « problème musulman ». En effet, la question de l'Islam devient un sujet débattu à plusieurs égards et se mêle à d'autres

⁴⁶² SEDAGHAT A., *Le soufisme de Rumi...*, op. cit., p. 292.

questions sociologique et géopolitique⁴⁶³. Les sujets traités par la presse sont porteurs d'un imaginaire fort au sein de l'Hexagone :

« L'étude de Thomas Deltombe, celle de Vincent Geisser, corroborée notamment par la suite par les recherches d'Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed⁴⁶⁴, montrent comment une "question sur l'immigration", qui émerge lors de la crise économique du milieu des années 1970 se transforme en "problème" puis s'amalgame à une "menace islamique". [...] La "question de l'immigration" était circonscrite à une demande sociale et économique, liée à des politiques migratoires devenues très restrictives, même si elle semblait traduire aussi plus fondamentalement une incapacité de la France à gérer son problème d'immigration postcoloniale. [...] Derrière "ce problème de l'immigration", se diffuse ainsi l'idée qu'à la "menace rouge" succède désormais une "menace verte", celle d'un islam incompatible avec la société française, qui plus est, manipulé par l'Iran⁴⁶⁵. »

Les années 1980-1990 entre l'essor des mouvements islamistes dans les mondes musulmans – à ce titre, la révolution islamique de l'ayatollah Khomeyni apparaît emblématique –, les revendications salariales sur les besoins religieux des immigrés africains, les Affaires du voile successives et la Guerre du Golfe véhiculent un imaginaire archaïque, rigoriste et menaçant de l'Islam. C'est certainement dans cette mesure qu'Eva de Vitray s'engage à diffuser des savoirs sur l'islam, à déconstruire les préjugés, à mettre en avant les diverses expressions de sa culture et à témoigner de sa propre expérience religieuse.

C'est donc dans un terrain qui dépasse les cercles académiques qu'Eva de Vitray cherche à diffuser, éveiller et vivifier son auditoire à cet « autre visage » de l'Islam. Pour illustrer le dessein d'Eva de Vitray à ce propos, il nous incombe de reprendre le témoignage que nous livre Nelly Amri, son amie tunisienne et historienne spécialisée dans la mystique musulmane médiévale :

« Eva de Vitray invite à "un décentrement spirituel". Cette œuvre est animée de bout en bout par deux convictions : la vocation du soufisme à dire l'essence de l'islam, son "cœur" ; et le rôle "vivificateur" qui est le sien, hier comme aujourd'hui, dans la droite ligne d'un Ghazâlî. On ne consacre pas une dizaine d'années de son existence à traduire un ouvrage, si on ne juge pas qu'il fait non seulement partie du patrimoine spirituel et poétique universel, mais aussi qu'il répond à une urgence : "illuminer l'Occident

⁴⁶³ « En septembre 1983, Paris-Match publie une série d'articles aux titres évocateurs "L'Islam son réveil agressif menace l'Occident", "De Nasser à Kadhafi, la nouvelle guerre sainte contre l'Occident", "L'Islam se croit destiné à la direction du monde", L'"océan islamique" explique le magazine en évoquant Charles MARTEL et Ernest RENAN, est en passe de submerger l'Hexagone. » DELTOMBE T., *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2007, p. 33.

⁴⁶⁴ HAJJAT A., MOHAMMED M., *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013, p. 106.

⁴⁶⁵ DEVICTOR A., « La guerre Iran-Irak (1980-1988) à la télévision française », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 145 | 2019, p. 226-227.

de sa lumière” ; ces mots par lesquels se termine l’Introduction au *Mathnawî* et qui auraient pu figurer en avant-propos à toutes les œuvres d’Eva de Vitray, donnent la mesure d’un engagement qui aura orienté sa vie. Un engagement qui ne met nullement en péril la scientificité de l’entreprise ; c’est non pas à ses appartenances qu’est jugé le chercheur mais à sa vigilance épistémologique. Dans l’esprit d’Eva de Vitray, c’est en le faisant asseoir sur le socle scientifique le plus solide, le plus fiable, que son propos pouvait revendiquer le statut et la dignité du témoignage⁴⁶⁶. »

À notre sens, ces propos recueillis mettent justement en exergue l’engagement d’Eva de Vitray. Il s’agit en effet de diffuser une vision de l’islam faisant prévaloir les aspects principiels aux circonstanciels et de les traduire dans une langue-culture accessible à ses lecteurs. Marie-Odile Delacour-Huleu, présidente de l’association des Amis de Eva de Vitray-Meyerovitch⁴⁶⁷, met un point d’honneur à l’apport de son œuvre :

« Cette femme est un pont car elle rend accessible la profondeur de l’islam. [...] Elle m’a permis d’avoir une cohérence et de découvrir ce que j’appelle “le trésor caché de l’islam”. Elle donne accès à ces richesses incommensurables. Je ne la remercierai jamais assez de m’avoir donné accès à ces auteurs extraordinaires que sont Rumi, Ibn Arabi, Kharaqani et bien sûr Iqbal qui répondent à des questions très contemporaines... Ce que j’aime dans le soufisme c’est qu’on renverse les choses. Il y a une remise en question de tous les prêt-à-penser, une recherche profonde de sens, on est dans le paradoxe et l’allusion⁴⁶⁸. »

Le langage symbolique est particulièrement cher à Eva de Vitray puisqu’elle l’étudie chez Platon, Rūmī et dans le récit coranique. C’est en cela qu’elle joue le rôle d’une « passeuse de sens » (Geoffroy É.). Dans la mesure où la synthèse faite de sa propre expérience du soufisme, sa perspective savante d’ensemble de la mystique et la maîtrise du langage sont autant d’éléments qui participent à cette effet de « revivification » – au sens ghazalien du terme⁴⁶⁹. Aussi, Nelly Amri prend soin de rappeler que cet engagement mené par Eva de Vitray touche une large audience allant « du spécialiste ou du chercheur en islamologie, en philosophie ou en soufisme, au lecteur instruit des spiritualités universelles et que sa curiosité pousse à découvrir ou approfondir celle de l’islam, au “novice” en quête d’une “lumière secourable”, ou enfin au sceptique dont l’imaginaire est bardé

⁴⁶⁶ Entretien Nelly AMRI, 4 septembre 2020.

⁴⁶⁷ Créée en 2009, l’association « a pour objet d’organiser, de promouvoir et de soutenir toute action qui vise à mieux faire connaître l’œuvre et le cheminement personnel de l’écrivaine et traductrice Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999). » Elle souhaite contribuer à « mettre en lumière la dimension universelle du patrimoine spirituel, artistique et intellectuel transmis par Eva de Vitray-Meyerovitch à un large public. » <http://eva-de-vitray.blogspot.com>

⁴⁶⁸ Entretien Marie-Odile DELACOUR-HULEU, 4 janvier 2020.

⁴⁶⁹ Référence faite à l’œuvre monumentale d’Abū Hāmid AL-GHAZĀLI, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, traduite sous le nom de *Revivification des sciences de la religion*.

de présupposés et de jugements faciles, colportés ici ou là sur l'islam et son prophète, ou encore sur les musulmans, et qu'Eva de Vitray invite à "un décentrement spirituel"⁴⁷⁰. »

Les archives dépouillées nous indiquent à quel point les biais de diffusions de cet engagement intellectuel sont larges. Nous avons mentionné les ouvrages grands publics prenant la forme d'opuscules, mais il nous faut dire combien nombreuses sont les interventions réalisées dans les plateaux télévisés et radiophoniques. Nous avons recensé 61 interventions radio et huit télévisées à partir de 1970. La nature de ces interventions se divisent en trois grands thèmes récurrents : 1) un discours sur la mystique musulmane, le soufisme et Rūmī 2) le témoignage de sa conversion à l'islam et de son expérience religieuse 3) la place de la femme dans l'islam 4) un discours savant sur l'Islam qui vise à transmettre ses connaissances, à promouvoir la dimension spirituelle de l'islam et à déconstruire l'« islam imaginaire » ou l'idée du « problème musulman »⁴⁷¹.

Lors de ces intervention en milieu journalistique, le discours d'Eva de Vitray apparaît particulièrement percutant. Le caractère pluriel de son identité semble renforcer la teneur de son discours : lorsque la femme musulmane est interrogée, elle témoigne de l'insoumission de la femme en islam et prône le caractère féministe du message de l'islam ; lorsque la chercheuse en sciences sociales est interrogée, elle s'emploie à un discours islamologique puisant dans les textes fondateurs et les œuvres des figures de proue médiévales, modernes et contemporaines ; lorsque l'intellectuelle musulmane est interrogée, elle invite les musulmans à repenser leur rapport au religieux et au sacré ; lorsque la convertie à l'islam est interrogée, elle argumente le bien fondé de sa démarche en appuyant sur la liberté qu'elle trouve dans cette voie.

C'est donc une logique discursive qui instaure un mécanisme de « ficelage » argumentatif. Ce dernier lui vaut son lot d'admiration et de critiques. Lors de nos entretiens nous avons pu voir combien ses lecteurs, coreligionnaires et amis lui témoignent une déférence et admiration unanimes. Certains même s'identifient à elle comme une référence. Elle n'en reste pas moins exempte de critiques. C'est, en particulier, le grand reporter du journal *Le Monde* au Moyen-Orient, Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, qui s'y emploie dans son essai alarmiste, *Le radeau de Mahomet* (Paris, Flammarion, 1983). Dans son chapitre « Les Turcs de confession » Eva de Vitray est présentée comme une femme qui s'acharne à servir sa religion nouvelle. Ce prétendu aveuglement à

⁴⁷⁰ Entretien Nelly AMRI, 4 septembre 2020.

⁴⁷¹ Voir DELTOMBE T., *L'islam imaginaire.... op. cit.* ; BEAUGÉ J., HAJJAT A., « Élités françaises et construction du "problème musulman". Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) », *Sociologie* Vol. 5, n° 1 (2 mai 2014), p. 31-59.

dépeindre un « islam à l'eau de rose » tairait l'essor de l'islamisme radical et des mouvements terroristes qui en émanent⁴⁷².

En dehors des médias de masse, Eva de Vitray intervient à l'étranger et notamment en Turquie. Entre Istanbul et Konya, elle se voit invitée à plusieurs reprises et surtout pour la commémoration annuelle de la mort de Rūmī (*Seb-i Aruz*). À Konya, différents symposiums internationaux sont organisés à l'occasion de cette journée nationale et commémorative. C'est l'occasion de réaliser un cycle de conférences sur plusieurs jours et réunir les scientifiques du monde ayant étudié la vie ou l'œuvre de Rūmī. Ces manifestations scientifiques sont co-organisées par l'université et la ville de Konya. Eva de Vitray y participe à de nombreuses reprises sous les invitations du recteur de l'université, Halil Cin (voir figure 3). Cette manifestation réunit à la fois le corps professoral de l'université, les chercheurs de la mystique musulmane et du soufisme, les notables turcs, les adeptes et représentants des confréries soufies ainsi que les sympathisants et visiteurs curieux.

Les liens tissés avec la Turquie et l'Université Selçuk de Konya semblent particulièrement fort. En 1987, elle se voit décerner le titre de *Doctor honoris causa* pour ses travaux dédiés à l'œuvre de Rūmī et le titre de « citoyenne d'honneur » par le gouvernement turc – « *Mrs. Havva [Eva de Vitray], who worked as an expert and an administrator at CNRS besides lecturing at the universities of both Ezher and Egypt, was also honoured by the titre of "Docteur Honoris causa" for her studies regarding Mevlana and Turkish culture at Selcuk University in 1987*⁴⁷³. »

⁴⁷² PÉRONCEL-HUGOZ J.-P., *Le radeau de Mahomet*, Paris, Flammarion, 1983, p. 25-29.

⁴⁷³ ÖZTÜRK A., « The meeting of Eva de Vitray-Meyerovitch with Mevlana and her contribution to his being known » in *International Symposium on Mawlana Jalaladdin Rumi in Thought and Art*, Université de Çanakkale (Turquie), 25-28 mai 2006 [En ligne]. URL : http://isamveri.org/pdfdrg/D170037/2006/2006_OZTURKA.pdf

ILLUSTRATION 16 : REMISE DU TITRE DE *DOCTOR HONORIS CAUSA* À EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH, UNIVERSITÉ SELÇUK DE KONYA, 1987



Au premier rang de gauche à droite : un professeur italien de Bari ; Halil Cin, recteur de l'Université Selçuk de Konya ; Eva de Vitray ; Gabriele Mandel (1924-2010), professeur italien spécialiste de Rumi et soufi ; Karla Mandel. *Au second rang* : le corps d'enseignants du département français de la faculté de lettres modernes de l'Université Selçuk, dont Abdullah Öztürk en seconde position en partant de la droite.

SOURCE : FONDS D'ARCHIVE ABDULLAH ÖZTÜRK

Ces titres honorifiques mettent en lumière l'importance que le gouvernement et le système universitaire turcs accordent à l'étude de Rūmī. En effet, Mevlana représente pour la Turquie un monument de la culture nationale. Sa figure est intégrée à l'histoire nationale turque qui l'érige comme un chantre de la poésie universelle issu de son propre patrimoine culturel. Ensuite, ces honneurs accordés à Eva de Vitray mettent en lumière la reconnaissance vis-à-vis de la diffusion faite de l'œuvre de Rūmī en Europe. Eva de Vitray décrit sa mission à l'égard de son œuvre de la

sorte : « *What I wish to do is to identify Rumi's messages [...] and present them to Western youth who are deprived of spirituality and thirsty for meaning*⁴⁷⁴. »

En plus de la diffusion de son œuvre, la promotion faite de celui qu'elle considère comme le « *greatest mystic genius of all times, [and] my spiritual leader* » favorise cette reconnaissance des Turcs. Cette valorisation suscite un respect manifeste à son égard. Aussi, l'action d'Eva de Vitray est un moyen d'établir un lien entre les sociétés européennes et les mondes musulmans turcophone et persanophone. Ces derniers perçoivent en elle une intellectuelle ayant pris compte de la valeur de ce qui fait leur richesse culturelle. C'est très certainement le dessein de transmettre cette « lumière à l'Occident » qui séduit les couches populaires, les autorités savantes, religieuses et politiques de la Turquie. Cette reconnaissance de la société turque à l'égard d'Eva de Vitray se fait dans la mesure où elle valorise la culture turque et la religion musulmane. Et, cette volonté dépeint l'image d'une société européenne perdue et besogneuse d'un point de vue spirituel, là où le patrimoine spirituel turc est riche et pourvoyeur.

C) Maladie, décès et enterrement

Durant la dernière décennie de sa vie Eva de Vitray connaît une période de maladie qui s'intensifie progressivement. Nous pouvons identifier cette période en 1995, à l'arrivée de son auxiliaire de vie à domicile, Aïcha Sassi. Lors de notre entretien, elle nous livre avoir été domiciliée durant presque cinq ans au domicile d'Eva de Vitray afin de veiller à lui administrer ses soins et répondre aux besoins quotidiens du foyer. Rapidement, les deux femmes tissent une étroite relation d'amitié. La santé d'Eva de Vitray se dégrade. Elle perd beaucoup de poids au point d'être alitée. Alors qu'elle est habituée à recevoir un bon nombre de visiteurs à son appartement, son état de santé restreint ses visites au giron de sa famille et de ses amies proches. Issue de l'immigration algérienne et installée avec ses parents dans la région lilloise, A. Sassi nous raconte qu'elle a rencontré Eva de Vitray lors des ateliers de rencontres interreligieuses animés par Bammate et le père Lelong au Centre du Hautmont.

