

accompli à partir des références extraites des biographies. Celles-ci ne sont pas toujours évidentes, se réduisant parfois au premier mot du titre qui peut être identique pour des dizaines d'ouvrages ! Ainsi le terme *Nazm* (notion de présentation ordonnée) se trouve en tête de 42 ouvrages cités différents ! Les ambiguïtés au niveau des titres et des auteurs sont partout. On sait en particulier que la complexité et la volatilité des patronymes arabes rendent la recherche de paternité pour nombre d'œuvres périlleuse. Il a donc fallu un travail patient de recherche et de vérification qu'on ne peut que louer. Grâce à ce travail systématique, on pourra désormais se référer, en tant qu'outil bibliographique, au vaste répertoire de ce qui fut la bibliothèque des lettrés musulmans durant des siècles. En ajoutant que les œuvres de base de ce répertoire de l'enseignement islamique ont eu cours durant cette période qui précède les colonisations européennes non seulement en Mauritanie et dans le Sahel occidental mais aussi au Maghreb et dans une large partie de l'Afrique islamisée, partout où la juridiction *malikite* s'était imposée.

L'index des titres d'ouvrages est accompagné d'un excellent index des auteurs et l'appareil des notes de bas de page s'avère d'un intérêt crucial. Les annexes comportent aussi un long tableau de répartition chronologique et topographique des lettrés cités, avec indication de leurs disciples et une catégorisation, malheureuse, en « origine », répartie entre « Maghrébin, Soudanais, Arabe, Berbère ». Ce « raté » dans la classification apparaît d'ailleurs comme le symptôme des difficultés éprouvées par l'A. pour « pénétrer », au-delà des textes, la société dite takrurienne, ce qui donne lieu à quelques notations trop rapides. Dire (p. 52) que « les Maures s'appelaient eux-mêmes avant l'époque coloniale : *al-bidân* » ne nous dit pas qui sont « les Maures » ni qui sont les « *bidân* » ; cela voudrait dire aussi que le terme a disparu après la colonisation, ce qui n'est pas le cas. De même (p. 57), indiquer qu'en « Mauritanie, *al-kawrî* veut dire « le noir » est certes exact mais insuffisant puisque tous les noirs ne sont pas dits *al-kawrî*. Toutes ces nuances ne peuvent être saisies que par un contact de terrain prolongé, ce qui n'a pu être le cas de l'A., travaillant essentiellement sur texte.

La traduction est assurée, très près de l'original et établie dans un français très correct malgré quelques maladroites. Elle corrige les erreurs de l'édition Kettânî et Hajjî et indique les variantes des sept manuscrits.

Sur quelques points de détail, on constate que les références n'ont pas toutes été remises à

jour depuis la soutenance de thèse en 1992. Par exemple, le grand érudit Mokhtâr Ould Hamidûn, propriétaire du manuscrit A, est décédé depuis cette date (p. 20, note 2). Mais la lacune notable vient de l'ignorance, par C.E.H., de l'existence d'une suite donnée à *Fath ash-shakûr*, sous le titre significatif de *Manh ar-rabb al-ghafûr min dhikr mâ ahmala sâhib fath ash-shakûr*, par un autre lettré et qâdî de Walâta, at-Tâlib Babakr Ould Ahmed al-Mustafâ al-Mahjûbî (m. 1917), signalé depuis plusieurs années et objet de travaux en cours (cf. R. Boubrik, *Saints et société en islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS Éditions, 1999, pp. 10 ; 14-15 [cf. *Arch. 110.10*]).

On aura compris que l'A. s'est concentré sur le texte lui-même du *Fath* et sur l'érudition bibliographique qu'il suscite. Le public universitaire francophone lui est désormais redevable d'avoir mis à sa disposition cette contribution de base à l'histoire et à l'islamologie mauritano-sahélienne. Mais on peut penser que les lecteurs arabophones seraient peut-être intéressés, de leur côté, par une version arabe de cet ouvrage qui aurait le mérite d'établir une édition critique définitive du texte en même temps que sa présentation historique et sociale.

Constant Hamès.

124.18

FELDMAN (Jan).

Lubavitchers as Citizens. A Paradox of Liberal Democracy. Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2003, XV+ 212 p. (index).

Voici un livre sur les hassidim de Loubavitch face à la politique et à la démocratie « libérale », particulièrement aux États-Unis et au Canada. L'auteur, professeur de sciences politiques à l'université de Vermont, est une adepte du mouvement. Cette « repentie », *baalat-tshouve*, venue sur le tard au hassidisme, a réalisé un livre qui intéresse à la fois le sociologue et l'ethnologue du judaïsme, à condition de ne pas s'attarder sur les longues pages qui traitent de théorie politique générale.

