

L'islam au Tatarstan aujourd'hui

Räfyq Möhämmätshin

Traducteur : Stéphane A. Dudoignon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/18363>

DOI : 10.4000/assr.18363

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2001

Pagination : 81-91

ISBN : 2-222-96707-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Räfyq Möhämmätshin, « L'islam au Tatarstan aujourd'hui », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 29 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/assr/18363> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.18363>

Ce document a été généré automatiquement le 29 janvier 2024.

Le texte seul est utilisable sous licence © Archives de sciences sociales des religions. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

L'islam au Tatarstan aujourd'hui*

Räfyq Möhämätshin

Traduction : Stéphane A. Dudoignon

- 1 Les Tatars de la Volga pratiquent un islam particulier qu'expliquent, pour commencer, les conditions géographiques bien spécifiques de cette région, lesquelles imposent des variantes dans l'accomplissement de certains rites islamiques. Ainsi le célèbre Ibn Fadlân, secrétaire d'une ambassade du calife de Bagdad al-Muqtadir, constata à son arrivée, à l'été 922, chez les Bulghares de la Volga, l'impossibilité de pratiquer les cinq prières quotidiennes selon les canons classiques ; pendant les courtes nuits estivales en effet, les Bulghares étaient contraints d'accomplir la prière de la nuit (*yâstû*) en même temps que celle du crépuscule (*akhsham*). Plus tard, à partir du XIX^e siècle, lorsque les populations musulmanes en quête d'emploi commencèrent à migrer vers les régions arctiques, elles se heurtèrent, elles aussi, au jour et à la nuit polaires, donc à l'impossibilité d'accomplir certaines des obligations rituelles selon les normes classiques – à commencer par la prière collective et le jeûne de ramadan.
- 2 Il va sans dire, cependant, que les principales spécificités de l'islam dans la région de la Volga ne relèvent pas uniquement de la géographie physique. Elles se sont formées à la suite de la pénétration de l'islam dans la région, puis de sa diffusion et de son enracinement parmi les populations locales. Or la diffusion de l'islam dans les régions les plus orientales de l'Europe, notamment le long de la Volga, n'a pas été, comme ailleurs, le fruit d'une extension du *dâr al-islâm* par le sabre. L'adoption de l'islam y a été le fruit du rayonnement de la civilisation islamique au-delà des frontières du monde arabophone – un phénomène qui avait débuté, il est vrai, bien avant l'islamisation de la Volga et qui devait se traduire, notamment, par une ouverture de l'islam des premiers siècles aux cultures du monde méditerranéen, du plateau iranien et du sous-continent indien. Au nord de l'Iran, l'islam avançait ensuite en intégrant un certain nombre de cultes et rituels qui lui préexistaient et qui se trouvèrent ainsi sanctifiés par leur intégration dans un nouveau corpus de croyances et de pratiques.
- 3 Sans vouloir simplifier à l'excès le long processus de pénétration de l'islam dans la région de la Volga, on peut affirmer que ce phénomène se produisit d'une manière pacifique. Les historiens locaux ont donné des dates sensiblement différentes des

débuts de l'islamisation – cherchant souvent à la faire remonter le plus loin possible dans le temps¹. À la fin du XIX^e siècle, le *ʿālim* réformiste Shihâb ad-Dîn al-Marjânî la faisait encore remonter au règne du calife abbasside al-Ma'mûn (813-833), tandis que, quelques décennies plus tard, Rizâ ad-Dîn b. Fakhr ad-Dîn émettait l'hypothèse d'une conversion plus ancienne, par l'intermédiaire des Khazars, sous le calife omeyyade ʿAbd al-Malik b. Marwân (r. 685-705). Deux facteurs sont récurrents chez les commentateurs : l'activité des missionnaires arabes d'une part ; une longue tradition d'échanges commerciaux et culturels avec les pays musulmans – au premier rang desquels l'Iran, intégré au califat dès le VII^e siècle – de l'autre.