Après une longue période de souffrance, Eva de Vitray décède le 24 juillet 1999 dans les bras d'Aïcha Sassi et aux côtés de son médecin traitant, Hervé Mignot. Nous n'avons pas eu de traces écrites de son testament, en revanche, son fils aîné nous fait part de son existence. Ce dernier

⁴⁷⁴ VITRAY MEYEROVITCH E., *1st International Rumi Congress*, May, 1987, Konya cité dans Cheșcă, « History, Culture, Peace: Rumi Mevlana », *EIRP Proceedings*, Vol. 11, 2016 [En ligne]. URL : <http://www.proceedings.univ-danubius.ro/index.php/eirp/article/view/1743/1863#sdfootnote1sym>

déclare à ce propos qu'elle a simplement écrit qu'elle voulait être enterrée selon le rite de l'islam et accordait la prise en charge à ses deux fils⁴⁷⁵. Les propos de Colette Brahy convergent dans cette idée puisqu'elle affirme recevoir un appel de ce dernier pour lui donner conseil à propos de l'inhumation selon les rites de l'islam. C'est donc quelques jours après son décès que la famille organise la cérémonie de l'enterrement et délègue la dimension rituelle – lavage mortuaire, linceul et prière du défunt – à des membres de la confrérie 'Alāwiyya et de la Mosquée de Paris. C'est au carré musulman du cimetière de la commune de Thiais, dans le Val-de-Marne, qu'Eva de Vitray est inhumée. La cérémonie réunit une poignée d'amis proches – dont Colette Brahy et Aïcha Sassi – et sa famille dans une grande sobriété.

Son avis de décès paraît dans le quotidien *Le Monde*. Dans la rubrique dédiée aux disparitions, une entrée biographique est réservée à Eva de Vitray-Meyerovitch. Dans ce même journal, une note est rédigée au nom de l'éphémère association Terres d'Europe – créée autour de projet concernant l'« intégration des musulmans à l'Union européenne ; organisation de conférences, colloques, expositions ; aide humanitaire en direction des pays en voie de développement⁴⁷⁶. » Le président d'honneur, le cheikh Khaled Bentounes, et le conseil d'administration invitent le lecteur à se recueillir pour le repos de l'âme de cette « chercheuse de Vérité ». L'hommage à celle qui fut une « compagne de foi, d'une générosité de cœur qui allait bien au-delà de sa haute connaissance des livres révélés ainsi que de la voie soufie » met en lumière la relation d'amitié qui la lie au cheikh Bentounes⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Entretien Alain MEYRIER, 23 avril 2021.

⁴⁷⁶ https://www.journal-officiel.gouv.fr/associations/detail-annonce/associations_b_archive/19990008/1684

⁴⁷⁷ *Le Monde*, 29 juillet 1999, p. 23.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre étude a tenté retracer l'histoire de la vie d'Eva de Vitray à travers une approche monographique. Femme du siècle ayant vécu de 1909 à 1999, nous avons réalisé un découpage chronologique de sa vie en trois périodes : sa construction en tant que femme, intellectuelle et croyante (1909-1955), le tournant professionnel et religieux provoqué par sa découverte de l'islam (1955-1968) et l'affirmation de la figure d'intellectuelle musulmane engagée (1968-1999). Ce découpage a été réalisé au prisme de l'étude de son itinéraire intellectuel et religieux.

Nous avons vu comment, cette « fille de bonne famille » devient une femme intellectuelle mêlant vie universitaire, professionnelle et familiale dans la première moitié du XX^e siècle. Autant son parcours peut sembler propre à celui d'une femme de son temps, autant des lignes de singularité y apparaissent. Son désir d'expérience religieuse se traduit par l'étude de la mystique d'abord d'expression chrétienne, védique puis hellénistique et musulmane. Cette aspiration de l'être à expérimenter le divin se conjugue à une curiosité aiguë pour l'ensemble des civilisations, philosophies et cultures du monde. C'est de cet intérêt que naît la passion pour les sagesses orientales. Il nous a paru intéressant de voir comment cette attirance pour l'étude de l'Autre a finalement su répondre à une quête de soi.

Formée par les grands noms de l'orientalisme chrétien et savant, elle conjugue son aspiration intime et son intérêt manifeste pour les différentes traditions religieuses du monde. Le caractère empathique vis-à-vis de son objet d'étude constitue une caractéristique propre à l'approche d'Eva de Vitray. Le lien intime aux traditions religieuses qu'elle étudie ne réduit ni son regard critique, ni sa qualité d'analyse. Cette approche singulière fait d'elle une chercheuse particulière. Les sujets pour lesquels elle se passionne sont abordés d'un point de vue scientifique et rationnel mais aussi d'un ordre religieux, métaphysique et expérimental. L'aspect littéraire et scientifique de son œuvre nous laissent entrevoir la dimension publique de sa vie, là où son parcours nous informe des dimensions subjective et personnelle qu'elle connaît.

Cette approche, qualifiée de religioniste par Francesco Piraino, nous fait appréhender Eva de Vitray au prisme d'une intellectuelle religieuse. À la croisée des sciences humaines, des religions et de l'expérience transcendantale du divin, Eva de Vitray s'inscrit dans la logique d'une « chercheuse de Vérité ». L'approche cumulant l'étude des textes et des penseurs religieux, la rencontre de maîtres et disciples des traditions religieuses et son intériorisation de l'expérience religieuse forgent son itinéraire intellectuel et spirituel.

Son rapport au fait religieux est marqué d'altérité : née dans une famille chrétienne, mariée à un homme de confession juive et convertie à l'islam. De cette altérité, naît une volonté de dépassement de l'identité qui invite au décloisonnement de la couleur religieuse pour tendre à une aspiration universelle. Nous avons pu voir combien l'étude des textes religieux, mystiques, philosophiques et poétiques ont été décisif dans son rapport au fait religieux. Chez Eva de Vitray l'expérience vécue laisse apparaître une étroite complémentarité avec la littérature. Au point d'en influencer les trajectoires et aspirations personnelles. Les mécanismes et différents étapes de sa conversion religieuse – qui ont induit à la fois de « sortir » d'une communauté religieuse et d'« entrer » dans une autre – l'ont amené à recomposer son identité religieuse dans un universalisme traditionnel cherchant à s'émanciper des dogmatismes. Nous retrouvons donc des logiques similaires vis-à-vis de ce dernier point, tant dans la période où elle fut chrétienne que celle où elle fut musulmane.

Cette expérience de différentes traditions monothéistes la place dans une position d'altérité confessionnelle privilégiée pour l'entre-connaissance. La figure du converti est un acteur qui a accès à deux mondes culturel et religieux : celui de sa culture et religion de naissance et d'adoption. En ce sens, elle devient une actrice importante d'un dialogue interreligieux naissant dans les années 1970. Même si, paradoxalement, sa propre expérience du catholicisme s'étant trouvée insatisfaisante, l'amène à développer un regard vivement critique à l'égard de l'Église. Malgré cette ambivalence, Eva de Vitray met un point d'honneur à faire dialoguer les civilisations, cultures et religions.

L'exemple le plus emblématique de cette interculturalité est certainement le fait que le lien entretenu de son vivant à Rūmī se parachève à titre posthume. À l'annonce de son décès et en l'honneur de sa mémoire, la mairie de Konya prévoit de réserver une place symbolique à son nom derrière le mausolée de Rūmī. En Turquie, chaque année à l'occasion du 17 décembre, les Turcs se réunissent à Konya pour célébrer le *Seb-i-Aruz* (« noces funèbres »), en référence aux propos de Rūmī disant « Notre mort, c'est nos noces avec l'éternité. » Bien que le fils d'Eva de Vitray, Alain Meyrier, ne nous mentionne pas d'indications particulières issues du testament de sa mère, Abdullah Öztürk rapporte le témoignage suivant :

« Le lendemain du *Seb i-Aruz* à Konya, le 18 décembre 1978, en rentrant à Paris, Eva a demandé à Dieu de lui prêter le temps de vie nécessaire à l'accomplissement de sa traduction du *Mesnevi*. C'est à ce moment-là qu'elle m'a confié son vœu d'être enterrée à Konya auprès de Rūmī⁴⁷⁸. »

⁴⁷⁸ Entretien Abdullah ÖZTÜRK, 5 mai 2020.

Après avoir rendu visite à la tombe d'Eva de Vitray à Thiais, Abdullah Öztürk et ses amis turcophones s'engagent dans une série de démarches administratives visant à faire transférer le cercueil d'Eva de Vitray à Konya, au plus près de Rūmī. Ces derniers ainsi que les membres de la municipalité et de l'université de Konya parviennent, avec l'accord de la famille d'Eva de Vitray, à réaliser le transfert de son corps.

Le 17 décembre 2008, jour de *Seb-i Aruz*, la prière funéraire selon le rite sunnite est célébrée devant la mosquée de Selimiye qui jouxte le musée Mevlana. Une conférence est donnée en sa mémoire au *Mevlana Kültür Merkezi* (musée Mevlana). Certains de ses amis – Colette Brahy en particulier – et plus d'une centaine de personnes témoignent de leur sympathie et/ou amitié par leur présence. La télévision turque rediffuse cet événement sur les antennes nationales⁴⁷⁹. Les images télévisées nous permettent de voir son cercueil. Il est habillé d'un tissu vert et d'inscriptions coraniques brodées au fil doré. À la demande de sa famille, un des foulards blanc brodé de fleurs colorées qu'elle avait l'habitude de porter est apposé. Le cercueil est transporté jusqu'au cimetière d'Üçler en passant devant le dôme vert du mausolée de Rūmī. La pierre tombale de gris marbré est monumentale. Nous y retrouvons deux types d'inscriptions : l'une coranique gravée en arabe, l'autre gravée en turc reprenant des vers du *Mathnāwī* et une présentation succincte de la défunte.

⁴⁷⁹ Vidéo de l'enterrement d'Eva de VITRAY-MEYEROVITCH à Konya, 17 décembre 2008, fonds d'archives Abdullah ÖZTÜRK.

**ILLUSTRATION 17 : LA TOMBE D’EVA DE
VITRAY-MEYEROVITCH AU CIMETIÈRE
D’ÜCLER À KONYA, 2019**

SOURCE : FONDS D’ARCHIVES VIRGINIA GRAY
HENRY BLAKEMORE



**ILLUSTRATION 18 : LE RITE DE LA PRIÈRE FUNÉRAIRE LORS DE L’ENTERREMENT D’EVA DE
VITRAY-MEYEROVITCH À KONYA, 17 DÉCEMBRE 2008**



SOURCE : ENREGISTREMENT DE L’ÉMISSION TÉLÉVISÉE SUR LES CHAÎNES NATIONALES TURQUES,
FONDS D’ARCHIVES ABDULLAH ÖZTÜRK

Cet événement insolite nous pousse à nous interroger sur le glissement de l'histoire à la mémoire. Après la mort d'Eva de Vitray, différentes actions liées à rendre hommage à sa mémoire ont été mis en place. Un évènement commémoratif est organisée par le Collectif Hamidullah à Paris. Dans ce cas précis, une journée-hommage à la mémoire de Malek Bennabi, Muhammad Hamidullah et Eva de Vitray est tenue en décembre 2005. Aussi, lors de l'organisation de la journée du 800^e anniversaire de la naissance de Mevlana au siège de l'Unesco à Paris, un hommage à la mémoire d'Eva de Vitray est prononcé.

Dans le courant de ces années, une association voit également le jour. Elle s'intitule l'association des Amis d'Eva de Vitray-Meyerovitch. Elle est présidée par Marie-Odile Delacour-Huleu et son mari Jean-René Huleu, un couple d'intellectuels musulmans et soufis qui ont travaillé sur la vie d'Isabelle Eberhardt (*Le voyage soufi d'Isabelle Eberhardt*, Paris, Joelle Losfeld, 2008). Leur association réunit différents adeptes du soufisme à Paris et vise à promouvoir son œuvre, sa pensée et sa mémoire. À la fin de la première décennie du XXI^e, ils organisent l'inauguration d'une plaque commémorative fixée à l'entrée de l'immeuble du 72, rue Claude Bernard.

De même, en 2015, la première école privée musulmane sous contrat voit le jour à Mantes-la-Jolie dans les Yvelines. Elle prend le nom de Groupe scolaire Eva de Vitray. La mémoire d'Eva de Vitray traverse même l'Atlantique avec le roman historique *Ink of Light* (Louisville, Fonsvitæ, 2017) écrit par la romancière américaine Katharine Branning. Dans ce roman, l'écrivaine illustre la vie d'Eva de Vitray en la croisant avec celle de Rūmī. Cette entreprise s'inscrit dans l'esprit romanesque du best-seller de l'écrivain franco-turque, Elif Şafak, *Soufi, mon amour* (Paris, 10/18, 2011).

Enfin, en décembre 2020, les associations Conscience soufie et les Amis d'Eva de Vitray ont œuvré à organiser une journée-hommage autour d'Eva de Vitray. Une série de témoignages vidéos ont été diffusés en ligne et ses interventions radiophoniques ont été racheté aux archives de l'INA pour être partagés en ligne⁴⁸⁰. Enfin, il y a eu différentes visites franco-turques organisées à Konya par les cercles soufis du cheikh Khaled Bentounes et de cheikha Nûr Artiran. Durant celles-ci, la visite du tombeau d'Eva de Vitray apparaît comme étant un passage obligatoire du circuit organisé.

Bien que les propos de notre études ont visé à mettre en récit l'histoire biographique d'Eva de Vitray, de nouvelles interrogations et axes de recherches s'imposent à nous. Il y aurait mérite à traiter l'ensemble des interventions médiatiques afin d'analyser les contours de sa pensée et de son

⁴⁸⁰ <https://consciencsoufie.com/hommage-a-eva-de-vitray-meyerovitch/>

engagement dans les débats publics français. Son œuvre textuelle est volumineuse et nécessiterait également d'être étudiée afin de mieux mettre en lumière les notions théologiques, mystiques et philosophiques qu'elle a pu développer de son vivant. Enfin, une approche prosopographique illustrant différents itinéraires de conversion à l'islam dans une expression soufie permettrait de faire ressortir les points de singularité, convergence, contradiction et confrontation.

ANNEXES

ANNEXE 1 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE MARIE-ODILE DELACOUR-HULEU (4 JANVIER 2020)

Forme : Entretien individuel

Date : 4 janvier 2020

Durée : 1 heure

Lieu : Cabinet de psychanalyse

Adresse : 75, rue du Faubourg Saint-Antoine, Paris

Enregistrement : Dictaphone

Extrait de l'entretien individuel de Marie-Odile DELACOUR-HULEU, psychanalyste, présidente de l'association des Amis de Eva de Vitray-Meyerovitch et musulmane soufie. Elle écrit avec son mari, Jean-René HULEU, l'ouvrage *Voyage soufi d'Isabelle Eberhardt* (Paris, Joelle Losfeld, 2008).

« S. A. : Pouvez-vous nous expliquer comment vous avez découvert Eva de Vitray et nous dire ce qui vous a amené à créer cette association ?

M.-O. D. : — Dans notre chemin personnel, avec mon mari, nous avons fait de nombreux voyages en Algérie dans le cadre des recherches que nous menions autour d'Isabelle Eberhardt. Nous avons fait des rencontres très importantes. Nous étions à ce moment là d'anciens "soixante-huitards", mécréants, chose que nous avons remis en cause au cours de notre cheminement. Et dans les rencontres faites à Alger, en 1986 je crois, il y avait celle d'un personnage extraordinaire. Il s'appelle localement, « Momo de la Casbah », il s'agit de Himmoud Brahimi. C'était un soufi, un peu particulier, hors norme, pas dans une tariqa, très akbarien dans le sens où il est influencé par ses recherches et son travail sur Ibn Arabi. Il était dans un esprit d'indépendance et d'autonomie particulier. Il nous a enseigné malgré nous. Chaque fois que nous passions le voir dans sa petite maisonnette turc à la Douira il nous disait "mais bon sang vous ne croyez toujours pas ?! Ça crève les yeux !" Nous avons une relation très riche avec lui, il nous a légué toute son oeuvre que nous avons publiée après sa mort. En 1997, il nous avait dit dans une de ses longues lettres qu'il nous écrivait, qu'il fallait que nous rencontrions Eva de Vitray-Meyerovitch afin de lui remettre un texte qu'il avait écrit en pensant à elle. Il s'agissait du texte "Réminiscence" un écrit de réflexion ésotérique puisqu'il était métaphysicien. Nous sommes complètement passé à côté de l'intensité de cette demande que nous n'avons pas comprise alors. Nous l'avons ainsi laissé passer. Nous ne connaissions pas Eva de Vitray à ce moment, c'était la première fois que je voyais son nom, lorsqu'il la mentionnait dans son courrier. Plus tard en 1999, j'étais en vacances dans le Lot, et

repensais à cette Eva de Vitray. Il fallait que je me renseigne, pour ce faire nous avons commencé à regarder sa biographie, et sa bibliographie, mais de loin. C'est cet été là que nous avons décidé d'appeler son éditeur afin de pouvoir la rencontrer. Je pense que c'était en fin juillet 1999, j'appelle Albin Michel qui me répond "mais elle vient juste de mourir..." Grosse culpabilité, et dans la création de l'association, enfin dans mon implication personnelle dans l'association, il y a ça. Je vous raconte ça pour vous dire que je ne l'ai pas rencontré. Dans notre association il y a une personne qui la connaissait bien, que Eva a bien accompagné sur le plan intellectuel et spirituel, Clara Murner. Elle est très active dans notre association. Elle peut vous en parler et vous donner un peu plus de substance.