La question majeure qui préoccupe l'A. est celle du rapport entre d'une part, une communauté qui exige de ses adeptes une totale obéissance à des règles de vie traditionnelles spécifiques et d'autre part, une société globale démocratique qui au contraire met en valeur la liberté individuelle. En vérité, les autorités d'un État démocratique se préoccupent peu du mode de vie des fidèles Loubavitch ou d'autres groupes ou mouvements ultra-religieux, à partir

du moment où ceux-ci observent les lois du pays... Par ailleurs, Loubavitch qui se veut un mouvement missionnaire parmi les juifs, est de ce fait un hassidisme très ouvert sur la société profane et il s'accommode fort bien des règles de celle-ci, notamment aux États-Unis et au Canada. Certes parfois il y a conflit, y compris avec d'autres secteurs du monde juif, par exemple lorsque Loubavitch installe d'immenses candélabres sur la place publique, à l'occasion de la fête judaïque des Lumières, Hanouka ; dans un tel cas le mouvement s'engage politiquement et juridiquement pour assurer son droit à un tel mode d'expression.

L'A. estime (en se référant aux dires des leaders du mouvement) que Loubavitch compte dans le monde, entre 150 000 à 200 000 adeptes, plus quelque 250 000 sympathisants, chiffres, surtout pour les adeptes, bien excessifs. Ainsi à Montréal, où la communauté Loubavitch est relativement importante, celle-ci compte, selon les propres affirmations de l'A., 300 familles ce qui, même avec de nombreux enfants, représente au maximum 1500 à 2000 personnes. À mon avis, Loubavitch compte de par le monde au grand maximum 40 000 à 50 000 fidèles sur les 350 000 à 400 000 adeptes que représente l'ensemble des communautés hassidiques aujourd'hui (à peu près 3 % de la population juive mondiale). Quant au rôle politique de Loubavitch sur le plan proprement américain, l'A. rappelle que le « rëbbe » Menachem Mendel Schneerson (1902-1994), leader révérend du mouvement, ne soutint jamais de manière explicite des candidats à des élections ; malgré tout il faisait connaître ses préférences à ses fidèles ; ainsi en 1989, lors d'élections pour désigner le maire de New York, les fidèles soutinrent massivement un démocrate noir, David Dinkins, plutôt que le maire sortant, Edward Koch, pourtant juif. En fait, le raisonnement politique des hassidim était dans ce cas, comme à bien d'autres occasions, purement pragmatique. Ils estimaient que Dinkins, qui d'ailleurs fut élu, était plus qualifié pour défendre les intérêts Loubavitch, notamment dans le quartier de Crown Heights où résident plusieurs milliers d'entre eux. D'ailleurs dans ce quartier, les fidèles jouent à plein de leur nombre pour exercer une influence politique, élire des conseillers municipaux qui leurs sont favorables, etc.

L'A rappelle aussi que le rëbbe n'hésita pas à se mêler de politique israélienne. Alors qu'il n'a jamais, de toute sa vie, mis les pieds en Terre sainte, il prodigua ses avis sur des questions de politique intérieure en Israël. Ainsi à propos de la fameuse loi du Retour qui permet à

tout juif de s'établir dans le pays et d'acquérir la nationalité israélienne, il manifesta son rejet des conversions (souvent réalisées aux États-Unis) non accomplies par des rabbins ultra-orthodoxes, ce qui évidemment aurait empêché nombre de convertis (certifiés par des rabbins réformés ou conservateurs) de bénéficier de cette loi. Ses interventions et bien d'autres provoquèrent un tollé en Israël et Schneerson se montra par la suite plus prudent sur des questions aussi controversées. Par contre, l'A. ne dit rien sur les positions annexionnistes du rëbbe et du mouvement Loubavitch quant aux territoires occupés par les Israéliens. En principe, celles-ci ne sont pas dues à quelque penchant pour le sionisme, mais fondées sur « l'égard pour la vie » des juifs en Israël même ; en effet, les annexions assureraient mieux la sécurité du pays... Dans la pratique les positions Loubavitch rejoignent les positions des faucons de la politique israélienne et ceux-ci apprécient ce soutien.

L'A reconnaît qu'aux États-Unis, le rëbbe avait souvent des prises de position similaires à celles de la Droite chrétienne, notamment en faveur de la prière à l'école publique et par ses objections à l'éducation sexuelle et à l'enseignement des théories évolutionnistes. Pourtant l'A. affirme que le rëbbe se distanciat de cette Droite chrétienne par ses critiques du capitalisme et des inégalités économiques excessives et par son soutien à l'aide sociale publique aux défavorisés. Pour ma part, je ne connais pas de textes du rëbbe critiquant le capitalisme ; néanmoins il réproue le matérialisme excessif des riches et il affirme la nécessité pour ceux-ci de faire la charité. Quant à l'aide sociale et les subventions aux plus pauvres, elles sont très utiles à bien des fidèles car ceux-ci, avec leurs familles nombreuses et des métiers souvent peu rémunérateurs, en ont vraiment besoin, aux États-Unis comme en Israël.