- 4 Les spécificités de l'islam dans la Volga s'expliquent aussi par la situation politique fort particulière dans laquelle s'est trouvé – et se trouve encore, dans une certaine mesure – cet avant-poste de la culture islamique. Dès le milieu du XVI^e siècle, en effet, les populations musulmanes de la Moyenne Volga perdirent la souveraineté politique dont elles avaient longtemps bénéficié et, avec cette dernière, bon nombre de leurs institutions communautaires propres. Tombées sous la domination d'un État non islamique, bientôt privées de tout moyen militaire ou politique de restaurer leur indépendance perdue, ces populations se tournèrent vers l'islam et son « clergé », seule force susceptible de maintenir une cohésion communautaire menacée par la colonisation chrétienne des villes et des terres agricoles. Cependant, si dans la société précoloniale, l'islam et ses institutions faisaient pratiquement corps avec le domaine politique, la nouvelle situation et l'installation durable dans le contexte (unique dans les annales) d'un *dâr al-harb* pluriséculaire exigèrent de nouvelles approches.
- 5 Après deux siècles au cours desquels les institutions communautaires islamiques favorisèrent le repli sur elles-mêmes des communautés musulmanes de la Volga, le tournant de la seconde moitié du XVIII^e siècle – marqué par l'émergence d'une bourgeoisie marchande musulmane dans l'Empire russe et la libéralisation progressive de la politique de l'État russe envers l'islam – amena une ouverture tous azimuts. Pour les communautés musulmanes de la Volga, dépourvues d'institutions politiques bien définies et de forces organisatrices supra-locales ou régionales, il n'était plus question de considérer l'islam comme l'unique vecteur de préservation de l'identité et de la cohésion communautaires. Les premiers développements du réformisme musulman – appelé communément « djadidisme » par les historiens dans sa phase tardive, caractérisée par la mise en œuvre de la réforme scolaire – témoignent de la recherche par les musulmans de la Volga d'un nouveau rapport avec la Russie et, au-delà, l'Occident.
- 6 La prise du pouvoir par les bolcheviques interrompit ce renouveau ; elle priva l'islam de toute fonction sociale et limita son influence dans la vie spirituelle. Le petit nombre de mosquées maintenues en activité se cantonnait à la préservation du rituel religieux. Toutefois, cette religiosité formelle devait s'avérer un puissant rempart contre les tentatives du pouvoir d'instituer une religiosité alternative, purement soviétique : selon une étude sociologique menée en 1980, c'est-à-dire bien avant le début de la perestroïka, 43,5 % des personnes interrogées liaient leur attachement à l'islam à la pratique de certains rites², ces phénomènes s'accompagnant d'une certaine « désintellectualisation » de l'islam. En l'absence d'un véritable système de formation théologique, la structure cléricale officielle, dominée par la Direction Spirituelle des Musulmans de Russie d'Europe et de Sibérie (DUMES) s'avéra vite incapable de satisfaire pleinement les demandes croissantes des fidèles bientôt ramenés au culte. Si

en 1917 le gouvernorat de Kazan (bien plus étendu, il est vrai, que l'actuelle République du Tatarstan) comptait 1152 mosquées, en 1988 le Tatarstan ne comptait plus que 19 communautés musulmanes dûment enregistrées. Ainsi s'explique l'apparition des « mollahs non officiels » – quoique dépourvus de véritable formation théologique, ces religieux connaissaient assez le Coran et se montraient capables de diriger les rituels élémentaires du culte, permettant au moins une préservation de l'islam à ce niveau.

- 7 Ce n'est que dans les années 1990 que l'islam connut au Tatarstan un vaste mouvement de renouveau, puisque, à la fin de cette décennie, la république compte quelque 800 communautés musulmanes enregistrées. Une étude menée en 1990-1991 a montré que 67 % d'un échantillon de Tatars établis dans diverses régions de Russie se considéraient comme musulmans – la religiosité de la jeunesse égalant celle des tranches d'âge les plus avancées. Mais les sociologues notent que ce sursaut de religiosité leur semble relever davantage d'une quête spirituelle visant à combler le « vide » idéologique laissé par la faillite du système soviétique, que de l'expression d'une adhésion consciente aux croyances et aux valeurs véhiculées par la religion islamique.
- 8 La restauration d'institutions religieuses n'est pas, elle non plus, sans poser de nombreux problèmes d'interprétation. Ainsi, une Direction Spirituelle des Musulmans de la République du Tatarstan (DUM RT) a vu le jour en août 1992. Sa création découlait alors des processus politiques en cours dans la Fédération de Russie, tels que la proclamation de souveraineté de nombreuses régions (au premier rang desquelles le Tatarstan³) ou la formation, au Tatarstan même, d'un puissant mouvement national, ardent partisan de la multiplication d'institutions représentatives autonomes, notamment religieuses. La Direction Spirituelle des Musulmans de Russie d'Europe et de Sibérie (DUMES), sise à Oufa, joua elle-même un rôle incitatif non négligeable dans la constitution de cette direction « autocéphale » du Tatarstan, par son inaptitude à adapter son discours et ses pratiques aux exigences de l'après-perestroïka. Le mufti de Russie d'Europe et de Sibérie, Talgat Tadjetdin⁴, préféra une stratégie fondée sur un renforcement de son emprise personnelle – en multipliant les sous-sections d'une DUMES déjà obsolète – plutôt que de réorganiser cette dernière en tenant compte des très nombreuses communautés déjà formées sur le terrain. C'est ainsi qu'apparut à Kazan, en 1991, une Direction des *möhtäsibat* rattachée à la DUMES et réorganisée, trois ans plus tard, en une « Direction Spirituelle » régionale près la DUMES (jusqu'au Congrès ordinaire des Musulmans de la République du Tatarstan, en février 1998, cette direction devait jouer le rôle d'une section décentralisée de la direction d'Oufa).
- 9 Tout en se démarquant de la direction d'Oufa, la toute nouvelle et concurrente DUM RT épousa les travers de cette dernière⁵. Ses hiérarques, par exemple, se montrèrent peu préoccupés de créer des liens réguliers avec les communautés musulmanes locales et ce n'est qu'à partir de 1996 que le mufti Gabdulla Galiulla (en poste de 1992 à 1998) reconnut cette nécessité, procédant à la création de sections locales et régionales de la DUM RT – appelées elles aussi *möhtäsibat*. Dès leur création, ces dernières s'avèrent bien incapables d'organiser et de contrôler l'activité des communautés musulmanes locales, qui étaient apparues et se développaient à un rythme soutenu, quoique sans aide extérieure. À la veille du III^e Congrès des Musulmans de la République du Tatarstan, en février 1998, la DUM RT comptait 44 de ces *möhtäsibat*, lesquelles contrôlaient, en principe, 686 communautés locales – dont 150 non enregistrées à la DUM RT... Pour coiffer l'activité de ces *möhtäsibat*, on divisa le territoire du Tatarstan en 7 régions, placées chacune sous l'autorité d'un *qazi*. Cependant, ces nouvelles institutions