Ce que je connais d'Eva, c'est plus son oeuvre. *Islam, l'autre visage* ça permet de comprendre son cheminement ; *La prière en islam* c'est la manière dont elle a pu exprimer avec ses propres mots la dimension spirituelle et ce qu'était l'ésotérisme de l'islam. Elle a une manière de parler de la spiritualité qui est très aiguë, très juste, cela m'a parlé. Le dernier ouvrage est quand même celui du *Masnavi*, certes ce n'est pas le sien car c'est une traduction, mais une traduction est tout de même une création. Ce que je connais d'Eva, c'est ce qu'elle a écrit.

Il y a une la vice-présidente de l'association qui l'a connue, Colette Brahy. Elle l'a mieux connu que nous, l'a beaucoup fréquenté. Elle est dans la Alawiyya. Elle avait beaucoup d'estime pour elle, mais nous n'a pas transmis grand chose. L'image que j'ai d'elle est plutôt celle d'une femme acharnée au travail, une intellectuelle productive, qui je pense a mis son travail avant tout le reste. Je crois avoir compris qu'avec son mari ce n'était pas évident, surtout après la guerre. Donc elle a beaucoup investi dans son rôle intellectuel, elle a quand même été la première femme à occuper un haut poste à fonction au CNRS en Sciences Humaines. Elle avait un poste administratif important mais n'en avait pas le titre. On ne donnait pas ces titres là aux femmes. Elle a aussi beaucoup investi au Caire là où elle a enseigné. C'est quand même la première femme à avoir enseigné à al-Azhar.

Après, je ne suis pas une spécialiste d'Eva de Vitray, notre association est plutôt destinée à prolonger sa trace, à continuer à la faire lire. Là, si vous voulez c'est plus la musulmane qui parle. Comme musulmane occidentale, je trouve qu'Eva de Vitray est essentielle pour comprendre l'islam d'une manière ouverte. J'avais envie de prolonger cette trace car elle me paraissait importante et j'ai rencontré beaucoup de musulmans dits de naissance qui se relient à l'islam grâce à elle. Est-ce que encore valable en terme de quantité je ne sais pas, mais ses bouquins sont quand même encore réédités.

Eva, c'était une ouverture, un souffle d'air qui me permettait de vivre le soufisme d'avantage comme je le sentais, comme elle l'a vécu. Car certes, elle était dans la boutchichiyya mais elle avait des problèmes pour discuter avec le maître vu qu'elle ne parlait pas arabe et qu'il ne parlait pas français. Et donc elle s'en est éloignée un petit peu, progressivement, et à ce moment là elle a rencontré le shaykh Bentounès et s'en est rapprochée. Je n'ai jamais réussi à comprendre si elle était vraiment rentrée dans la 'Alawiyya ou si elle était juste compagne de route adoubée par le shaykh Bentounès. C'est pas très clair, j'ai demandé à ce dernier, sans avoir de réponse assez claire. Je crois qu'il n'a pas voulu me répondre, ce que j'accepte et qui ne me regarde pas forcément. J'ai su récemment qu'elle fréquentait les séances d'invocation de la 'Alawiyya par un de ses disciples. Mais elle restait quand même dans une position d'ouverture, puisque je sais qu'elle continuait d'aller à Madagh, et je me retrouve un peu dans la même posture où je refuse de m'enfermer. »

ANNEXE 2 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE COLETTE BRAHY (26 FÉVRIER 2020)

Forme : Entretien individuel

Date : 26 février 2020

Durée : 3 heure

Lieu : Domicile de Colette Brahy

Adresse : 99, rue de Sèvres, Paris

Enregistrement : Dictaphone

Extrait de l'entretien individuel de Colette BRAHY, grand voyageur, artiste peintre, ancienne vice-présidente de l'association des Amis de Eva de Vitray-Meyerovitch et musulmane membre de la confrérie 'Alāwiya. Elle est l'auteure de *Dix jours en Ouzbékistan. Récit d'un pèlerin soufi* (Paris, Albourq, 2004). Elle est une amie proche d'Eva de Vitray-Meyerovitch des années 1980 à ses derniers jours.

« S.A. : En lisant un de vos articles sur *Saphirnews*, “C’est à la lecture d’Iqbal qu’Eva a trouvé la réponse”, qui reprenait votre discours prononcé en 2005 lors de la journée-hommage commémorée en l’honneur de Malek Bennabi, Eva de Vitray et Mohammed Hamidullah. En référence à votre titre, pouvez-vous nous dire quel est le rôle jouée par Muhammad Iqbal sur la pensée d’Eva de Vitray ?

C. B. : — C’est un lien d’abord d’amoureux, puisque le livre, *Reconstruire la pensée religieuse de l’Islam*, lui a été porté par un amoureux. Donc c’est parce que c’était un de ses anciens amis de faculté, je pense qu’il était déjà marié et elle aussi, ou à peu près. Elle l’avait laissé de côté entre les piles de dossiers en se disant qu’il fallait qu’elle le lise un jour. Venu le jour où elle se dit, enfin son coeur lui dit, “non quand même, il m’a offert un livre, ce n’est pas un idiot donc je dois le lire.” Effectivement c’était loin d’être un idiot car c’est lui qui a participé à la constitution du Pakistan et c’est un scientifique. Elle l’a donc ouvert, et en lisant ce livre qui n’est pas facile à lire puisque c’est de la philosophie théologique, elle s’est rendue compte que c’est là qu’elle allait avoir les réponses à ses questions les plus intimes.

Donc c’est à travers la philosophie, et non pas la foi, qu’elle s’est dit, “mais oui, c’est un musulman !” Elle a fait le lien entre la philosophie et l’islam en se disant qu’il y a des musulmans qui ont une pensée philosophie large et élaborée. Elle a donc commencé à lire à côté d’un bout de papier et d’un crayon, puis a été elle-même convaincu par la raison, c’est ça que je dirai d’Eva : c’est une femme qui n’acceptait rien si elle n’avait pas raisonné. Elle disait qu’elle n’avait pas cette foi de charbonnier, et moi non plus, je la comprends. Il nous faut toujours voir si c’est juste, en cherchant et en vérifiant. Je dirai donc qu’elle avait cette pensée

rationnelle, scientifique jusqu'à qu'elle soit convaincue. Parce que quand ce n'était pas le cas elle savait user de son réseau pour avoir des réponses et solliciter tel ou tel pair. Elle aussi me rassurait, cela devait être nos affinités particulières, car on n'aimait pas le missionnarisme, tous ceux qui veulent convaincre de leur propre pensée. Elle a très vite compris que moi non plus. On était donc à l'aise en sachant qu'avec moi elle pouvait parler de ça librement. On pouvait même dire de temps en temps un mot grossier, c'était comme ça.

Moi ce qui m'a séduite en elle, c'est que, lorsqu'elle disait "non, cette notion c'est ça que ça veut dire" : c'était du solide. Il m'aurait fallu dix livres pour arriver à ça. Elle m'a facilité le chemin, parce que nous avions des affinités particulières, indépendamment de l'extérieur parce qu'elle était à l'opposé de moi : petite, j'étais grande, pas très jolie, j'étais plutôt pas moche, famille, oui, disons que c'était à peu près les mêmes, issue de la bourgeoisie. Le principal c'est ce qu'on était profondément, on n'accepte pas une foi comme ça. Dans le corpus traditionnel c'est d'abord *al-islam*, *al-iman* puis *al-ihsan*. Donc la foi vient en second c'est ça ? Mais, la foi, qu'est ce que c'est ? C'est une question que l'on peut se poser. *Al-ihsan*, l'excellence, oui, là je sais, enfin je devine que c'est la noblesse de la personne, à l'image du noble guerrier. La foi, c'est croire qu'il y a un au-delà mais, personne n'en est revenu pour nous dire ce que c'était. La foi c'est un pari, c'est le pari de Pascal.

S.A. : — Dans son acception la plus large, pouvez-vous nous dire comment Eva de Vitray vit-elle cette « conversion » ? Que signifie se convertir à cette époque ?

C. B. : — Justement, elle répondait toujours : "je n'ai rien renié." Donc il n'y a pas de conversion puisque cela veut dire que je tourne complètement le dos. C'est encore un mot très chrétien ça. Mais non, j'ai continué, j'ai continué à chercher à boire dans l'islam, mais je n'ai rien renié du tout. D'ailleurs elle l'avait expliqué dans son livre, pas à fond par pudeur parce qu'elle n'aimait pas parlé d'elle. Elle disait de ce livre *Islam, l'autre visage* qu'il était celui qu'elle aimait le moins à cause du fait qu'on parlait trop d'elle, alors qu'il faisait un bien fou à tout le monde.

Le mot "conversion" je ne le supporte pas. Mais comment c'est vécu ? Très mal. Dans mon pays, en Belgique, beaucoup moins vu qu'on est dans un pays bâtard et que le Belge est plutôt brave, gentil, il n'a pas envie de se disputer donc vit ça un peu comme une bizarrerie. Certains mettent un chapeau d'autres non, ce n'est pas grave. Ici en France c'est plus profond, c'est plus difficile à déraciner. En Espagne, je ne sais pas, il faudrait que je pose la question. Bien sûr les gens acceptent mais ils ne posent pas de sous-questions. "Ah vous êtes musulmane ? Ah tiens pourquoi ?" Lorsque je leur répond que j'ai été dans tel pays et j'ai trouvé qu'il y avait des choses à apprendre là-bas, qu'il y avait une très belle religion mais qui est très mal diffusée et enseignée ici. Déjà par résistance des pays et du musulman de souche qui craint, qui n'ose pas ou qui en fait trop, mais aussi par le pays d'accueil, la loi 1901 qui fait que l'on ne peut pas subsidier donc finalement c'est passé dans des caves et des garages. Alors évidemment, le meilleur et le pire on toujours circulé.

S.A. : — De 1969 à 1973 Eva de Vitray est détachée au Caire. Il semblerait qu'elle enseigne à l'université islamique d'al-Azhar. Pouvez-vous nous parler de cette période de sa vie ?

C. B. : — Elle était quand même la première femme à enseigner à al-Azhar. On ne lui avait pas demandé d'enseigner le dogme, d'ailleurs elle aurait refusé. Non, elle enseignait les religions ou les philosophies comparées. Elle était bien à sa place et à l'époque que ce soit une femme à qui l'on demande d'enseigner en anglais c'était un grand fleuron dans sa carrière. Et d'ailleurs, cela s'est essaimé puisque de là, on l'a demandé partout dans le monde. Elle y est restée 4 ans, elle ne parlait pas trop d'elle mais m'a avoué qu'elle n'a jamais eu aussi froid qu'en Egypte avec ces grandes maisons pleines de courant d'air en été, ce qui était merveilleux, mais en hiver c'était épouvantable. Je ne me rappelle plus chez qui elle vivait là-bas, mais Nelly Amri, qui était son amie, le saura.

Je ne sais pas parlé de sa période égyptienne à part qu'elle y a si froid, qu'elle a aimé donner ses cours et qu'elle la fait très prudemment. Je me suis rendu compte que c'était très prudent parce que la dernière conférence qu'elle a donné à Paris, avant qu'elle ne commence à être alitée, c'était à l'UNESCO et le sujet était « Les femmes dans l'islam ». C'était un sujet nouveau, personne n'en parlait à ce temps. C'est d'ailleurs comme ça que Nelly Amri la côtoyait régulièrement dans le cadre de la rédaction de ses livres traitant de la sainteté au féminin. Cette conférence était magnifique, il faudrait la retrouver dans les archives de l'Unesco. C'était merveilleusement bien fait sous la forme : voilà ce que disait le Coran, voilà ce qui s'est passé dans les pays musulmans et voilà où nous en sommes. C'était très diplomate et personne ne pouvait être vexé. Cet événement est un petit joyau. Il faudrait retrouver cette histoire. C'était dans les années 1980. »

ANNEXE 3 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE KATHARINE BRANNING (3 AVRIL 2020)

Forme : Entretien individuel

Date : 3 avril 2020

Durée : 1 heure

Lieu : New York

Format : Visioconférence

Enregistrement : Dictaphone

Katharine BRANNING est l'auteure du roman historique *Ink of Light* (Louisville, Fonsvitæ, 2017), *Yes I Would Love Another Glass of Tea : An American Woman's Letters to Turkey* (New York, Blue Dome Press, 2016) et *Moon Queen* (New York, Blue Dome Press, 2004). Elle est directrice de la bibliothèque du French Institute/Alliance française de New York et spécialiste de l'art islamique.

« S. A. : *Pouvez-vous nous dire quels étaient les objectifs de ce roman historique ?*

K. B. : — Eva de Vitray-Meyerovitch est une femme très peu connue aux États-Unis. En France aussi, je crois qu'elle mérite d'être valorisée. C'est une femme exceptionnelle, je vous félicite beaucoup pour le choix de ce votre sujet. C'est une femme qui a laissé beaucoup de traces. Mon éditrice Gray Henry est une dame qui a vécu avec Eva au Caire. Lorsque j'ai envoyé mon texte à Fons Vitæ, une petite maison d'édition américaine que j'aime beaucoup, qui fait beaucoup d'édition et publie beaucoup de textes sur la spiritualité musulmane pour le public américain, j'ai reçu l'appel d'une femme qui était presque hystérique ! Elle me disait « Je suis Gray Henry, je m'appelle Gray Henry ! Je suis l'éditrice, je viens de recevoir votre proposition de publication ! » Elle me dit : « Mais vous vous rendez compte ?! C'est vraiment fou car moi, j'ai vécu avec Eva au Caire. »

Elle était jeune femme, étudiante et a partagé un moment de sa vie avec elle. C'est elle qui m'a dit qu'elle était petite de taille, qu'elle avait cette voix particulière et qu'elle portait toujours des jupes très serrées et presque des mini jupes. Tous les soirs, je crois qu'il étaient une dizaine à vivre dans cette grande maison au Caire, Eva, après le dîner au moment du thé, elle lisait à tous ces jeunes tout ce qu'elle avait traduit pendant la journée. Donc cette

Gray Henry garde des souvenirs extraordinaires d'Eva comme d'une femme qui était entrain de réaliser cette énorme entreprise de traduction du Mathnâwî.

Dans mon approche, j'avais un but assez spécifique : les gens ne connaissent pas cette femme et mon œuvre était de faire le rapprochement entre l'Islam et l'Occident. Je ne suis pas musulmane, je suis chrétienne, mais j'ai un très grand respect pour cette culture. Je peux vous le montrer, j'ai les deux tours qui sont devant ma fenêtre, donc c'était (l'attentat du 11 septembre 2001) un moment très pénible dans ma vie et j'ai vu à ce moment là que mon pays semblait dans une période de grande haine envers cette civilisation. J'ai donc pris la décision que je devais faire tout mon possible pour en montrer les aspects positifs.

Je me suis trouvé des points communs avec Eva, bien sûr, je ne suis pas de son niveau intellectuel bien sûr, mais j'ai perçu qu'elle avait trouvé en islam une chose extraordinaire. Et contre toute les critiques, elle insistait à prendre cette voie, premièrement de devenir musulmane mais aussi de consacrer sa grande intelligence à ce travail de traduction. À ce moment là, je ne sais pas ce qu'est, mais je m'imagine devenir musulmane pendant la guerre d'Algérie, vous vous rendez compte ? La difficulté qu'elle a du subir avec ses amis, ses collègues, c'était une période très difficile.