C'est sur la question du féminisme que l'A. présente les vues les plus intéressantes. Elle affirme que la religion judaïque est résolument antimacho et au contraire féminisante ; ainsi dans le livre de Jérémie (31-21) il est annoncé que l'ère messianique sera féminine – ce qui paraît une extrapolation hardie de ce verset. D'autre part, le sabbat n'est-il pas féminin, car symbolisé pas la reine du Sabbat ? Quant à la situation sociale des femmes, l'A. admet qu'il y a ségrégation des sexes dès l'âge de 3 ans et que l'aspect féminin Loubavitch nécessite après le mariage le port d'une perruque et de vêtements « décents » (robes amples, bas non transparents, etc.) ce qui permettrait notamment à la femme de se protéger de l'attention indésirable des hommes... À ce compte une burka afghane

n'assurerait-elle pas encore mieux cette fonction ? Il y a dans ce chapitre une défense de la situation traditionnelle féminine dans ce mouvement hassidique. Il est vrai que les femmes Loubavitch ont leurs organisations propres très actives, que le rebbe et autres leaders manifestent bien souvent leur estime pour elles, etc. En fait, et c'est là au sein du mouvement hassidique probablement l'originalité majeure Loubavitch en ce domaine, l'autonomie féminine y est largement soutenue, quoique toujours dans les limites d'une totale fidélité aux lois et traditions judaïques qui assurent la ségrégation déjà évoquée et une domination masculine dans les communautés.

En définitive, ce livre présente un double intérêt : d'une part il apporte des informations utiles sur Loubavitch et la politique et d'autre part, il témoigne sur la manière dont une intellectuelle venue du monde « profane » s'insère dans un mouvement hassidique, et joue le rôle malcommode d'observateur engagé.

Jacques Gutwirth.

124.19 FRANCFORT (Henri-Paul),
HAMAYON (Roberte), eds.

The Concept of Shamanism: Uses and Abuses. Budapest, Akadémia Kiadó, 2002, 408 p. (bibliogr.).

Cet ouvrage collectif est le second issu de la 4^e conférence de la *Société Internationale de Recherches Chamaniques* qui s'est tenue en 1997 à Chantilly. Le premier volume, intitulé *La politique des esprits – Chamanismes et religions universalistes* a été publié en 2000 par la Société d'Ethnologie à Nanterre. Le présent ouvrage est fort différent du premier dans la mesure où il est centré sur la validité du concept de chamanisme lorsqu'il est utilisé « hors contexte », c'est-à-dire hors de l'étude de certaines aires culturelles bien identifiées (les sociétés de chasseurs-cueilleurs d'Asie et d'Amérique, principalement) par la tradition anthropologique.

Après une brillante introduction générale signée par R.H., qui pose clairement les enjeux des différentes études réunies, une première partie traite de l'usage du concept de « chamanisme » en préhistoire. Elles sont en fait toutes orientées contre la thèse de Clottes et Lewis-Williams (*Les chamanes de la préhistoire – Transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, Seuil, 1996) selon laquelle les peintures rupestres seraient un exemple d'art « chamanique » paléolithique. À peu près toutes les régions du monde sont couvertes par des spécialistes afin

de démontrer l'inanité de cette thèse que H.-P.F. définit en quatre points : le cerveau humain est par nature capable d'atteindre des « états altérés de conscience » ; il en dérive une religion primitive universelle associée à des visions de formes géométriques et de transformations réversibles de l'homme en animal ; l'art pariétal est l'expression de cette religion ; enfin, le chaman est un artiste visionnaire.

Or, les données de terrain collectées par les archéologues infirment un tel rapport entre art paléolithique et religion « primitive ». Il n'existe aucune preuve empirique de ce que les hommes du paléolithique eurent de quelconques expériences de « conscience modifiée », et s'ils en ont bien eues, rien ne prouve que les peintures rupestres en sont dérivées. Le lien postulé entre ces deux activités n'est « démontré » qu'au moyen d'arguments tautologiques, qui supposent ce qu'il faut prouver. Le terme lui-même de « chaman » désigne des réalités très variables dans le temps et dans l'espace, des activités sociales que la théorie de Clottes et Lewis-Williams ne prend pas en compte. Il n'existe pas de « chamanisme universel ». Quant à l'idée que tout art a quelque chose de « chamanique », elle va contre tous les travaux en sciences sociales dans ce domaine.

Après ce salutaire exercice de critique rationnelle d'une hypothèse pour le moins incertaine, l'ouvrage réunit des contributions de nature très différente. Il s'agit cette fois d'études consacrées au « chamanisme dans les sociétés modernes ».

Le premier article de cette section, qui fait office d'introduction à ce sous-ensemble, est signé par Ulla Johansen. Il est consacré à la différence entre le chamanisme et le néo-chamanisme. Le chamanisme des années 1930 a-t-il survécu sans changement ? U. Johansen décrit un exemple de transformation accéléré chez les Tuvas de Sibérie. Quatre caractéristiques distinguent le chamanisme classique du néo-chamanisme qui se développe depuis la disparition de l'URSS. La première concerne le système cognitif : tandis que les chamans étaient généralement analphabètes et immergés dans une culture relativement close, les néo-chamans sont passés par les institutions d'enseignement soviétiques et ont un accès à des visions du monde variées, grâce à la télévision et à la presse. Ils ont aussi connaissance d'autres religions qui pénètrent dans la région : bouddhisme, orthodoxie, islam et même les doctrines protestantes et « jéhovistes ». La seconde concerne la dimension internationale du néo-chamanisme. Alors que les chamans « classiques » exerçaient dans quelques villages