restèrent dans l'incapacité d'agir en véritables relais de pouvoir de la DUM RT dans les régions, pour toute une série de raisons (à commencer par leur manque de moyens financiers et le flou de leur statut juridique).

- 10 Mais il est vrai que la Direction Spirituelle des Musulmans du Tatarstan n'a guère paru préoccupée, pendant toutes ces années, par la qualité de ses relations avec l'autorité politique, pourtant le seul bailleur de fonds d'envergure à l'intérieur de la république. En témoignent quelques actions d'éclat, comme l'assaut, à Kazan, à l'automne 1995, des étudiants en théologie contre la *madrassa* Mōhāmmādjā (laquelle avait pourtant été rendue au culte) ou la mise sur pied, l'année suivante, d'un vaste mouvement politique, « les Musulmans du Tatarstan » (en russe *Musul'mane Tatarstana*), allié à l'opposition radicale représentée par le parti *Ittifaq* et le mouvement *Milli Mādjlis*. Une telle stratégie explique en partie certains des phénomènes liés à la 'réislamisation' du Tatarstan et le fait qu'ils se soient développés sans le moindre lien avec l'action de la Direction Spirituelle.
- 11 Inversement, beaucoup de ce qui aurait pu être fait ne l'a pas été, pour la même raison. Ainsi, le système d'éducation religieuse que le mufti Gabdulla Galiulla appelait pourtant lui-même de ses vœux, au II^e Congrès des musulmans du Tatarstan en janvier 1995, n'a toujours pas vu le jour. Quant aux institutions d'enseignement islamique existantes, dont les statuts étaient et demeurent assez hétéroclites, elles furent loin de trouver, en la DUM RT, un interlocuteur valable en matière de programmation pédagogique, pour ne rien dire d'un quelconque support logistique ou financier. Cette absence d'un foyer de coordination unique n'a toutefois pas empêché les premières institutions d'enseignement islamique d'apparaître au Tatarstan, à partir de 1990 – c'est-à-dire un an avant la fin du régime soviétique. Bien qu'il demeure assez difficile de déterminer le statut et l'activité de la plupart de ces institutions au seul vu de leurs dossiers d'enregistrement au ministère de l'Instruction populaire du Tatarstan, on peut aisément conclure, sur la base de ce matériau, au caractère chaotique de leur création et à la très grande variété de leur typologie – en commençant par les cours élémentaires donnés dans les mosquées (nombre desquelles sont appelées « *madrassa* », en particulier en zone rurale) – pour continuer avec les institutions d'enseignement spécialisé intermédiaire (comme les *madrassa* « Tānzilija » et « Julduz » à Naberezhnye-Tchelny), jusqu'aux institutions d'enseignement islamique supérieur (à Kazan, la Mōhāmmādjā ou la *madrassa* dite « du Millénaire de l'islam »).
- 12 Bien que l'on compte plus d'une dizaine d'établissements du dernier type à être dûment enregistrés, ceux qui fonctionnent réellement ne sont probablement pas aussi nombreux. Parmi ces derniers, on peut citer sans risque la *madrassa* Mōhāmmādjā de Kazan, qui accueille 120 étudiants aux cours du jour (dont 69 jeunes filles) et 258 aux cours du soir, sans omettre 273 abonnés aux cours par correspondance. À Kazan toujours, la *madrassa* « du Millénaire » compte 95 étudiants de jour, 45 du soir et 280 par correspondance, tandis qu'à Naberezhnye-Tchelny (la grande cité industrielle édifiée *ex nihilo*, à la fin des années 1970 autour des usines automobiles KamAZ), la Julduz accueille quelque 80 *shāgird*, pour 45 étudiantes à la *madrassa* Tānzilija, réservée aux jeunes filles. Ces établissements fonctionnent indépendamment les uns des autres et ont pris l'habitude de régler leurs problèmes seuls. Ceux relatifs au personnel enseignant, cruciaux pour les disciplines directement liées à la théologie, sont généralement réglés par l'envoi de professeurs par diverses organisations internationales du monde islamique – sans qu'il soit parfois nécessaire de les inviter...

Dépourvues des moyens de recruter par elles-mêmes leur personnel enseignant et de contrôler les connaissances des nouveaux arrivants, les institutions d'enseignement islamique du Tatarstan sont obligées de s'accommoder de cet apport extérieur – même si cela doit aussi se traduire, assez souvent, par de graves incompatibilités confessionnelles (comme l'arrivée fréquente d'enseignants chaféites, dans une vieille région de *madhhab* hanéfite).