En plus je fais beaucoup de traduction donc cette femme m'a semblé être un peu mon héros, du moins, la femme que j'aimerais être. Je me suis dit que j'aimerai rendre son histoire qui était assez mouvementée il faut dire dire, et d'en faire un adaptation romancée. Roman historique, roman biographique, comme vous voulez. Mais je n'ai rien inventé. Vous savez que toutes les dates et événements sont retranscrits avec une grande précision. Mais, j'ai imaginé ses pensées, ses réflexions et je voulais donné un autre accès à cette femme qui reste quand même assez cérébrale. Perdre son mari à ce jeune âge, être responsable de deux petits garçons, d'avoir vécu la guerre, d'être devenue musulmane durant la guerre d'Algérie, c'est quand même un profil de courage qui est extraordinaire. J'ai donc voulu donné cette petite vision à ces personnes. Je ne sais pas si je l'ai rendu sympathique ou pas. En même temps je voulais montrer aussi les parallèles extraordinaires entre sa vie et celle de Mevlana.

Et aussi, je ne sais pas comment c'est en France, mais ici, aux États-unis, Mevlana est presque un guru. C'est presque un « *new age poet* », ce n'est vraiment pas un philosophe de l'Islam. Cela est dû aux traductions de Coleman Barks qui a enlevé tout l'Islam de la pensée de Mevlana. J'imagine que les milliers de personnes qui lisent Mevlana aux États-Unis ne se rendent pas compte qu'il est musulman. Donc je voulais replacer Mevlana dans le contexte de l'Islam.

Le troisième grand but de ce roman était d'avoir ce petit bout de *sema zen* qui nous guide parce qu'une fois de plus les étapes du *sema* sont exactement les étapes de notre vie et il pouvait tout à fait correspondre à la vie d'Eva et de Mevlana. Il y avait également l'idée de sortir de cette vision du spectacle folklorique de *sema*. Ça je ne le supportais pas et je voulais montrer que ce n'était pas simplement quelqu'un qui tourne. Il s'agissait de montrer que c'est une prière d'une grande réflexion et peut-être la plus intense cérémonie religieuse sur terre. C'est vraiment une très belle démonstration de cette quête de l'absolu. Voilà ce qu'étaient mes objectifs de ce roman. J'ai été très touchée que vous ayez apprécié les dessins de mon amie Irene Kim-Ahishka qui est coréenne. C'est une fille qui fait des animations graphiques et une artiste extraordinaire. Nous avons donc beaucoup travaillé car elle ignorait ce qu'était le *sema*. C'était enrichissant car en même temps je lui expliquais ce qu'était cette cérémonie. »

ANNEXE 4 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN D'ÉRIC GEOFFROY (2 MAI 2020)

Forme : Entretien individuel

Date : 2 mai 2020

Durée : 1 heure

Lieu : Montpellier

Format : Entretien téléphonique

Enregistrement : Dictaphone

Éric GEOFFROY, a connu Eva de Vitray durant sa jeunesse. Il est islamologue, professeur émérite de l'Université de Strasbourg, président de la fondation Conscience Soufie et musulman soufi lui-même.

« S. A. : Comment avez-vous connu Eva de Vitray et quel était la nature de vos liens ?

E. G. : — Je ne l'ai pas connu longtemps mais les quelques fois où je l'ai vu, c'était fort. C'était quelqu'un qui ne tournait pas autour du pot, si je puis dire. Je l'ai vu avant mon entrée en islam, en 1984 ou un peu avant. Elle a joué un rôle, je pense que je serai entré en islam sans elle mais elle a tout de même joué un rôle. Puis après, lorsque je cherchais à entrer dans une confrérie c'était entre 1984 et 1985, je l'ai revu plusieurs fois. À Paris, puis dans le sud chez son amie Ayesha Mojon et en Provence, dans le coin de la Sainte Beaufort, et dans la Drôme. Comme je vous ai dit, lorsque je l'ai connu c'était avant d'entrer en islam, donc il y a là toute une quête spirituelle. J'étais déjà bien orienté vers l'islam et le soufisme depuis 1982 - 1983. C'était une personne qui allait directement aux faits. Et elle parlait d'un point de vue d'une personne qui a eu une expérience en ce genre : elle parlait de l'intérieur. Nous avons échangé là dessus dès la première fois où l'on s'est vu. Vous voyez on n'a perdu de temps. Après, je l'ai revu plusieurs fois. Quand je l'ai revu j'étais entré en islam et je cherchais une *tariqa*. À ce moment là j'étais à Lyon, j'avais un contact avec une personne qui s'appelle Abdallah Penot. J'avais été la voir, elle même à cette époque était attachée au cheikh Hamza au Maroc. J'ai écrit cela dans un article du *Dictionnaire des femmes créatrices*. Puis après elle était avec le cheikh Bentounès. Les boutchichi-s (disciples de la confrérie boutchichiyya) évitent de le dire, mais bon je le sais, et je savais qu'elle parlait avec le cheikh Bentounès dès 1984. Elle en était rattachée. Et les dernières années de sa vie lorsqu'elle perdait la santé, il lui rendait visite chez elle. Lui même me l'a dit. Il a des photos et des souvenirs. Je dis ça parce que si vous parlez avec des boutchichi-s ils vont vous dire qu'elle était uniquement avec *Sidi Hamza* alors que non.

S.A. : — À la fin de sa vie, dans ces années là, la vie du soufisme confrérique en France n'était pas au même stade que celle d'aujourd'hui ?

E. G. : — Oui et non. Je suis le premier à dire qu'on vit la fin des confréries, enfin, que l'on passe à autre chose mais pour autant toutes les grandes confréries concernées étaient là. À l'époque du cheikh Sidi Hamza les boutchichi-s étaient très prosélytes. Ils le sont moins depuis qu'il est mort. Puis la 'Alawiyya, qui existe toujours d'ailleurs. Le cheikh Khaled Bentounès est plus âgé mais il reste toujours le cheikh. Les mêmes confréries sont là mais il y a eu du changement, elles ont évoluées. Certaines sont renforcées et d'autres diminuées au contraire. Dans la boutchichiyya pendant un moment, même après à Paris ils séparaient les maghrébins des européens. Cela est révolu maintenant. Je n'ai pas connu à l'époque comment cela se passait dans la 'Alawiyya. Lorsque j'ai vu Eva de Vitray en 1985 pour lui demander un conseil vis-à-vis d'un rattachement, elle m'avait envoyé chez les boutchichi-s et chez les alawi-s, mais tout de même plus chez ces derniers car les premiers avaient un *wird* et des pratiques quotidiennes longues. J'étais allé voir un cercle 'alawi à Drancy, lorsque j'y étais il n'y avait pas de cheikh et cela ne m'avait pas marqué. Je suis ensuite rentré à Lyon et comme j'étais rentré en islam avec Abdallah Penot, je me suis dit que ce n'était pas pour rien. Je l'ai bien connu, nous étions à Damas où il y avait le cheikh, à ce moment là je faisais ma thèse mais je n'étais pas convaincu à cent pour cent. C'était le cheikh Abû Nûr à Damas, une voie issue de la 'alawiyya, la shadhiliyya syrienne. Au niveau des modalités et des options elle n'avait pas grand chose à voir. Je vous parle de ça il y a trente ans, j'étais resté trois ans à l'institut français de Damas pour y faire ma thèse. Le cheikh 'alawi était venu et avait détaché, en rendant indépendants, deux personnes en 1929 je crois, dont le cheikh al-Hachimi et de lui sont sortis plusieurs représentants du Proche-Orient.

S. A. : — Lorsque vous avez rencontré Eva de Vitray, que représentait-elle pour vous ?

E. G. : — C'était une femme qui était petite alors que je suis grand, elle avait un petit oeil malicieux. Elle était agréable et n'était pas du tout moralisante. D'ailleurs ce que j'ai retenu d'elle, au final je ne l'ai pas vu beaucoup de fois, c'est qu'elle allait droit au but. Il y a eu tout de suite une rencontre et une communion rapide sur des sujets essentiels. Quand on me demande quel étaient les facteurs qui m'avaient fait rentré en islam, je la cite souvent.

S. A. : — Au moment où vous l'avez rencontré, étiez-vous un de ses lecteurs ?

E. G. : — Oui j'avais lu *Le livre du dedans* qui était paru en 1982, de mémoire, le *Mathnâvî* n'était pas encore traduit. J'avais aussi lu son petit livre, mais dense, sur *Rûmî et le soufisme*.

S. A. : Après avoir lu certains de vos articles et avoir vu une vidéo dans lesquels vous présentez Eva de Vitray, pouvez-vous nous dire pourquoi avez-vous éprouvé le besoin ou l'envie d'écrire sur l'auteure ?

E. G. : — Elle avait une belle personnalité et a marqué des gens. Des ouvrages romancés comme celui de Katharine Branning sont bons pour servir sa mémoire. À ce propos l'association des *Amis d'Eva de Vitray* a beaucoup oeuvré. Dans sa vie elle a découvert l'islam par une démarche très rationnelle et raisonnée puisqu'elle a étudié trois ans la théologie chrétienne, ce n'était donc pas un coup de coeur. Elle a méthodiquement muri son projet. Je comprends ça parce que moi même j'ai vécu une quête spirituelle de plusieurs années où j'étais dans différentes traditions spirituelles avant d'être musulman. En Eva de Vitray, on voit une personnalité qui est méthodique et qui a un bel équilibre entre rationalité et spiritualité. Elle a également travaillé Platon donc c'est quand même aussi, une philosophe. Elle est marquée par Platon et la démarche philosophique l'a aidé avant de faire le saut dans un contexte qui est le sien, en étant une femme, qui puis est veuve. Elle s'est laissée guider mais en même temps, sans renier. C'est ce qu'elle disait comme les gens qui se convertissent à l'islam soufi le disent toujours, cela n'est jamais une rupture. Elle est entrée en islam en ayant eu une éducation chrétienne. Elle parle souvent de sa grand mère.

S. A. : — D'un point de vue religieux, Muhammad Iqbal semble jouer un rôle d'élément déclencheur avec son livre *Reconstruction of religious thoughts in Islam*. Que pouvez-vous nous dire de l'influence d'Iqbal et quels sont les effets de sa pensée sur celle de l'auteure, qui s'empresse de traduire son oeuvre ?

E. G. : — C'était quelque chose de tout nouveau pour elle. C'était un choc parce qu'elle découvre Iqbal qui est un penseur très fort. Puis avec Iqbal elle découvre Rûmî qui a vécu des siècles avant, cela dû être une révolution intérieure. Pour moi, Iqbal c'est cette spiritualité libératrice qu'il énonce. J'ai traité les liens entre le réformisme et la spiritualité dans des cours que je donne à l'université et l'intérêt d'Iqbal c'est qu'il a étudié en Europe. Il a donc connu la physique quantique, Bergson, Massignon, ce qui fait que c'est très différent de beaucoup de penseurs réformistes du début du 20^{ème} siècle qui sont très orientaux. Bien qu'il soit Indien, donc très oriental, il assimilait une autre culture, c'est donc un homme universel et il a une vision théologique et spirituelle forte et originale.

Pour elle c'était ce qu'elle voulait, et en y découvrant Rûmî, c'était un double cadeau. C'est très beau.

S. A. : — Ce qui est intéressant c'est que, dans son parcours, c'est la philosophie qui sert de vecteur d'entrée en islam au biais de l'ouvrage d'un auteur réformiste mettant en écriture son propre *ijtihad*.

E. G. : — Tout à fait, puis elle découvre un grand maître des temps anciens. Puis, c'est elle qui a fait redécouvrir Rûmî dans le monde francophone. J'ai un ami turc francophone, juge à Ankara et qui a connu Rûmî par les travaux d'Eva de Vitray. Il faut aussi dire que les turcs, après son décès, ont été exemplaires lorsqu'ils ont tout pris en charge afin de faire déplacer ses restes à Konya. Ses deux fils n'étaient pas musulmans, j'ai entendu dire qu'ils n'étaient pas très favorable à cela, de ce fait les turcs ont tout pris en main et assister. »

ANNEXE 5 : EXTRAIT DU TÉMOIGNAGE DE NELLY AMRI (4 SEPTEMBRE 2020)

Forme : Témoignage écrit

Date : 4 septembre 2020

Volume : 5 pages

Lieu : Tunis

Nelly AMRI est une amie d'Eva de Vitray, historienne du soufisme, de l'hagiographie et de la sainteté en Islam à l'Université de Tunis.

« Après l'*Anthologie [du soufisme]*, et dès le premier contact, ce sont les qualités humaines d'Eva qui devaient s'imposer à moi, et d'abord l'extrême humilité de celle qui, en 1987, année au cours de laquelle je la rencontrai, à Paris, chez elle rue Claude Bernard, était déjà, faut-il le rappeler, l'éminente islamologue et spécialiste que l'on connaît, interprète d'Iqbâl, de Rûmî, philosophe, essayiste, ayant occupé une chaire d'enseignement à al-Azhar et auteur de dizaines de publications, entre essais, traductions et ouvrages de vulgarisation savante. Humilité, mais aussi un profond *adab* et une grande courtoisie dans ses relations aux autres. Chez les spirituels musulmans, l'*adab* extérieur n'est nullement de façade ou encore d'artifice, il prend racine dans l'autre, intérieur celui-là, et qui est consubstantiel au soufisme, sans lequel ce dernier serait lettre morte. Il s'agit d'une notion qui est un mélange d'effacement de soi, de bel-être et de bel-agir, au cœur duquel se trouve la générosité, ce fameux *îthâr* de l'idéal médiéval de la *futuwwa* (ou générosité héroïque). Cette même générosité qui avait profondément émue Eva de Vitray lorsqu'elle fut reçue par des paysans algériens qui s'acquittèrent envers elle de leur devoir d'hospitalité au mépris de leur propre subsistance. Evoquant la mystique islamique et notamment l'œuvre de Rûmî, Eva de Vitray a souvent parlé de « tendresse » et de « compassion » ; je pense que ce sont là deux vertus cardinales qu'elle avait en haute estime et dont l'absence, chez les autres, la faisait profondément souffrir. De la même manière que l'exaspéraient les jugements hâtifs ou encore les raccourcis et simplifications faites sur l'Islam, à partir de conduites ou de comportements imputés aux Musulmans.

[...]

Ce qui, en effet, caractérise l'œuvre d'Eva de Vitray Meyerovitch, aussi bien les essais que les traductions (peut-être même encore plus ces dernières), c'est sa rigueur, alliée à une large érudition, ainsi qu'une profonde empathie avec ses objets ; celle-ci, loin de nuire au travail savant,

soumis aux règles « de la communauté savante », lui permettra de se faire, à la fois, la fidèle interprète des textes qu'elle a traduits ainsi qu'une commentatrice avisée et percutante. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'elle touche un public aussi large, qui va du spécialiste ou du chercheur en islamologie, en philosophie ou en soufisme, au lecteur instruit des spiritualités universelles et que sa curiosité pousse à découvrir ou approfondir celle de l'islam, au « novice » en quête d'une « lumière secourable », ou enfin au sceptique dont l'imaginaire est bardé de pré-supposés et de jugements faciles, colportés ici ou là sur l'islam et son prophète, ou encore sur les musulmans, et qu'Eva de Vitray invite à « un décentrement spirituel ». Cette œuvre est animée de bout en bout par deux convictions : la vocation du soufisme à dire l'essence de l'islam, son « cœur » ; et le rôle « vivificateur » qui est le sien, hier comme aujourd'hui, dans la droite ligne d'un Ghazâlî. On ne consacre pas une dizaine d'années de son existence à traduire un ouvrage, si on ne juge pas qu'il fait non seulement partie du patrimoine spirituel et poétique universel, mais aussi qu'il répond à une urgence : « illuminer l'Occident de sa lumière » ; ces mots par lesquels se termine l'Introduction au *Mathnawî* et qui auraient pu figurer en avant-propos à toutes les œuvres d'Eva de Vitray, donnent la mesure d'un engagement qui aura orienté sa vie. Un engagement qui ne met nullement en péril la scientificité de l'entreprise ; c'est non pas à ses appartenances qu'est jugé le chercheur mais à sa vigilance épistémologique. Dans l'esprit d'Eva de Vitray, c'est en le faisant asseoir sur le socle scientifique le plus solide, le plus fiable, que son propos pouvait revendiquer le statut et la dignité du témoignage.

Un engagement, ce sont aussi des choix, y compris celui de ne point rester confiné dans le cercle étroit des spécialistes, afin justement de porter au plus loin, au plus grand nombre, ce témoignage ; et ce choix n'est pas, loin s'en faut, celui de la facilité. Il est, en effet, plus aisé, surtout pour une universitaire rompue aux règles de la démonstration scientifique, d'écrire un ouvrage savant plutôt qu'un livre grand public, autre genre dans lequel Eva de Vitray choisira aussi d'écrire et dans lequel on découvre avec bonheur son talent d'historienne mais aussi de conteuse ; je pense notamment à *Konya ou la danse cosmique* (Paris, Ed. Jacqueline Renard, 1989), un voyage au cœur de la Konya préhistorique et antique, berceau du christianisme puis capitale d'empire, une ville de saints et surtout « du » saint, Djalâl-Dîn Rûmî : son enseignement, la *tarîqa* se réclamant de lui, la fameuse « danse cosmique » et toute cette « légende dorée » de l'Anatolie qu'Eva de Vitray fait découvrir à son lecteur, médusé par la richesse, la clarté et la précision de ce petit livre (185 p.). Cet ouvrage qui condense avec intelligence et dans une langue attrayante, une somme de

connaissances et évite le double écueil des généralisations et du schématisme réducteur, devrait en inspirer bien d'autres.

Je ne voudrais pas clore ce témoignage sans évoquer *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* (N. et L. Amri, St-Jean-de Bray, Ed. Dangles, 1992) ; c'est dans le giron de l'amitié et de la complicité qui nous lia, Laroussi Amri et moi, à Eva de Vitray-Meyerovitch que l'idée de ce livre est née et s'est concrétisée. Pour nous, il s'agissait de répondre à une double nécessité ; d'abord heuristique, tant l'ignorance était grande non seulement du soufisme féminin et des grandes figures de la sainteté féminine, notamment des premiers siècles (à l'exception notoire de Râbi' al-'Adawiyya) et dont d'illustres noms se distingueront encore au XIV^e siècle, mais aussi de la place et de la présence de la femme en islam, objet elle aussi de grandes méprises, et ce, à partir des textes eux-mêmes, notamment des sources bio-hagiographiques. Une nécessité aussi au regard de la condition faite aux femmes dans les sociétés arabes et musulmanes contemporaines et de leurs luttes qui, pensions-nous, passaient aussi par une réappropriation de leur mémoire. S'il devait un jour être réédité, c'est à la mémoire d'Eva de Vitray-Meyerovitch que ce livre sera dédié.

Un auteur ou une auteure est tout entier contenu dans son œuvre ; elle est sa vraie biographie, et ce qui donne sens à cette dernière. Et quand il ou elle n'est plus là, l'œuvre reste, témoin vivant et parlant ; les souvenirs s'étiolent, se fanent, voués qu'ils sont, à plus ou moins long terme, à l'évanescence ; l'écrit demeure, imprimant sur les pages de l'univers, une trace ineffable. »

SOURCES

1. ARCHIVES ÉCRITES

a) Archives publiques

ARCHIVES NATIONALES

La demande de dérogation d'accès au dossier de carrière d'Eva de Vitray, conservé sous la cote 19830348/292 à Pierrefitte-sur-Seine, nous a été refusé. Suite à une décision ministérielle, les fonds d'archives du site de Pierrefitte-sur-Seine sont en cours de transfert au site de Fontainebleau. Cela compromet l'avancée de nos recherches et ne nous permet pas d'accéder aux contrats, intitulés des postes, détails des missions, rapports, publications et retours hiérarchiques de son dossier de carrière.

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES DES HAUTS DE SEINE

- Acte de naissance d'Eva Mary Cécile Liliane Honoré (6 novembre 1909).
- Acte de mariage de Amande, Ursule, Alphonsine, Cécile Bouché de Vitray et Pierre Félicien Lamacque (9 avril 1885).
- Acte de baptême d'Eva, Cécile Honoré (4 juin 1910). Registre des baptêmes de la paroisse Notre Dame des Menus, année 1910 (cote 3J/BOU_153).
- Acte de décès de Mary Theodora Liégaux (18 septembre 1925). Table décennale des décès de l'État civil de Boulogne-Billancourt, années 1923-1932.

ARCHIVES MUNICIPALES DE PARIS

- Acte de mariage d'Eva Lamacque et Lazare Meyerovitch (19 juillet 1932).
- Acte de mariage d'Yvonne Liégaux et Albert Lamacque (22 mai 1911).

ARCHIVES MUNICIPALES DE BOULOGNE

- Acte de naissance d'Eva, Mary, Cécile, Liliane, Honoré (6 novembre 1909).
- Carte postale du boulevard de Strasbourg (1908).
- Carte postale de l'inondation rue de Sèvres (1910).
- Carte postale de la place et l'église Notre-Dame (1908).
- Carte postale de l'intérieur de l'église Notre-Dame (1910).
- Carte postale de l'église Sainte-Élisabeth (1908).
- Carte postale de l'Institut des Ursulines de Jésus rue Casteia (8 novembre 1903).
- Carte postale de l'école Saint-Joseph (1908).
- Carte postale de l'école des filles et de l'école maternelle (1908).

SERVICE D'ÉTAT CIVIL DE LA MAIRIE DE PARIS (5^E ARR.)

- Copie conforme à l'acte original de décès d'Eva, Mary LAMACQUE (Registre 378/Numéro d'acte 443).
- Acte de décès de Lazare Meyerovitch, 055D300, année 1961, registre des actes de décès.

ARCHIVES DU JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

- Lois et décrets n° 0141 du 16/06/1945 (version papier numérisée), *Légifrance*. URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=FrnCdXW0Oh2G8xmZVxxK>

ARCHIVES DE LA BIBLIOTHÈQUE CUJAS DE PARIS

- Carte postale de salle d'examen, faculté de droit, Paris, ND Phot., années 1885 (cote ARCHIVES 292-4).

ARCHIVES DU COURS DUPANLOUP – 4, AVENUE ROBERT SCHUMAN. 92100 BOULOGNE

- Photographies des religieuses en habit civil après la loi 1904 à Paris
- Photographie des jeunes filles du pensionnat des Soeurs de l'Enfant Jésus à Paris, rue de l'abbé Grégoire (1904)

ARCHIVES DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

- Lettre de Louis Massignon à Eva Meyerovitch, 16 janvier 1962, cote NAF 28658, fonds Massignon, département des Manuscrits
- Lettre d'Eva Meyerovitch à Serge Sautreau, 14 mai 1983, cote NAF 28935, fonds Sautreau, département des Manuscrits.

b) Archives privées

Dans cette catégorie d'archives, il nous semble important de mentionner le fait que nous ne disposons d'aucune trace d'archives personnelles. Selon le fils aîné d'Eva de Vitray, elle n'aurait laissé ni carnets de notes, écrits ou mémoires auxquels nous pourrions accéder. À défaut, il s'est proposé de nous transmettre quelques uns des documents officiels dont il dispose. Quant au fils cadet, il refuse d'être identifié et sollicité dans la présente étude. Il n'existe pas non plus de fonds Vitray-Meyerovitch mis à disposition dans une quelconque bibliothèque, institut ou centre d'archives. Ces données sont importantes dans le sens où elles mettent le chercheur face à un accès

limité des sources traitées. Cet accès bridé ne nous permet donc pas d'éclairer les nombreuses zones d'ombres de son histoire, notamment la dimension personnelle et familiale.

ARCHIVES D'ALAIN MEYRIER

- Copie du diplôme de Licence en Droit de Mlle Lamacque, 26 juillet 1931.
- Copie du certificat administratif du grade de docteur d'État ès-lettres de Mme DE VITRAY-MEYEROVITCH, 30 décembre 1970.

ARCHIVES ARCHEVÊCHÉ DE PARIS

- Registre des rapports de l'Officialité avec Rome (1954-1956).

ARCHIVES ASSOCIATION DES AMIS D'ÉVA DE VITRAY

Fonds des archives de l'association des Amis d'Eva de Vitray transmis en février 2020 par Muriel Roiland, secrétaire du Bureau et ingénieure d'études au CNRS (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Section arabe) à Paris. Les documents réunis sont de diverses natures : documents de démarches administratives pour accéder aux archives par dérogation, prises de notes de la consultation du fonds des Archives Nationales (site de Pierrefitte-sur-Seine) – cote 20070296/308 – constitué du dossier de carrière d'Eva de Vitray-Meyerovitch au CNRS, série de compte-rendus des ouvrages d'Eva de Vitray-Meyerovitch en français, anglais, italien et turc, copies de l'acte de naissance et de mariage, articles imprimés, liste de références bibliographiques, correspondances d'e-mails imprimées, textes de conférences imprimés et annotés à la main, affiche de rencontre associative, extraits imprimés de thèses, entretiens retranscrits et imprimés.

ARCHIVES MAISON D'ÉDITION FONDS VITÆ

Fonds des archives de la présidente des éditions Fons Vitæ et amie d'Eva de Vitray, Virginia Gray Henry Blakemore, à Louisville (Kentucky). Les documents réunis sont principalement des photographies de sa dernière visite à Konya située entre 2015 et 2017. Cette série de photographies illustre la visite de la tombe d'Eva de Vitray de aux côtés d'Esin Celebi et nous a été transmise en janvier 2020.

ARCHIVES JEAN-LOUIS GIROTTO

Fonds des archives personnelles de Jean-Louis Girotto, représentant (*moqaddem*) de la confrérie soufie boutchichiyya à Avignon, écrivain et ingénieur en physique nucléaire au CNRS. Les documents réunis sont ici aussi de diverses natures : extraits imprimés d'articles publiés, version complète et initiale de l'ouvrage *Universalité de l'islam*, entretiens, conférences et témoignages

retranscrits et sa biographie romancée inachevée *Eva de Vitray-Meyerovitch. Désir d'islam (1909-1962)*.

ARCHIVES ABDULLAH ÖZTÜRK

Fonds des archives personnelles d'Abdullah Öztürk, professeur émérite de l'Université Selçuk à Konya (Turquie). Les documents réunis sont également de diverses natures : photographies des années 1970 à nos jours de Paris, Le Caire, La Mecque à Konya, extrait du journal télévisé contenant le reportage de la cérémonie d'enterrement d'Eva de Vitray-Meyerovitch diffusé en décembre 2008, photographie des visites collectives de la tombe d'Eva de Vitray-Meyerovitch à Konya autour des années 2015.

ARCHIVES C. (Pour respecter son vœu d'anonymat, nous appelons cette source C.)

- Photographie de Catherine Delorme et Eva de Vitray-Meyerovitch au domicile de C. Delorme, rue Rosa bonheur à Paris, 1980.

2. SOURCES IMPRIMÉES

PRESSE NATIONALE

68 articles de presse nationale ont été dépouillés entre 1976 et 2020. 14 ont été retenus pour la présente étude. Ces sources nous permettent d'interroger la présence et la place d'Eva de Vitray dans la scène journalistique nationale. Dans ces articles, elle intervient principalement pour la publication de ses ouvrages, sa figure emblématique de convertie savante, ses propos sur l'islam, Rûmî, Iqbal, la mystique de l'Islam ou son nom peut-être cité par des personnes qui l'ont connu et souhaitent témoigner en faveur de sa mémoire :

- André Velter, « Dans le sillage retrouvé de la poésie persane », *Le Monde*, 8 avril 1988, p. 20.
- « L'affaire des "Versets sataniques" », *Le Monde*, 8 mars 1989, p. 3.
- « Disparitions », *Le Monde*, 29 juillet 1999, p. 23.
- Henri Tincq, « Voyage parmi les convertis à l'islam », *Le Monde*, 9 décembre 1999, p. 11.
- « Colette. Catholique devenue musulmane », *Libération*, 2 avril 2010, p. 29.
- Anne-Bénédicte Hoffner, « Rûmî, maître spirituel du soufisme », *La Croix*, 28 avril 2015, p. IV.
- Marie-Odile Delacour, « L'islam mystique d'Éva de Vitray », *Ultreia !*, n° 5, Automne 2015, p. 118-122.
- Jean-Louis Giroto, « La rencontre avec sidi Hamza », *Ultreia !*, n° 5, Automne 2015, p. 123-124.

- Alberto Fabio Ambrosio, « “Laudato si” et le soufisme », *La Croix*, 7 octobre 2015, p. 26.
- Père Christian Delorme, « “Laudato si” et le soufisme (suite) », *La Croix*, 13 novembre 2015, p. 4.
- Eva de Vitray-Meyerovitch, « Les Koweïtiennes s’affirment. Décembre 1969 », *Manière de voir*, n° 147, 11 mai 2016, p. 82-84.
- Abdenmour Bidar, « Pensée vivante de l’immortalité. Mohammed Iqbal », *Le Monde des Religions*, n° 87, 27 décembre 2017, p. 58.

PRESSE RÉGIONALE

Deux articles de presse régionale ont été sélectionnés dans nos archives de presse. Ils sont diffusés par le journal quotidien Sud-Ouest. Ils nous permettent d’avoir un bref aperçu de la question des conversions à l’islam dans les années 1980 et de réception de l’entretien publié en 1991, *Islam, l’autre visage*.

- « Enquête. Les convertis à l’islam », *Sud-Ouest*, 13 août 1986, p.2.
- Germain Chambost, « “Islam, l’autre visage” par Eva de Vitray-Meyerovitch, Critérior, 85 francs. », *Sud-Ouest*, 7 mars 1992, p. 2.

ENQUÊTES JOURNALISTIQUES

- Assouline, P., *Les Nouveaux Convertis. Enquête sur ces chrétiens, juifs et musulmans pas comme les autres*, Paris, Albin Michel, 1982.
- Rocher, L., Cherqaoui, F., *D’une foi à l’autre. Les conversions à l’islam en Occident*, Paris, Seuil, 1986.
- Vitray-Meyerovitch, E., *Islam, l’autre visage. Entretien avec Rachel et Jean-Pierre Cartier*, Paris, Critérior, 1991.

3. ARCHIVES ORALES

SÉRIE D’ENTRETIENS

Dans le cadre de nos recherches, nous avons pris l’initiative de mener une série d’entretiens auprès d’acteurs et témoins historiques. Ces entretiens sont menés selon une grille semi-directive. Il s’agit de 17 entretiens individuels menés durant des rendez-vous présentsiels, téléphoniques ou en visioconférence. Ces entretiens ont été menés de janvier à avril 2021. Nous avons pu réunir des témoignages liant des acteurs de différents pays : États-Unis (Louisville et New York), Turquie (Ankara et Konya), Maroc (Fès), Algérie (Mostaganem), Tunisie (Tunis) et France (Paris, Avignon,

Strasbourg). Tout en prenant compte de ses limites, cette approche nous permet, d'une manière relative, de compléter l'étude des sources se voulant parfois fragmentaire. Nous avons retranscrit personnellement ces entretiens. Les personnes ayant eu le soin d'accepter de s'entretenir avec nous sont :

- Alain Meyrier, fils aîné d'Eva de Vitray-Meyerovitch et néphrologue.
- Marie-Odile Delacour-Huleu, présidente de l'association des Amis d'Eva de Vitray et psychanalyste.
- Jean-Louis Giroto, écrivain, auteur d'*Universalité de l'islam*, ingénieur en physique au C.N.R.S., vice-président de l'association L'isthme, rédacteur en chef de la revue *Soufisme d'Orient et d'Occident*, disciple et responsable (*moqaddem*) de la confrérie soufie boutchichiyya à Avignon.
- Colette Brahy, amie proche d'Eva de Vitray, disciple de la confrérie soufie 'Alawiyya à Paris, grand voyageur, peintre et linguiste.
- C. – pour respecter son vœu d'anonymat nous appelons cette source C. –, a connu Eva de Vitray durant sa jeunesse à Paris, disciple de la confrérie soufie Mawlawiyya, arabisante et doctorante en islamologie.
- Muriel Roiland, secrétaire de l'association des Amis d'Eva de Vitray, disciple de la confrérie soufie 'Alawiyya à Paris et ingénieur d'études au CNRS.
- Abdullah Öztürk, ami proche d'Eva de Vitray, professeur émérite de l'Université Selçuk à Konya.
- Nelly Amri, amie d'Eva de Vitray, historienne du soufisme, de l'hagiographie et de la sainteté en Islam à l'Université de Tunis.
- Katharine Branning, auteure du roman historique *Ink of Light*, directrice de la bibliothèque des French Institute/Alliance française de New York.
- Aïcha Sassi, amie proche et auxiliaire de vie d'Eva de Vitray, infirmière en soins palliatifs à Paris.
- Virginia Gray Henry Blakemore, amie d'Eva de Vitray, disciple soufie, écrivaine, historienne de l'art et des religions aux universités de Cambridge et Fordham. Participe à la création de la *Islamic Texts Society* de Cambridge et membre du bureau de la *Thomas Meron Center Foundation* et directrices des maisons d'édition *Fons Vitæ* à Louisville (Kentucky) et *Quinta Essentia*.
- Éric Geoffroy, a connu Eva de Vitray durant sa jeunesse, islamologue, professeur émérite de l'Université de Strasbourg et président de la fondation Conscience Soufie.