- 13 Une telle situation ne pouvait que préoccuper les milieux religieux, comme l'intelligentsia du Tatarstan : ce n'est pas par hasard si, depuis quelques années, les appels se multiplient, dans la presse et dans les revues du Tatarstan, en faveur d'un renforcement et d'une meilleure propagation, dans la république, du *madhhab* hanéfite, traditionnel dans la région Volga-Oural. La même préoccupation explique la création à Kazan, au début de l'année 1998, du « Centre d'Étude de l'Islam traditionnel » (*Centr po izucheniju tradicionnogo islama*), animé par un groupe d'intellectuels avec le soutien d'une partie du clergé.
- 14 Les institutions d'enseignement islamique ont également à faire face au problème des débouchés professionnels pour leurs diplômés. La question paraît d'autant plus difficile à résoudre que les communautés musulmanes locales, en dépit de leurs grands besoins en imams et en autres personnels religieux, sont la plupart du temps dépourvues de moyens pour les entretenir. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les anciens étudiants de *madrasa* sont assez rares, au Tatarstan, parmi les imams de village. Ce problème, aux incidences sociales et politiques immédiates, devrait faire l'objet d'une plus grande attention de la part des autorités de la république comme des institutions religieuses, au premier rang desquelles la DUM RT.
- 15 La création d'une presse et de maisons d'édition musulmanes constitue un autre versant de la même question. Mais dans ce domaine les carences sont les mêmes que dans celui de l'éducation : absence de moyens matériels et techniques, financement inexistant, démission de la Direction Spirituelle... Malgré cela, des quotidiens et revues musulmans ont pu voir le jour au Tatarstan et ont trouvé place dans le catalogue officiel des périodiques de la Fédération de Russie (gage d'une publication régulière et de l'accès à un réseau d'abonnés). Pour l'essentiel, il s'agit du journal *Iman*, de son pendant en russe *Vera* [« La Foi »] et de la revue *Iman nury* [« La Lumière de la Foi »], édités à Kazan par les Éditions Iman, auxquels s'ajoute le quotidien *Islam nury* de Naberezhnye-Tchelny. Aussi étrange que cela paraisse, la Direction Spirituelle, elle, n'est toujours pas parvenue à créer le moindre périodique stable : le mensuel *Din vā Māgishāt* [« La Religion et la vie », homonyme d'une prestigieuse revue du début du siècle], apparu comme l'organe officiel de la DUM RT en 1996, a cessé de paraître après trois numéros seulement. Il est vrai que la nouvelle équipe placée en 1999 à la tête de la direction a déjà entrepris de restaurer cette activité d'édition périodique.
- 16 Quant à l'édition de littérature religieuse, particulièrement importante au Tatarstan depuis le début de la décennie, elle est dominée depuis quelques années par une mouvance néo-fondamentaliste d'importation (avec des traductions, principalement en russe, des textes les plus connus de Sayyid Qutb ou de Mawdūdī). Ce qui appelait une réaction : si, au début des années 1990, on pouvait se permettre de publier tout ce qui touchait à la religion sans prendre la peine d'une réelle appréciation critique, depuis quelque temps en revanche, l'unique éditeur spécialisé de la république – la maison « Iman » – a formulé une ligne éditoriale informée par l'évolution récente du « marché » local. C'est ce dont témoigne par exemple l'édition de la série des