- Faouzi Skali, ami proche d'Eva de Vitray, disciple de la confrérie soufie Boutchichiyya, anthropologue des religions, écrivain et directeur du Festival de Fès de la culture soufie.
- Khaled Bentounes, ami proche d'Eva de Vitray, écrivain, guide spirituel de la confrérie soufie 'Alawiyya, fondateur des Scouts musulmans de France, de l'association Terre d'Europe, de l'ONG Association Internationale Soufie Alawiyya ainsi que de la Journée Internationale du Vivre Ensemble en Paix.
- Khaled Roumo, ami d'Eva de Vitray durant sa jeunesse, écrivain, chercheur de formation littéraire, directeur artistique de l'ensemble WAJD, membre du Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne, fondateur des Cercles de Controverses et du Café de la Diversité.
- Huseyin Sak, ami d'Eva de Vitray durant sa jeunesse, docteur en sciences de l'économie spécialisé dans le rôle et les effets des relations internationales dans l'économie turque.
- Amara Bamba, président du Collectif Hamidullah, ancien rédacteur en chef de *Saphirnews*, enseignant et diplômé d'un master d'anthropologie à l'EHESS de Paris.

4. SITOGRAPHIE

SITES D'ASSOCIATIONS ET GROUPE SCOLAIRE

Les deux premiers sites contiennent une rubrique spécialement dédiée à Eva de Vitray. Ces sites nous ont permis d'analyser la façon dont sa figure est appréhendée dans les cercles du soufisme francophone. Aussi, le site de l'association des Amis d'Eva de Vitray constitue un intérêt pour le chercheur désireux de connaître le travail fait autour de sa mémoire dans le cadre de différentes rencontres associative et événementielle. La rencontre-hommage du 20 décembre 2020 co-organisée par les associations Conscience Soufie et Les Amis d'Eva de Vitray sera réinvestie dans l'intérêt du traitement de la question de la mémoire. À celle-ci s'ajoute la série de témoignages intitulée « Trésor de souvenirs » en hommage à Eva de Vitray-Meyerovitch, publiée en décembre 2020. Cette série de témoignage s'illustre à la fois dans des articles et des vidéos accessibles sur le site de la fondation (www.consciencessoufie.com). Cette initiative est menée par le président de l'association, Éric Geoffroy. Enfin, le site du groupe scolaire bilingue musulman Eva de Vitray créé en 2012 constitue la première école musulmane sous contrat. Ce site nous permet de mieux comprendre l'éthique du projet scolaire et en quoi la figure d'Eva de Vitray sert de symbole.

www.soufisme.org

www.consciencessoufie.com

www.eva-de-vitray.blogspot.fr

<http://www.ecole-evadevitray.fr>

ARCHIVES TÉLÉVISUELLES ET RADIOPHONIQUES

Fonds de 61 émissions radiophoniques entre 1970 et 2020 et de 20 émissions télévisées entre 1970 et 2017 dans lesquelles Eva de Vitray est intervenue, à qui on a rendu hommage, à travers son œuvre et/ou sa personne. Parmi ces archives nous avons sélectionné quatre extraits d'émissions radiophoniques et cinq extraits d'émissions télévisées. Ces archives télévisuelles et radiophoniques nous permettent de mettre en lumière l'aspect de la vie publique d'Eva de Vitray et la place occupée dans les médias de masse.

<http://inatheque.ina.fr>

5. ŒUVRE D'EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH

OUVRAGES ET ARTICLES (CO-)ÉCRITS

MEYEROVITCH E., « Les Manuscrits gnostiques de Haute-Égypte. Découverte d'une bibliothèque copte à Nag Hamâdi » in *Diogène*, Paris, Gallimard, n° 25, 1959.

MEYEROVITCH E., « Introduction à Teilhard de Chardin » in *The New Morality*, « *Orient et Occident* », Rome, 7/8, n°2, 1963.

VITRAY E., 1964, *Henri VIII*, Paris, René Julliard, 1964.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Temps et mystique en Islam » in *Mélanges Georges Jamati : création et vie intérieure, Recherches sur les sciences et les arts*, éditions du CNRS, 1956.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Djalâl ud-Dîn Rûmî et la mystique persane au XIII^e siècle » in *Bulletin de la Société Ernest Renan*, compte-rendu de la séance du 26 octobre 1957.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « L'Inde musulmane, son histoire, sa civilisation » in *La Table ronde*, Plon, n° 126, juin 1958.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « L'âme et le visage du soufisme » in *Planète*, n° 18, septembre 1964.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « La roue et le cercle en Orient » in *Archeologia*, n°23, Juillet-août 1968.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Le Dieu de Léonard de Vinci » in *Massignon*, édition de l'Herne, 1970.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Mystique et poésie en Islam : Djalal-ud-din-Rumi et l'ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « La poétique de l'Islam » in KRISTEVA J., *La traversée des signes*, Le Seuil, 1975.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « De l'écriture chez quelques mystiques musulmans » in *Études islamiques, II^e Rencontre islamo-chrétienne : Sens et niveaux de la Révélation*, n°6, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales de l'Université de Tunis, 1975.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Rûmî et le soufisme*, Paris, Le Seuil, 1977.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « L'humilité du croyant » in *Christus*, n°104, octobre 1979.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Les chemins de la lumière : 75 contes soufis*, Paris, Retz, 1982.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Une doctrine de l'unicité » in *Magazine littéraire*, n° 181, février 1982.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Le chemin des contes soufis » in *Questions de*, n°47, Retz, avril-mai 1982.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « La Réalité était cachée et l'illusion visible » in *Nulle Part, I : La réalité*, avril 1983.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « L'image de l'Homme en Islam » in VITRAY-MEYEROVITCH E., LELOUP J.-Y., BORRÉLY A., *Les civilisations et leur image de l'homme*, « Islam-Christianisme », tome I, Saint-Zacharie, Éditions de l'Ouvert, 1984.

VITRAY-MEYEROVITCH E., SKALI F., *Jésus dans la tradition soufie*, Le Plan-d'Aups, Édition de l'Ouvert, 1985.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *La Mecque : ville sainte de l'Islam*, Paris, Robert Laffont, 1987.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Présence de Mevlânâ » in *1^{er} Congrès international sur Mevlâna*, Konya (Turquie), Université Selçuk, 3-5 mai 1987.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « La doctrine du pur amour dans le soufisme » in DAVY M.-M., DESCAMPS M.-A., THARTCHIN J., VITRAY-MEYEROVITCH E., *L'amour Transpersonnel*, Laval, Trismégiste, 1989.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Islam, l'autre visage. Entretien avec Rachel et Jean-Pierre Cartier*, Paris, Critérion, 1991.

VITRAY-MEYEROVITCH E., CHEVRIER M.-P., *Le Chant du Soleil*, Paris, La Table ronde, 1993.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Konya ou la danse cosmique*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1999.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *La prière en Islam*, Paris, Albin Michel, 2008.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *Universalité de l'islam ; Présentation, commentaires et annotations de Jean-Louis Giroto*, « Espaces libres », Paris, Albin Michel, 2014.

VITRAY-MEYEROVITCH E., *A Woman's Path to the Heart of Islam. Interviews by Rachel and Jean-Pierre Cartier. Translated by Cathryn Goddard*, Louisville, Fons Vitae, 2020.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « Les Koweïtiennes s'affirment. Décembre 1969 » in *Manière de voir*, n° 147, 11 mai 2016, p. 82-84.

VITRAY-MEYEROVITCH E., « DARD XWĀJA MĪR (1721-1785) », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/xwaja-mir-dard/>

VITRAY-MEYEROVITCH E., « DERVICHES TOURNEURS », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/derviches-tourneurs/>

VITRAY-MEYEROVITCH E., « DJALĀL AL-DĪN RŪMĪ ou GALAL AL-DIN RUMI (1207-1273) », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/djalal-al-din-rumi-galal-al-din-rumi/>

VITRAY-MEYEROVITCH E., « GHĀLIB ASSADULLĀH KHĀN dit (1793 env.-1869) », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/assadullah-khan-ghalib/>

VITRAY-MEYEROVITCH E., « IQBĀL MOHAMMAD (1873-1938) », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/mohammad-iqbal/>

VITRAY-MEYEROVITCH E., « MĪR TAQĪ MĪR (1722-1810) », *Encyclopædia Universalis* [En ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/mir-taqi-mir/>

OUVRAGES (CO-)TRADUITS

AL-GHAZĀLI A., *Les secrets de la prière en islam. Traduction, notes et commentaires de Eva de Vitray-Meyerovitch et Tewfiq Taleb*, Paris, Albouraq, 2001.

FYZEE ASAF A.-A., *Conférences sur l'Islam. Traduction de Eva Meyerovitch*, Paris, CNRS, 1956.

CHANG L., *Moeurs des mandarins sous la dynastie mandchoue. Traduit par Eva Meyerovitch*, Paris, Payot, 1935.

IQBAL M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, (trad.) VITRAY-MEYEROVITCH E., Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1955.

IQBAL M., *Message de l'Orient. Traduit par Eva Meyerovitch et Mohammad Achena*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

IQBAL M., *Le livre de l'éternité (Djâvid-Nâmâ)*. Traduction de Eva Meyerovitch et Mohammad Mokri, Paris, Albin Michel, 1962.

IQBAL M., *La métaphysique en Perse*. Traduit de l'anglais par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1980.

IQBAL M., *Les secrets de soi, les mystères du non-moi (Asrar-e Hod)*. Traduction du persan par Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Albin Michel, 1989.

REES R., *Simone Weil. Esquisse d'un portrait*. Traduit de l'anglais par Eva Meyerovitch, Paris, Buchet Chastel, 1968.

RÛMÎ, *Odes mystiques (Dîvân-e Shams-e Tabrîzî)*. Traduction et notes par E. de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Paris, Klincksieck, 1973.

RÛMÎ, *Le Livre du Dedans (Fîhi-mâ-fîhi)*. Traduit du persan, présenté et annoté par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1976.

RÛMÎ, *Rubâi'yât*. Traduit par E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi, Paris, Albin Michel, 1987.

RÛMÎ, *Lettres*. Traduction d'Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Jacqueline Renard, 1990.

RÛMÎ, *Mathnawî: la quête de l'absolu*. Traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Monaco, Éditions du Rocher, 1990.

RÛMÎ, *Les quatrains de Rûmî*. Traduction par Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Paris, Albin Michel, 2000.

SHABESTARI M., *La Roseraie du mystère*. Traduit du persan, présenté et annoté par Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991.

VALAD S., *Maitre et disciple*. Traduction de Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Paris, Sindbad, 1982.

VALAD S., *La parole secrète : enseignement du maître soufi Rûmî. Traduction du persan de D. Mortazavi et E. de Vitray-Meyerovitch*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988.

ZAEHNER R. C., *L'Hindouisme. Traduit de l'anglais par Eva de Vitray-Meyerovitch*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

ZAEHNER R. C., *Mystique sacrée, mystique profane. Traduction de l'anglais par Eva de Vitray-Meyerovitch*, Monaco, Éditions du Rocher, 1983.

ZAEHNER R. C., *Inde, Israël, Islam : religions mystiques et révélations prophétiques. Traduction par Eva Meyerovitch*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

- THÈSES

MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalâl ud-dîn Rûmî*, thèse principale de doctorat d'État, BRUNSCHVIG R.(dir.), GANDILLAC M. (DE) (dir.), Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, 1968.

MEYEROVITCH E., *Traduction, avec notes de « Fîhi-mā-fîhi » de Djalâl ud-Dîn Rûmî*, Thèse complémentaire de doctorat d'État, LAZARE G. (dir.), Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, 1968.

BIBLIOGRAPHIE

• **MÉTHODOLOGIE**

BOURDÉ G., MARTIN H., *Les écoles historiques*, Paris, Points, 1997.

CUCHET G., *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.

HARTOG F., *Confrontations avec l'histoire*, Paris, Gallimard, 2021.

LE GOFF J., (dir.), *La Nouvelle histoire*, Paris, Éditions Complexe (2^e éd.), 1988.

MARROU H.-I., *De la connaissance historique*, Paris, Points, 2016.

VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Points, 2015.

• **HISTOIRE DE FRANCE**

- **FAMILLE & MŒURS**

DEKEUWER-DÉFOSSEZ F., *La séparation dans tous ses états : divorce, désunion*, Paris, Lamy, 2010.

DUMONT G.-F., « La population de la France au 20^e siècle : un bilan extraordinairement contrasté » in *Population et avenir*, Association Population et Avenir, 2000. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01096587/document>

LAMBERT A., « Des causes aux conséquences du divorce : histoire critique d'un champ d'analyse et principales orientations de recherche en France » in *Population*, 2009/1, vol. 64.

SARDON J.-P., « L'évolution du divorce en France » in *Population*, 51^e année, n°3, 1996. URL : https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1996_num_51_3_6079

- **ÉDUCATION & GENRE**

CHARRIER É., *L'Évolution intellectuelle féminine*, Paris, Mecheinck, 1931.

CHRISTEN-LÉCUYER C., « Les premières étudiantes de l'Université de Paris », *Travail, genre et sociétés*, vol. 4, no. 2, 2000, p. 35-50.

CIBOIS P., « L'évolution de 1929 à 2009 de la série littéraire du baccalauréat », *Hypothèses*, 6 juin 2010 [En ligne]. URL : <https://enseignement-latin.hypotheses.org/1027>

HÉRY É., « Quand le baccalauréat devient mixte », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 18 | 2003, p. 77-90. URL : <https://journals-openedition-org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/clioc/612>

LEGENDRE J. (dir.), « Rapport d'information de la commission des Affaires culturelles », Session ordinaire 2007-2008 n° 370, Sénat [En ligne]. URL : <https://www.senat.fr/rap/r07-370/r07-3701.pdf>

MARCHAND P., « Un chantier à ouvrir : l'histoire du baccalauréat, 1808-1940 » in Belhoste, B. (dir.), *L'examen. Évaluer, sélectionner, certifier XIX^e-XX^e siècles* [En ligne], 94 | 2002, p. 201-208. URL : <https://journals-openedition-org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/histoire-education/819>

ROGGERS R., THÉBAUD, F., *La fabrique des filles : l'éducation des filles de Jules Ferry à la pilule*, Paris, Textuel, 2010.

ROPERT P., « Les Baccalauréats, deux cents ans d'histoire », *France Culture* [En ligne], 3 mai 2014. URL : <https://www.franceculture.fr/histoire/le-baccalaureat-deux-cents-ans-dhistoire>

- INTELLECTUELLE & POLITIQUE

ALIDIÈRES B., « La guerre d'Algérie en France métropolitaine : souvenirs « oubliés » », *Hérodote*, vol. n° 120, no. 1, 2006, pp. 149-176.

BAUBÉROT J., *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

CHARLE C., *Histoire des universités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

CHARLE C., « Le personnel dirigeant du CNRS (1937-1966) », *Cahiers pour l'histoire du CNRS*, 4, Éditions du CNRS, 1989.

CHAUBET F., « Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle. Bilan provisoire et perspectives » *in Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2009/1, n° 101, p. 179-190. URL : <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2009-1-page-179.htm>

LECLERC G., *Sociologie des intellectuels*, PUF, « Que sais-je ? », 2003.

MARIOT N., *Tous unis dans la tranchée ? 1914-1918, les intellectuels rencontrent le peuple*, Paris, Le Seuil, 2013.

MURACCIOLE J.-F., *Histoire de la Résistance en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

PRÉVOTAT J., *L'Action française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

VIGREUX J., *Histoire du Front populaire. L'échappée belle*, Paris, Tallendier, 2016.

Winock M., *Le siècle des intellectuels*, Paris, Points, 2015.

- CHRISTIANISME

BLANCO M., « Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila », *Savoirs et clinique*, vol. 8, no. 1, 2007, p. 13-25.

COGNET L., SESÉ, B., « JEAN DE LA CROIX (1542-1591) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/jean-de-la-croix/>

DAVY M.-M., « CARMEL », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/carmel/>

DE BRITO A.-X., « Comment devient-on une congrégation enseignante ? Le cas de Notre-Dame de Sion », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 25 | 2018. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/chretienssocietes/4556>

DUMONS B. (dir.), SORREL C. (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France, XIV^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

GEOLTRAIN P., « Oscar Cullmann », *Annales de l'École pratique des hautes études*, tome 108, 1999-2000, pp. 25-28.

SÉROUET P., « THÉRÈSE D'ÁVILA (1515-1582) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/encyclopedie/therese-d-avila/>

TALLON A. (dir.), VINCENT C. (dir.), *Histoire du christianisme en France*, Paris, Armand Colin, 2014.

- DIASPORAS

LÉVY L., « Les Juifs de Lettonie. De l'oubli à la mémoire » in *Le Courrier des pays de l'Est*, 2007/3, n° 1061, p. 76-84 [En ligne]. URL : <https://www-cairn-info.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/revue-le-courrier-des-pays-de-l-est-2007-3-page-76.htm#re2no2>

SERVAN-SCHREIBER C., VUDDAMALAY V., « Les étapes de la présence indienne en France », in *Hommes & Migrations*, n° 1268-1269, Juillet-octobre 2007, « Diasporas indiennes dans la ville », p. 8-23.

« Années Trente. L'emprise sociale de l'antisémitisme », *Archives Juives*, Paris, Les Belles lettres, 2010/1 (vol. 43).

• HISTOIRE DES PHILOSOPHIES ET SPIRITUALITÉS INDIENNES

AUROBINDO S., *La Bhagavad Gîta. Présentée et commentée par Shrî Aurobindo*, trad. Rao C., Herbert J., Paris, Albin Michel, 1970.

BOIVIN M., *Histoire de l'Inde*, Presses Universitaires de France, 2021.

DÉSIRÉE-MARCHAND J., *Alexandra David-Néel. Vie et voyages: Itinéraires géographiques et spirituels*, Paris, Arthaud, 2009.

FOURCADE M., « L'image de Gandhi en France de 1920 à nos jours », in Weber, J., *Les Relations entre la France et l'Inde de 1673 à nos jours*, Paris, Les Indes savantes, 2002, p. 261-271.

KAMDAR M., « Vu d'Europe : le rendez-vous manqué », *L'Histoire*, n° 393, 1 novembre 2013, p. 54 [En ligne]. URL : <https://nouveau-europresse-com.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/Document/View?viewEvent=1&docRefId=0&docName=news·20131101·SHI·39305401&docIndex=7>

RENOU L., *L'Hindouisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2012.

ROLLAND R., *Mahatma Gandhi. Édition nouvelle revue, corrigée et augmentée*, Paris, Delamain, Boutelleau et Cie, 1926.

• **PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE**

DECHARNEAUX B., NEFONTAINE L., *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

MATTÉI J.-F., *Platon, Que sais-je ?*, Paris, Puf, 2018.

DIXSAUT M., « PLATON », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/platon/>

PLATON, *La République. Traduction et présentation par Georges Leroux*, Paris, Flammarion, 2016.

• **ÉSOTÉRISME**

FAIVRE A., *L'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019.

FAIVRE A., « Une spécialité nouvelle : “Histoire des courants ésotériques occidentaux” », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 113, 2004, pp. 27-44.

ROUSSE-LACORDAIRE J. (dir.), BRACH J.-P. (dir.), *Études d'histoire de l'ésotérisme*, Paris, Cerf, 2007.

ROUSSE-LACORDAIRE J., « Bulletin d'histoire des ésotérismes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. tome 97, n° 4, 2013, pp. 567-583.

• **ORIENTALISMES**

BERQUE J., *Mémoire des deux rives*, Paris, Seuil, 1999.

DEPAULE J.-C., « Maxime Rodinson, Entre Islam et Occident, entretiens avec Gérard D. Khoury, Paris, les Belles Lettres, 1997, 303 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 | 1999, p. 329-331.

FERTAT O., (dir.), *L'Autre et ses représentations dans la culture arabo-musulmane*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2016.

GRIL D., « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », *D'un Orient à l'autre, vol. II – Identification*, Éditions du CNRS, Paris, 1991.

IRWIN R., *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London, Allen Lane, 2006.

LAURENS H., *Orientales*, Paris, CNRS éditions, 2019.

LAURENS H., « Louis Massignon : carrefour ardent islamo-chrétien », *L'Orient littéraire*, n° 176, février 2021.

LELONG M., *Prêtre de Jésus-Christ parmi les musulmans : mémoires*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2007.

LORY P., « L'Orient intérieur. A propos de conversions à l'Islam d'occidentaux au XXe siècle », *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe – L'invention des origines*, M. A. Amir- Moezzi and J.Scheid eds, Turnhout, Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes - Section des Sciences Religieuses, 2000.

LORY P., « La question de l'orientalisme en France », in *Identitaire et Universel dans l'Islam contemporain*, Paris, IIIT France / IISMM, 2007.

LORY P., « Henry Corbin, explorateur des terres d'émeraude », in *Symbole*, n° 1, Mai 2007.

LORY P., « Louis Massignon et l'orientalisme », Bulletin de l'Association des Amis de Louis Massignon n°11 (août 2001).

POUILLON F., (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2008.

POUILLON F., VATIN, J-C., *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011.

RODINSON M., *La fascination de l'Islam*, Paris, La Découverte, 2003.

RODINSON M., KHOURY G., *Entre Islam et Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

SAID E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Édition Points, Paris, 2013.

TRAUTMANN-WALLER C., « Du « caractère des peuples sémitiques » à une « science de la mythologie hébraïque » (Ernest Renan, Heymann Steinthal, Ignác Goldziher) », *Revue germanique internationale*, n° 7, 2008.

VON KEMNITZ E-M., « Robert Irwin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007. URL : <http://journals.openedition.org/assr/10863>

• HISTOIRE DE L'ISLAM

- OUVRAGES GÉNÉRAUX

BURESI P., (dir.), *Histoire des pays d'Islam. De la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions*, Paris, Armand Colin, 2018.

DELCAMBRE A.-M., *L'Islam*, Paris, La Découverte, 2004.

MERVIN S., *Histoire de l'Islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2016.

TESTOT L., (dir.), *La Grande Histoire de l'Islam*, Paris, Sciences Humaines, 2018.

- MONDES MUSULMANS

CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

GONZALEZ-QUIJANO Y., *Cheikh Shaarawi, star de l' « islam électronique »*, La Découverte, 2000, p.239-253.

MOHAMMED-ARIF A., « La naissance du Pakistan », *Clio*, Juin 2002, 2019. [En ligne]. URL : https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_naissance_du_pakistan.pdf

PARSAJOUH S., TERRIER M., (dir.), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146 | avril 2020, « Cimetières et tombes dans les mondes musulmans. À la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels » [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12590>

PÉRONCEL-HUGOZ J-P., *Le radeau de Mahomet*, Paris, Flammarion, 1983.

TODD E., COURBAGE Y., *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil, 2007.

- FRANCE

ABDELLALI H., MARWAN M., *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

ARKOUN M., « Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui. » *In : Cahiers de la Méditerranée*, n°37, 1, 1988, Intellectuels et militants dans le monde islamique [Actes du colloque de Grasse, mai 1986].

ARKOUN M., (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France*, Paris, Albin Michel, 2006.

AVON D., « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux » *in Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Colloque de Montpellier (juin 2007), Paris, Karthala, 2009, p. 349- 361.

BEAUGÉ J., ABDELLALI H., « Élités françaises et construction du "problème musulman". Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) » *in Sociologie*, vol. 5, n° 1 (2 mai 2014), p. 31-59.

BORRMANS M., « Louis Massignon, Muhammad Hamidullah et sa traduction française du Coran », *Islamochristiana*, Rome, n° 35, 2009, pp. 31-49 [En ligne]. URL : <https://pluriel.fuce.eu/wp-content/uploads/2016/09/Muhammad-Hamidullah-et-sa-traduction-francaise-du-Coran.pdf>

DELTOMBE T., *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France 1975-2000*, Paris, La Découverte, 2007.

DEVICTOR A., « La guerre Iran-Irak (1980-1988) à la télévision française », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 145 | 2019.

GEISSER V., « La "question musulmane" en France au prisme des sciences sociales » *in Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/etudesafricaines/17041>

GHALIOUN B., « L'islamologie au secours de l'islamisme », *Diogène*, vol. 226, no. 2, 2009, p. 142-151.

SBAÏ J., *La politique musulmane de la France. Un projet chrétien pour l'Islam ? 1911-1954*, Paris, CNRS éditions, 2018.

SELLAM S., *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane 1895-2005*, Paris, Fayard, 2006.

VERMEREN P., *La France en terre d'islam. Empire colonial et religions, XIXe-XXe siècles*, Paris, Belin, 2016.

WÉLÉ M.-K., « La traduction française de Muhammad Hamidullah, telle que révisée par le Complexe du roi Fahd », *Coran 12-21*, 2000 [En ligne]. URL : <https://coran12-21.org/fr/contextes/hamidullah>

- CONVERSIONS & CONVERTIS

ALLIEVI S., *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Haramattan, 2000.

ASSOULINE P., *Les Nouveaux Convertis. Enquête sur ces chrétiens, juifs et musulmans pas comme les autres*, Paris, Albin Michel, 1982.

BRUN S., GALONNIER J., « Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 30 | 2016. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/traces/6400>

FREGOSI F., « Les nouveaux musulmans : entre surexposition et invisibilité », *Esprit*, 2014/5 (mai), p. 65-77.

GALONNIER J., *Choosing faith and facing race : converting to Islam in France and the United States*, (dir.) Marco Oberti, Carolyn Chen, 2017.

GALONNIER J., « L'islam des convertis », *La Vie des idées* , 31 octobre 2017. URL : <http://www.laviedesidees.fr/L-islam-des-convertis.html>

GARCÍA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

GAUDEUL J-M., « Changements d'affiliation entre christianisme et islam », *Études*, vol. tome 401, no. 11, 2004, pp. 501-512.

HERVIEU-LÉGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

LAAKILI M., « La prière chez les convertis à l'islam en France : une pratique au croisement du privé et du public », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Numéro spécial | 2014 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/cerri/1373>

LE PAPE L., « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », in *Maghreb et sciences sociales*, (coord. : K. Bendana, K. Boissevain, D. Cavallo), N° 1, Tunis, IRMC, 2005, p. 77-87.

LE PAPE L., *Une autre foi. Itinéraires de conversions en France : juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015.

LORY P., « Récits de conversion en mystique musulmane », *De la conversion*, J.-C. Attias ed., Paris, Cerf, 1997.

MOSSIÈRE G., « La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept », Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, septembre 2007 [En ligne]. URL : http://www.grdu.umontreal.ca/documents/wp_mossiere1_grdu.pdf

PÉNICAUD M., *Louis Massignon. Le « catholique musulman »*, Paris, Bayard, 2020.

ROCHER L., CHERQAOUI F., *D'une foi à l'autre. Les conversions à l'islam en Occident*, Paris, Seuil, 1986.

ROILAND M., « Eva de Vitray-Meyerovitch : le visage intérieur de l'islam », *Les convertis à l'islam* [Acte de colloque de la Roche-sur-Yon, mars 2018], Institut Catholique d'Enseignement Supérieur de Vendée.

- SOUFISME

AMBROSIO A., *Vie d'un derviche tourneur : Doctrine et rituels du soufisme au XVIII^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

BENTOUNES K., SOLT B., *La fraternité en héritage : histoire d'une confrérie soufie*, Paris, Albin Michel, 2009.

BISSON D., « Soufisme et tradition. L'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen », *Archives de sciences sociales des religions*, EHESS, n° 140 (Oct.-Dec.), 2007.

BRANNING K., *Ink of Light*, Louisville, Fons Vitae, 2017.

CHIH R., « J-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, 2000, 512 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98 | avril 2002, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/remmm/2465>

CHOUIREF T., *Titus Burckhardt. Le soufisme entre Orient et Occident*, vol. I et II, Paris, Tasnîm, 2020.

GEOFFROY É., *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Paris, Points, 2013.

GEOFFROY É., *Allah au féminin*, Paris, Albin Michel, 2020.

GEOFFROY É., *Le soufisme. Histoire, fondements et pratiques de l'islam spirituel*, Paris, Éditions Eyrolles, 2020.

GRIL D., « Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°83-84, Enquêtes dans la bibliographie de Jacques Berque - Parcours d'histoire sociale, 1997, pp. 243-246.

HAMÈS C., « Eva de Vitray-Meyerovitch *Anthologie du soufisme* », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°65/2, 1988. p. 312.

KHIARI B., « Le soufisme : spiritualité et citoyenneté » in *Valeurs d'Islam*, n° 4, Fondapol, Février 2015.

LORY P., « Les ambassadeurs de l'Islam mystique », *L'Occident en quête de sens*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

MAHMÛD A., *Un soufi d'Occident. René Guénon (shaykh 'Abd-al-Wâhid Yahyâ)*, Paris, GEBO / Albouraq, 2013.

PIRAINO F., *Le soufisme en Europe : islam, ésotérisme et new age*, Paris, MMSH-Karthala, 2021.

PIRAINO F., SEDGWICK M., *Global Sufism. Boundaries, Narratives and Practices*, London, Hurst, 2019.

SCHIMMEL A., *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996.

SCHIMMEL A., *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, (trad. Sabine Thiel), Paris, Albin Michel, 2000.

SCHIMMEL A., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of Carolina Press, 2011.

SKALI F., *Le souvenir de l'Être profond. Propos sur les enseignements d'un maître soufi, Sidi Hamza*, Paris, Le Relié, 2012.

VOIX R., « Implantation d'une confrérie marocaine en France : mécanismes, méthodes, et acteurs » in *Ateliers*, 28 | 2004 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org.ezproxy.u-bordeaux-montaigne.fr/ateliers/8460>

• **THÈSES & MÉMOIRES**

- DUSSERT-GALINAT D., *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997 : acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, Thèse d'histoire, Université Bordeaux-Montaigne, 2010.

- CAUCANAS R., *La dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen au XX^e siècle*, Thèse de doctorat d'histoire, Aix-Marseille Université, 2012.

- KHAMMASSI S., *Nadjm Oud-dine Bammate. Itinéraire d'un intellectuel musulman*, mémoire d'Histoire, Université Lumière Lyon 2, 2012.

- MERCIER C., *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, Mémoire d'histoire, Université Paris X-Nanterre, 1999.

- MOSSIÈRE G., *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec : religiosités d'un nouveau genre*, Thèse de sociologie, Université de Montréal, 2009.

- PÉRIGNE V., *De Jésus à Mohammad. L'itinéraire des français convertis à l'Islam*, Thèse d'ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 1997.

- PEZAY G., *Coéducation, coenseignement, mixité. Filles et garçons dans l'enseignement secondaire en France (1916-1976)*, Thèse d'histoire, Université Paris Descartes, 2018.

- PUZENAT A., *Conversions à l'islam et islams de conversion : dynamique identitaires et familiales*, Thèse de sociologie, Université de Paris, 2010.

- SEDAGHAT A., *Le soufisme de Rumi reçu et perçu dans les mondes anglophone et francophone : étude des traductions anglaises et françaises*, Thèse de lettres, Université Sorbonne Paris Cité, 2015.

- TALBI Y., *Immigration et intégration de la confrérie 'Alawiya en France depuis 1920*, thèse d'histoire, Carlier, O., (dir.) Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1998.