- « Théologiens tatars » ou de la « Bibliothèque Iman », en tatar et en russe, qui privilégient l'apport spécifique des penseurs musulmans de la Moyenne-Volga, et les travaux des chercheurs du Tatarstan sur l'islam de la région Volga-Oural.
- 17 Cette diversité du renouveau islamique au Tatarstan est également liée, dans une certaine mesure, à l'attitude ambiguë des mouvements et partis politiques à l'égard de l'islam. Dans sa période de formation et d'expansion, le mouvement national tatar lui-même (y compris ses composantes les plus radicales, tel le parti *Ittifaq*) paraissait essentiellement préoccupé par la construction de la souveraineté politique de la république, sur une base qui semblait alors devoir être laïque. L'islam n'apparaissait dans les discours, de manière purement rhétorique, qu'à propos de renouveau spirituel global, mais sans que soit clairement défini le rôle futur de la religion dans le renouveau national tatar. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1990, au lendemain de la chute du régime soviétique, que l'islam commença à occuper une place de plus en plus centrale dans le discours et les pratiques des dirigeants du mouvement national tatar, à mesure même que celui-ci perdait de son influence dans le jeu politique.
- 18 L'écrivain Fauzija Bajramova, dirigeant du *Milli Mäđlis*, appelait naguère à une alliance entre nationalistes et religieux, dans le but explicite de renouer avec l'audience populaire qui faisait de plus en plus cruellement défaut à son organisation⁶ depuis qu'elle avait été marginalisée aux dernières consultations électorales. Cette référence islamique devait cependant prendre des colorations extrêmement diverses, voire contradictoires, selon qu'elle était maniée par telle ou telle faction du mouvement national, à divers moments de leur brève histoire.
- 19 Ainsi les tribuns du « Centre public pan-tatar » (*Vse-Tatarskij Obshchestvennyj Centr : infra VTOTs*) passèrent d'affirmations purement déclaratives sur le rôle général de l'islam dans le renouveau national tatar à des déclarations d'intention plus ambitieuses, bien qu'ambiguës dans leur formulation, sur la « restauration des nobles traditions du réformisme musulman (djadidisme) »⁷, en insistant sur le fait que « leur » islam « ne pouvait être qu'un islam tatar, qui ne laisserait pas les Tatars se dissoudre (*sic*) parmi d'autres peuples musulmans »⁸. Les mêmes auteurs affirment aussi le primat de la nation sur la religion, la première étant le substrat sur lequel se développe la seconde, laquelle est appelée à s'adapter aux spécificités, notamment géographiques et climatiques, de chaque « nation », pour trouver avec cette dernière un développement dialectique.
- 20 Si semblable pétition de principe est faite pour plaire à une bonne part de l'intelligentsia, ces considérations n'empêchent pas certains intellectuels de continuer à trouver dans l'islam la source de tous les maux dont les Tatars ont eu à souffrir au cours de leur histoire, à commencer par ce que l'on appelle à Kazan la « perte de la souveraineté ». Et certains de reprocher rétrospectivement aux élites sociales du royaume des Bulgares de la Volga, lorsque ce n'est pas à celles de la Horde d'Or ou du khanat de Kazan, de n'avoir pas suffisamment adapté la religion islamique au « caractère national » tatar ; d'avoir négligé par exemple de faire du tatar la langue de la religion... Une telle position ne mériterait sans doute pas tant d'attention, si elle n'exprimait de manière claire le clivage largement ressenti dans les milieux instruits de la république, dont les références sont exclusivement soviétiques, entre le national et le religieux – le second ne pouvant être conçu que comme une partie intégrante du premier.

- 21 Mais c'est sans doute dans l'aile la plus radicale de l'intelligentsia tatare contemporaine qu'on observe l'évolution la plus spectaculaire des conceptions relatives à l'islam et, accessoirement, à son instrumentalisation politique. Des déclarations nébuleuses sur l'imbrication étroite du national et du religieux, on est assez rapidement passé à l'apologie d'un islam « purifié », fidèle au Coran⁹. En 1997, un dirigeant du parti *Ittifaq* inversait le postulat formulé au paragraphe précédent, en affirmant que l'idée nationale devait être subordonnée à une stricte observance des principes de l'islam, seule gage d'une perpétuation de la nation tatare¹⁰. Lors de son IV^e Congrès, en décembre de la même année, l'état-major du parti définit sa position de manière encore plus tranchée : « Nous nous opposons à ces représentants de l'intelligentsia tatare qui s'efforcent de substituer au Coran des courants de pensée comme le djadidisme, le soufisme ou ce qu'ils appellent l'« euro-islam »¹¹. La lutte de libération nationale que nous menons contre l'Empire russe, nous en faisons, dès à présent, un *djihâd*, destiné à nous débarrasser du joug des infidèles. [...] Nous, les musulmans nationalistes (*nacionalisty-musul'mane*), entamons le combat pour la création d'un État islamique au Tatarstan¹². »
- 22 Lorsqu'on examine les changements intervenus dans l'appréciation politique de l'islam par le parti *Ittifaq*, on ne peut qu'être frappé par son évolution rapide et par l'extrémisme de sa ligne idéologique la plus récente. Les éditorialistes du parti ne voient-ils pas, aujourd'hui, dans la « civilisation judéo-chrétienne » – accusée d'avoir manigancé un plan de destruction du peuple tatar, par sa démoralisation – le principal obstacle à un retour de la société tatare aux valeurs spirituelles communes à l'ensemble du monde musulman¹³ ? Cette passion, bien de chez nous, pour la dénonciation du sabotage et des opérations de « diversion » conduites de l'extérieur, ne pouvait manquer d'une cinquième colonne : la cible est ici constituée par tous les adversaires d'une synthèse turco-islamique qui ne dit pas encore son nom.
- 23 *Ittifaq* n'a donc pas de mots assez durs pour le djadidisme ou pour le soufisme. En totale contradiction avec les sources écrites (en arabe, il est vrai, pour la plupart, donc inaccessibles aux intellectuels éduqués pendant la période soviétique), le réformisme musulman est, d'une manière générale, perçu comme un mouvement de lutte contre les tendances fondamentalistes et de rapprochement culturel avec l'Occident. Ce tournant idéologique d'*Ittifaq* opéré autour de 1997, en faveur de ce que l'on doit bien appeler une forme de néo-fondamentalisme s'explique peut-être, en partie, par la dégradation des relations de ce parti, au même moment, avec le VTOTs, le segment le plus modéré du mouvement national tatar – avocat, lui, d'une revitalisation du djadidisme. Le discours d'*Ittifaq* prit alors une coloration de plus en plus hostile à l'intelligentsia en général, accusée d'avoir été incapable de préserver l'indépendance tatare (!), et d'avoir favorisé au XIX^e siècle la déstructuration de la société musulmane traditionnelle, en prônant une europeanisation à tout crin et l'adoption, telle quelle, d'une culture « étrangère »¹⁴.
- 24 La niche politique du radicalisme religieux restant libre, *Ittifaq*, marginalisé au sein du mouvement national, s'y est engouffré, lorsque le VTOTs s'est rapproché, sur un certain nombre de points, des positions tenues par le pouvoir. Si elle se confirmait, la nouvelle ligne idéologique d'*Ittifaq*, marquerait l'enracinement au Tatarstan d'une tendance néo-fondamentaliste, jusque-là absente de la scène politique, si ce n'est dans les rangs de *Saf Islam*, un mouvement radical très marginal, aujourd'hui disparu, et dont l'histoire et la sociologie restent à faire.

- 25 La difficile équation nation = islam n'en paraît pas pour autant réglée dans les écrits récents des éditorialistes d'*Ittifaq*. Ces derniers se placent volontiers entre ce qu'ils qualifient d'extrémités du champ politique au Tatarstan : entre les intellectuels nationalistes laïcisants dont il a été question plus haut, et des religieux formés dans les pays arabes ou dans les rares *madrassa* en activité au Tatarstan, où n'officient en général que des enseignants arabes, et pour lesquels il ne saurait être qu'une seule nation – la communauté islamique (*umma*) dans son ensemble¹⁵.
- 26 Au-delà de ces segmentations de l'élite pensante, qu'en est-il de l'évolution de l'opinion publique pendant le même laps de temps ? Le premier constat est celui d'un très large éventail d'attitudes. Depuis quelques années, on a même vu réapparaître, dans les revues, des professions de foi athéistes qu'on aurait pu croire reléguées au salon d'antiquités. Voilà qui contraste nettement avec l'augmentation de la religiosité au sein de l'intelligentsia littéraire et artistique du Tatarstan constatée par les sociologues¹⁶. Tout comme l'évolution d'*Ittifaq* et sa dramatique marginalisation, cette permanence d'un discours athéiste militant peut s'expliquer par le contexte social ; la dégradation des conditions d'exercice d'un certain nombre d'emplois publics, au premier rang desquels ceux de l'instruction, traditionnellement marqués par l'éthique soviétique, s'est traduite par l'expression protestataire d'un attachement aux symboles de l'ancien régime, jadis garant des salaires et des pensions. Il semblerait donc qu'en Russie, néo-fondamentalisme islamique et conservatisme athée, s'enracinent dans le même terreau. Il faut d'ailleurs remarquer que cette apologie tardive de l'athéisme n'est apparue que dans la seconde moitié des années 1990, après une première période marquée par un consensus assez général – du moins indiscuté – sur la nécessité de rétablir un certain nombre de valeurs associées avec la religion. Ce n'est qu'avec les progrès de plus en plus sensibles et visibles de la réislamisation, conduite tambour battant par l'aile la plus radicale de l'intelligentsia tatar, que des réticences ont commencé à apparaître de toute part, quoique timidement, par crainte d'une réaction de la majorité de l'opinion.
- 27 Parmi les nouvelles tendances apparues depuis le milieu des années 1990, il faut également mentionner une forme de néo-paganisme, issue du turquisme historique. Cette mouvance s'est formée, pour l'essentiel, à Naberezhnye-Tchelny où sont concentrés, pour le moment, l'essentiel de ses partisans, et où paraît leur journal *Bizneng yul* (« Notre Voie »). L'idéologie néo-païenne est centrée sur une forme de tangrisme¹⁷, enseignement religieux commun à l'ensemble des peuples turcs depuis le Haut Moyen-Âge, élaboré dans une philosophie de portée universelle¹⁸. Les idéologues du mouvement considèrent assez volontiers que la propagation de la nouvelle foi doit être le ferment de l'unité enfin réalisée des peuples turcs et doit servir en même temps de fondement idéologique à la renaissance de la nation tatar. Les éditeurs de *Bizneng yul* consacrent une part importante à la polémique contre l'islam, considéré comme une religion étrangère à l'esprit national tatar, et dont le clergé est accusé de servir de cinquième colonne potentielle au service d'intérêts étrangers. Héritiers idéologiques de l'URSS, les éditorialistes du culte tangrique voient aussi dans l'islam – comme dans le christianisme – des religions traditionnellement au service des puissants, qui justifient l'oppression des plus démunis, dont le destin rappelle aux néo-païens de Naberezhnye-Tchelny celui des Tatars, soumis pendant un demi-millénaire à un État orthodoxe...
- 28 Si le réformisme musulman, en particulier sa phase tardive, le « djadidisme », trouve grâce aux yeux des néo-païens, c'est parce qu'il a permis aux Tatars de surmonter le défi de la supériorité technologique européenne, par l'adoption d'un uni-versalisme

scientifique. À l'inverse, les « djadids » n'en sont pas moins accusés d'avoir adopté, avec la technologie, la langue et les us et coutumes de leur modèle culturel russe. Qui plus est, en tant que penseurs musulmans, ils se sont heurtés aux limites d'une conscience communautaire encore marquée par le primat de l'islam, alors même que pour les peuples turcs, la survie serait du côté du turquisme, voire du retour au « touranisme »¹⁹. Il convient de remarquer que ce néo-paganisme n'est pas plus neuf que les tendances examinées jusqu'à présent. Au début du xx^e siècle déjà, des penseurs du mouvement turquiste avaient tenté d'élaborer une base conceptuelle commune pour l'union à venir des peuples turcs. Mais il semble qu'ils n'aient pas rencontré davantage d'écho dans l'opinion que leurs lointains épigones de la période post-soviétique.