- TEKINALP ÖZKAN Z., *La conception de l'homme chez Djalâl-ad-dîn-Rûmî selon la lecture d'Eva de Vitray-Meyerovitch*, Institut des Sciences Sociales de l'Université Galatasaray, Mémoire de Master, Philosophie, 2011.

- Waleckx T., *Naissance médiatique de l'intellectuel musulman en France (1989-2005)*, Mémoire de Master sous la direction de Fourcade, M., Histoire, Université de Montpellier, 2005.

Index des noms

- ACHENA Mohammad 103, 181
- AL-GHAZĀLĪ 93, 106, 116, 123
- AL-QADIRI AL-BOUTCHICHI Hamza 166, 167, 168, 169, 170, 173
- BAMMATE Nadjm-oud-dine 143, 145, 154, 158, 159, 160, 187
- BENTOUNES Khaled 171, 174, 175, 177, 188, 195
- BERQUE Jacques 6, 9, 11, 12, 21, 91, 101
- BOUCHÉ DE VITRAY Cécile 28
- BRAHY Colette 141, 142, 158, 160, 176, 177, 188, 193, 199
- CHÉRIF Mustapha 151,
- CORBIN Henry 81, 87, 91, 95, 98, 101, 102, 103, 105, 111, 115, 169, 179, 180,
- CULLMANN Oscar 86, 87, 102, 105, 111
- DAVID-NÉEL Alexandra 53, 54
- DELORME Catherine 177, 178
- DE GANDILLAC Maurice 104, 105
- DE LA CROIX Jean 41, 42
- EBERHARDT Isabelle 14, 16, 53, 54, 195
- GAMATI Georges 71, 72
- GANDHI 51, 53, 74
- GEOFFROY Éric 16, 146, 177, 183,
- GUÉNON René 6, 16, 96, 131, 159, 160, 162, 164
- GRAY HENRY BLAKEMORE Virginia 133, 137, 194
- HAMIDULLAH Muhammad 14, 143, 144, 146, 149, 154, 156, 157, 156, 160, 195
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou 143, 154, 155, 160
- HONORÉ Maurice 26, 27, 28, 32
- IQBAL Muhammad 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 90, 91, 95, 99, 103, 105, 114, 116, 123, 139, 183
- JOLIOT-CURIE Irène & Frédéric 60, 63, 64, 66, 70, 72, 113
- LAMACQUE Charles 27, 28, 32, 35, 36
- LAZARD Gilbert 104, 105, 115, 139
- LIÉGAUX Yvonne 26, 27, 28, 29, 32, 36, 55, 69
- LIÉGAUX-WOOD Auguste 29, 34
- LELONG Michel 145, 187
- MASSÉ Henri 81, 102, 103, 105, 115
- MASSIGNON Louis 6, 9, 11, 12, 18, 21, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 84, 87, 88, 91, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 111, 115, 131, 141, 142, 156, 157, 159, 160
- MEYEROVITCH Lazare 55, 56, 57, 61, 63, 65, 66, 67, 69
- MEYRIER Alain 86, 192
- MOHARRAM Sahar 150, 151, 152
- MONTEIL Vincent 11, 16, 115, 159
- MOKRI Mohammed 103, 139, 181
- MORTAZAVI Djamchid 114, 120, 181
- NICHOLSON Reynold Alleyne 105, 109, 114, 115, 116, 180, 181
- ÖZTÜRK Abdullah 122, 124, 132, 136, 150, 151, 153, 186, 192, 193, 194
- PLATON 58, 59, 71, 81, 85, 105, 109, 112, 115, 116, 183
- REDHOUSE James 114, 180
- ROLLAND Romain 52, 53
- ROUMO Khaled 150, 151, 152,
- RŪMĪ 17, 81, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 123, 131, 132, 151, 169, 171, 176, 179, 180, 181, 185, 186, 192, 193, 195

SASSI Aïcha 145, 157, 160, 187, 188

SKALI Faouzi 150, 151, 166, 168, 169, 170, 171

TEILHARD DE CHARDIN Pierre 71, 80

THÉRÈSE D'AVILA 41, 42

WOOD-LIÉGAUX Mary Theodora 29, 32, 34

YASSINE Abdessalam 168, 169

TABLE DES ILLUSTRATIONS

ILLUSTRATION 1 : ARBRE GÉNÉALOGIQUE D’EVA LAMACQUE DE VITRAY-MEYEROVITCH	30
ILLUSTRATION 2 : EVA DE VITRAY PETITE FILLE EN TENUE D’ÉCOLIÈRE DU PENSIONNAT CATHOLIQUE, PUIS DE COLLÉGIENNE DE BOULOGNE-SUR-SEINE	33
ILLUSTRATION 3 : JEUNES FILLES DU PENSIONNAT DU COURS DUPANLOUP, ANNÉES 1910, BOULOGNE-SUR-SEINE	33
ILLUSTRATION 4 : PORTRAIT D’ALEXANDRA DAVID-NÉEL, CALCUTTA, 1924	54
ILLUSTRATION 5 : CARTE DES ZONES D’OCCUPATION DE LA FRANCE (1940-1944)	65
ILLUSTRATION 6 : ACCUEIL D’EVA DE VITRAY À L’UNIVERSITÉ ISLAMIQUE D’AL-AZHAR, 1969.....	122
ILLUSTRATION 7 : PHOTOGRAPHIE PRISE LORS DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE LA 700E COMMÉMORATION DE L’ANNIVERSAIRE DU RŪMĪ, KONYA, DÉCEMBRE 1973	124
ILLUSTRATION 8 : PHOTOGRAPHIE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE MEVLANA À KONYA, DÉCEMBRE 1988.....	132
ILLUSTRATION 9 : EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH ET UN COUPLE D’AMIS ÉGYPTIENS À LA MECQUE, 1971.....	136
ILLUSTRATION 10 : EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH ET SES AMIES ÉGYPTIENNES LORS DU PÈLERINAGE À LA MECQUE, 1971	136
ILLUSTRATION 11 : PROSPECTUS DE LA RENCONTRE ISLAMO-CHRÉTIENNE AU CENTRE SPIRITUEL DU HAUTMONT ET LE RECENTRAGE DU DIALOGUE DANS LES ANNÉES 1980 ...	152
ILLUSTRATION 12 : ABDULLAH ÖZTÜRK ET EVA DE VITRAY LORS D’UN SÉMINAIRE À PARIS, FIN DES ANNÉES 1970	153
ILLUSTRATION 13 : SCHÉMA DU RÉSEAU D’INTELLECTUELS, D’AUTORITÉS ET D’AMITIÉS MUSULMANES.....	162
ILLUSTRATION 14 : LES CONVULSIONNAIRES DE TANGER, EUGÈNE DELACROIX, 1837-1838 (PEINTURE SUR HUILE, 97,8 X 131,3CM)	173
ILLUSTRATION 15 : CATHERINE DELORME & EVA DE VITRAY AU DOMICILE DE DELORME, RUE ROSA BONHEUR, PARIS, 1980.....	178

ILLUSTRATION 16 : REMISE DU TITRE DE DOCTOR HONORIS CAUSA À EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH, UNIVERSITÉ SELÇUK DE KONYA, 1987.....	186
ILLUSTRATION 17 : LA TOMBE D’EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH AU CIMETIÈRE D’ÜCLER À KONYA, 2019.....	194
ILLUSTRATION 18 : LE RITE DE LA PRIÈRE FUNÉRAIRE LORS DE L’ENTERREMENT D’EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH À KONYA, 17 DÉCEMBRE 2008.....	194

TABLE DES ANNEXES

ANNEXE 1 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE MARIE-ODILE DELACOUR-HULEU (4 JANVIER 2020)

ANNEXE 2 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE COLETTE BRAHY (26 FÉVRIER 2020)

ANNEXE 3 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN DE KATHARINE BRANNING (3 AVRIL 2020)

ANNEXE 4 : EXTRAIT DE L'ENTRETIEN D'ÉRIC GEOFFROY (2 MAI 2020)

ANNEXE 5 : EXTRAIT DU TÉMOIGNAGE DE NELLY AMRI (4 SEPTEMBRE 2020)

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	2
INTRODUCTION.....	5
PREMIÈRE PARTIE – 1909-1955 : LA CONSTRUCTION D’UNE FEMME, D’UNE INTELLECTUELLE ET D’UNE CROYANTE	25
CHAPITRE 1 – 1909-1927 : MILIEU FAMILIAL, ÉDUCATION ET INSTRUCTION	26
1. HISTOIRE FAMILIALE : EVA HONORÉ, LIÉGAUX ET LAMACQUE DE VITRAY.....	26
A) 1909-1911 : d’Honoré à Liégaux	26
B) Avril-mai 1911 : de Liégaux à Lamacque de Vitray	27
C) Les origines familiales et sociales d’Eva Lamacque de Vitray	28
2. ENFANCE ET ÉDUCATION DANS LE GIRON DE LA BOURGEOISE BOULONNAISE ET DE L’INSTRUCTION CATHOLIQUE FÉMININE.	31
A) Une fille de « bonne famille » de la France catholique à Boulogne-sur-Seine	31
B) Années 1920 : jeunesse dans un foyer monoparental du 6e arrondissement de Paris....	35
3. 1925-1927 : LES SUCCÈS D’UNE ÉTUDIANTE EN VOIE DE S’AFFIRMER	37
A) Une des rares bachelières.....	37
B) Une situation d’ambivalence entre « besoin d’une expérience religieuse » et remise en question de la religion prescrite	40
CHAPITRE 2 – 1927-1939 : DE MADEMOISELLE LAMACQUE DE VITRAY À MADAME MEYEROVITCH	45
1. 1927-1932 : ENTRE QUALIFICATIONS, AFFIRMATIONS, DÉCOUVERTES ET RENCONTRES	45
A) De l’« étudiante » à la « diplômée » en Droit	45
B) Mouvement de détachement de l’Église catholique.....	46

C) Un premier intérêt pour l'« Orient éternel » : découverte des philosophies indiennes et rencontres estudiantines.....	50
2. 1932-1939 : MADAME MEYEROVITCH ET SES PREMIERS PAS DANS LA VIE INTELLECTUELLE ET PROFESSIONNELLE.....	55
A) Union civile et antisémitisme dans les années 1930.....	55
B) Une intellectuelle en construction : entreprise doctorale, activité professionnelle et vie de famille	58
CHAPITRE 3 — 1939-1955 : GUERRE ET APRÈS-GUERRE ENTRE BOULEVERSEMENTS, RUPTURES ET RENOUVEAUX	63
1. L'ÉPREUVE DE LA GUERRE : SOLITUDE, EXODE ET RÉSISTANCE	63
A) La famille Meyerovitch de la « Drôle de guerre » à l'« Exode »	63
B) L'expérience de la « zone libre » en Corrèze jusqu'à la Libération	65
2. L'IMMÉDIATE APRÈS-GUERRE : VERS UN TEMPS DE RENOUVEAU.....	68
A) Un retour à Paris entre retrouvailles, séquelles et reconstructions.....	68
B) Administratrice civile dans la jeune section des Sciences humaines au C.N.R.S.	70
3. LES ANNÉES 1950 ENTRE RENCONTRES DÉCISIVES ET NOUVELLES ENTREPRISES.....	72
A) La rencontre d'un acteur phare de l'orientalisme : Louis Massignon	72
B) La découverte d'un penseur réformiste indien : Muhammad Iqbal (1873-1938)	76
C) The Reconstruction of Thought in Islam et ses effets.....	78
DEUXIÈME PARTIE – 1955-1968 : LA DÉCOUVERTE DE L'ISLAM COMME TOURNANT PROFESSIONNEL ET RELIGIEUX	83
CHAPITRE 4 – 1955-1960 : L'ISLAM COMME NOUVELLE ORIENTATION RELIGIEUSE.....	84
1. LE PROCESSUS DE CONVERSION RELIGIEUSE : UN TOURNANT DE L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL	84
A) Un premier temps de retour au christianisme en miroir de l'islam.....	84
B) Conversion à l'islam dans les années 1958-1960 et présence musulmane.....	88

C) Le récit de conversion	94
---------------------------------	----

**CHAPITRE 5 – 1955-1968 : ... ET L'ÉTUDE DES PENSÉES ET MYSTIQUES DE L'ISLAM
COMME NOUVEAU CHAMP DE RECHERCHE101**

1. UNE ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE OUVERTE À DE NOUVEAUX AXES DE RECHERCHE	101
2. VIE, ŒUVRE & LIEN À RŪMĪ.....	105
A) La découverte de Djalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273)	105
B) La ṭarīqa Mawlawīyya : héritage de l'enseignement de Rūmī	107
C) Rūmī perçu comme l'homme d'un islam universel et maître soufi visionnaire	111
D) La diffusion de l'œuvre de Rūmī en Europe	114

**TROISIÈME PARTIE – 1968-1999 : UNE INTELLECTUELLE MUSULMANE
ACTIVE ET ENGAGÉE119**

**CHAPITRE 6 – 1968-1984 : UNE PÉRIODE DE DÉTACHEMENT ET D'IMMERSION DANS
LES MONDES MUSULMANS.....120**

1. UNE CHERCHEUSE EN IMMERSION DANS DES SOCIÉTÉS À MAJORITÉ MUSULMANES	120
A) Mission en tant que chargée de recherche et « visiting professor » au Caire.....	120
B) Cadre historique de la situation politique du « monde arabe » dans la seconde moitié du XXe siècle	124
2. LA DIMENSION RELIGIEUSE DE CES VOYAGES.....	130
A) La rencontre d'autorités religieuses.....	130
B) Voyage à La Mecque et Médine	134

**CHAPITRE 7 – 1968-1984 : RÉSEAUX ET ACTIVITÉS INTELLECTUELS, RELIGIEUX ET
INTERRELIGIEUX À PARIS.....139**

1. AU CARREFOUR DES MONDES INTELLECTUELS ET RELIGIEUX DE PARIS : UNE PÉRIODE D'ACTIVITÉS AU SEIN DE RÉSEAUX GROUPÉS, « SPONTANÉS » ET INSTITUTIONNALISÉS ..	139
A) Des activités qui dépassent le cadre universitaire : la marque d'un engagement intellectuel.....	139

B) L'échelle de proximité et le cadre privé du 72 rue Claude Bernard	141
C) L'échelle locale, associative et institutionnelle : engagement dans les rencontres interreligieuses	143
D) Échelle nationale et cadre médiatique : des interventions savantes à destination du grand public	146
2. LES ACTEURS DE CES RÉSEAUX D'INTELLECTUELS RELIGIEUX.....	148
A) Présence musulmane dans les années 1970-1980	148
B) Des étudiants francophones sensibles à la question religieuse et musulmane	150
C) Des intellectuels musulmans francophones confirmés.....	153
<i>a) Amadou Hampâté Bâ (1900-1991), un homme de dialogue et défenseur de la tradition orale africaine</i>	<i>154</i>
<i>b) Muhammad Hamidullah (1908-2002), un islamologue musulman traditionaliste ...</i>	<i>156</i>
<i>c) Nadjm-oud-dine Bammate (1922-1984), un professeur et diplomate soufi afghan ..</i>	<i>158</i>
 CHAPITRE 8 – 1984-1999 : UNE PÉRIODE D'ACCOMPLISSEMENT SPIRITUEL ET INTELLECTUEL	164
1. INITIATION ET ENGAGEMENT AU SOUFISME CONTEMPORAIN EN FRANCE.....	164
A) Tableau de l'implantation des confréries soufies au XXe siècle	164
B) À la rencontre d'un cheikh à Madagh : Hamza al-Qādiri al-Būdshīshi (1922-2017) ..	166
C) Une relation de proximité avec Khaled Bentounes, cheikh de la ṭariqa 'Alāwiyya.....	171
2. L'ACHÈVEMENT DE SON ACTIVITÉ INTELLECTUELLE	179
A) La traduction du Mathnāwī : la clé de voute de la diffusion de l'œuvre de Rūmī	179
B) Une activité intellectuelle à destination du grand public	181
C) Maladie, décès et enterrement	187
 CONCLUSION GÉNÉRALE	190
 ANNEXES.....	197
 SOURCES.....	214

BIBLIOGRAPHIE	229
INDEX DES NOMS	245
TABLE DES ILLUSTRATIONS	247
TABLE DES ANNEXES	249
TABLE DES MATIÈRES	250