- 29 Un autre surgon conceptuel du turquisme des origines paraissait promis à plus de succès avec la création, dès 1991, d'une « Assemblée des peuples turcs », laquelle se donnait alors comme missions politiques la « consolidation des peuples turcs et l'élaboration d'une stratégie de solidarité politique et de soutien mutuel²⁰ ». Si le programme de cette assemblée accordait une place non négligeable à la religion, c'était en tant qu'élément des cultures nationales et de la « santé morale » des peuples turcs. Bien que l'assemblée déclarât vouloir favoriser, elle aussi, la formation d'organisations politiques musulmanes et participer à la convocation des congrès musulmans du Tatarstan²¹, ces propos sont pour le moment restés lettre morte. Ils ont d'autant moins de chance de trouver un début de mise en œuvre qu'en 1993, lors du III^e Congrès de l'organisation, l'état-major initial dut céder la place à une nouvelle direction, constituée pour l'essentiel de Tchouvaches, qui, comme on sait, sont en grande majorité chrétiens.
- 30 Comme on peut le constater, les documents écrits émanant des divers mouvements et organisations politiques du Tatarstan, de même que le discours de leurs dirigeants, témoignent d'une politisation générale des thèmes liés à l'islam, même si ce phénomène se décline selon un grand nombre de variations. Ainsi, pour le VTOTs, c'est l'option d'une « tatarisation » de l'islam qui domine, contre celle d'une islamisation de la société dans le cas d'*Ittifaq* ou du *Milli Mädjlis* – des organisations dont l'évolution vers le radicalisme islamique semble épouser la courbe de leur marginalisation politique. Si réislamisation il y a sur la Moyenne-Volga, elle semble donc devoir être moins que jamais univoque. La diversité du phénomène s'explique aisément par la complexité des recompositions sociales et politiques en cours, caractérisées par un mode bien particulier de redistribution des pouvoirs, notamment économiques, au Tatarstan comme dans l'ensemble de la Fédération de Russie.

NOTES

*. Traduit du russe par Stéphane A. Dudoignon.

1. Pour un survol complet de la littérature historiographique aujourd'hui disponible, depuis le xvii^e siècle jusqu'à la période tout à fait contemporaine, voir Allen J. FRANK, *Islamic Historiography*

- and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1998, aux pages mentionnées dans l'index, sous la rubrique « conversion narratives » (n.d.t.).
2. Cité dans : *Tatary i Tatarstan. Spravochnik* [Les Tatars et le Tatarstan : un guide], Kazan, 1993, p. 123.
 3. Sur ce processus, voir notamment Jean-Robert RAVIOT, « La République du Tatarstan au cœur de la construction fédérale en Russie, depuis 1988 : l'invention de la souveraineté-association », in Stéphane A. DUDOIGNON, D. IS'HAQOV, Rafyq MÖHÄMMÄTSHIN, éds, *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1997, pp. 307-342 (n.d.t.).
 4. Pour quelques éléments de biographie et une esquisse de portrait politique, voir Aleksej MALASHENKO, *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoj Rossii* [Le renouveau islamique en Russie aujourd'hui], Moscou, Moskovskij Centr Carnegie, 1998, pp. 123-124 (n.d.t.).
 5. Sur l'activité de la Direction Spirituelle des Musulmans de la République du Tatarstan entre 1992 et 1995, voir mon article : « Institutions officielles et organisations alternatives de l'islam tatar, depuis la perestroïka », in *L'Islam de Russie...*, op. cit., en particulier pp. 291-299.
 6. *Argamak*, 1997, n° 2, p. 12.
 7. *Millijät*, 1991, n° 1.
 8. R. SAFIN, « Nacional'noe dvizhenie i islam » [Le mouvement national et l'islam], *Tatarskaja nacija : proshloe, nastojashchee, budushchee* [La nation tatare : au passé, au présent, au futur], Kazan, 1997, p. 98
 9. *Programma Partii Ittifaq* [Programme du parti Ittifaq], Naberezhnye-Tchelny, 1993, p. 3.
 10. *Tatarstan*, 1997, n° 8, pp. 22-23.
 11. Cette tendance est expérimentée depuis le milieu des années 1990, avec le soutien de la Présidence de la République du Tatarstan, dans les milieux académiques et certaines revues de Kazan (notamment le très confidentiel mais influent *Panorama-Forum*, dirigé par le conseiller présidentiel Raphaël Hakimov, lequel est chargé de « couvrir » les organisations politiques). Cette idée d'« euro-islam » vise à insister, à l'intérieur comme à l'extérieur de la République, sur l'idée de proximité et de compatibilité entre une appartenance à l'islam et un ancrage dans la civilisation occidentale (n.d.t.).
 12. *Altyn Urda*, n° 32, décembre 1997. [*Altyn Urda* (« La Horde d'Or »), mensuel publié principalement à Kazan, puis à Naberezhnye-Tchelny depuis 1992, est le principal organe de la direction du parti Ittifaq]
 13. *Mädäni djumga*, 19 décembre 1997.
 14. *Mädäni djumga*, 3 avril 1998.
 15. *Argamak*, 1997, n° 10-11, pp. 5-6.
 16. Rozalinda MUSINA, « L'islam et la communauté musulmane au Tatarstan aujourd'hui », in *L'Islam de Russie...*, op. cit., pp. 259-270.
 17. Cf. V. F. BUÛCHNEER [G. DOERFER], « Tañri », *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, s.v., t. X, livraison 165-166, Leyde, 1998, pp. 201-203.
 18. *Bizneng yul*, n° 2, décembre 1997.
 19. R. F. MUHAMETDINOV, *Zarozhdenie i èvoljucija tjurkizma* [Naissance et évolution du turquisme], Kazan, 1996, pp. 231-254.
 20. *Assambleja tjurkskih narodov. Ustav i programma* [L'Assemblée des peuples turcs : statuts et programme], Kazan, 1991, p. 2.
 21. *Ibid.*, p. 14.

RÉSUMÉS

L'auteur, lui-même Tatar de Kazan, présente la situation de l'islam dans la République des Tatars de la Volga, le premier territoire musulman annexé par la Russie au XVI^e siècle. Après un bref rappel de l'histoire de cette région (qui connut une brillante phase de modernisme, localement appelé « djadidisme », dès la fin du XVIII^e siècle), il décrit l'évolution de l'islam depuis la libéralisation qui commença en 1990. Il montre comment les autorités essayèrent d'abord, dans le droit fil de la tradition communiste, de maintenir un encadrement officiel de la religion en divisant la république en 7 provinces placées chacune sous la responsabilité d'un cadî.

Cet encadrement inefficace a été contourné par des initiatives individuelles pour le développement d'une presse et d'un enseignement confessionnels, initiatives qui ne furent freinées que par les difficultés de financement, de recrutement d'un personnel qualifié et de débouchés pour les diplômés des établissements religieux. L'article se termine sur une analyse des divisions de la communauté musulmane face aux problèmes politiques. La majorité reste modérée et ancrée dans l'héritage moderniste du djadidisme, et dans le nationalisme tatar. Face à cette tendance majoritaire, deux options extrémistes : l'athéisme tenté par le néo-paganisme ; le fondamentalisme prêchant la guerre sainte (jihâd).

The author, who is a Tatar from Kazan, describes the situation of Islam in the Republic of the Volga Tatars, the first Muslim territory annexed by Russia in the 16th century. After recalling briefly the history of this region (which witnessed a brilliant phase of modernism, locally called "djadidism", from the end of the 18th century), he analyzes the evolution of Islam since the beginning of liberalisation in 1990. He shows how government authorities first tried, in the communist fashion, to maintain an official control of religion by dividing the Republic into seven provinces placed each of them under the responsibility of a Kazi.

This control proved ineffective and was bypassed by individual initiatives for the development of confessional journals and teaching institutions; these initiatives were restrained by difficulties in financing, in recruiting qualified teachers and in finding jobs for the graduates of religious schools. The article ends with a analysis of the way the Muslim community got divided on political issues. The majority of the Tatars remains moderate, firmly adhering to the modernist heritage of djadidism and to Tatar nationalism. The remaining minority is divided between two extremist options: atheism colored with neo-paganism; fundamentalism calling for holy war (jihad).

El autor, él mismo tártaro de Kazan, presenta la situación del Islam en la República de Tatarstán, del Volga, el primer territorio musulmán anexoado por Rusia en el siglo XVI. Luego de un breve recorrido por la historia de la región (que conoció una brillante fase de modernismo, localmente llamado « jadidismo », desde fines del siglo XVIII), describe la evolución del Islam a partir de la liberalización que comenzó en 1990. Muestra cómo las autoridades intentaron en principio, en continuidad con la tradición comunista, mantener un encuadramiento oficial de la religión, dividiendo la república en 7 provincias, cada una de las cuales respondía a la autoridad de un cadí.

Este encuadramiento ineficaz fue esquivado por iniciativas individuales, por el desarrollo de la prensa y del sistema educativo confesional, iniciativas que solo fueron frenadas por las dificultades de financiamiento, de reclutamiento de un personal calificado y de egresos de los diplomados de los establecimientos religiosos. El artículo finaliza analizando las divisiones de la comunidad musulmana frente a los problemas políticos. La mayoría sigue siendo moderada, y

sigue anclada a la herencia modernista del « jadidismo », y al nacionalismo tártaro. Frente a esta tendencia mayoritaria, se perfilan dos opciones extremistas : el ateísmo que intenta el neopaganismo ; el fundamentalismo que predica la guerra santa (jihâd).

AUTEURS

RÄFYQ MÖHÄMMÄTSHIN

Institut de l'Encyclopédie, Académie des Sciences du Tatarstan – Kazan