
Françoise Aubin

**Stéphane A. Dudoignon, Hisao
Komatsu (eds.), *Islam in Politics
in Russia and Central Asia (Early
Eighteenth to Late Twentieth
Centuries)***

Londres, Kegan Paul, 2001, XX+375 p. (bibliogr.,
index/glossaire, carte), (coll. « Islamic Area
Studies »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Françoise Aubin, « Stéphane A. Dudoignon, Hisao Komatsu (eds.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.16, mis en ligne le 24 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/815>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/815>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

l'historien la persistance des « survivances africaines » ou des croyances et pratiques venues de l'Inde avec la nouvelle immigration indienne destinée à assurer le maintien du niveau de production de la période esclavagiste. Ce serait finalement un « catholicisme créole » qui aurait pris le pas dans les Antilles comme en Guyane, dans la mesure où l'Église a été un espace qui a rendu possible le maintien des croyances africaines : pèlerinages, culte des saints, dévotions mariales, culte des morts ont été annexés au service d'un écart culturel par rapport à la métropole. On regrette que l'A. ne se soit pas appesanti sur le concept heureux de « catholicisme créole » qui aurait la vertu de montrer ce que les populations des Antilles et de la Guyane ont fait du projet de re-construire sous les Tropiques une chrétienté mise à mal par la révolution française, la pensée républicaine et la laïcité.

L'ouvrage de P.D. est le fruit d'une recherche qui a eu un respect scrupuleux des sources. L'A. n'est pas cependant resté confiné dans le seul espace des départements français d'outre-mer ; il déploie de nombreuses comparaisons avec les autres pays de la Caraïbe (Haïti, la Jamaïque, Sainte Lucie ou Trinidad), grâce auxquelles le lecteur parvient à mieux cerner à la fois l'intégration des Antilles dans la région et l'évolution culturelle et politique spécifique qu'elles connaissent dans le cadre de la République française.

Laënnec Hurbon.

124.16

DUDOIGNON (Stéphane A.),
KOMATSU (Hisao), eds.

Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries). Londres, Kegan Paul, 2001, XX+375 p. (bibliogr., index/glossaire, carte), (coll. « Islamic Area Studies »).

Résultat d'une collaboration franco-japonaise, le colloque, dont est issu le présent volume, s'est tenu à Tôkyô en 1999, à l'initiative d'une unité de recherche formée au sein d'un Islamic Area Studies Project de l'Université de Tôkyô. Seize intervenants – quatre Japonais, quatre Occidentaux et huit chercheurs venus de la Fédération russe – discutent ici des liens entre religion et politique à travers l'Asie centrale musulmane.

Donnée modestement en troisième titre, la contribution de l'organisateur français du colloque, S.A.D., riche d'une époustouflante bibliographie en toutes langues, doit être lue en introduction à l'ensemble des articles traitant du monde musulman anciennement sous

domination russe. Elle les éclaire en effet brillamment, grâce au point de vue très nouveau où elle se place, celui des liens entre renouveau religieux du XVIII^e au XX^e siècle et facteurs économiques. L'événement le plus notable dans l'histoire des communautés musulmanes de Russie à l'époque tsariste fut la création de l'Assemblée Spirituelle en 1788, ayant pour effet de détacher officiellement ces communautés de l'autorité spirituelle du calife ottoman, tandis que l'État russe essayait de créer un « clergé » musulman de même statut que le clergé orthodoxe. Il en résulta de vives discussions dans les milieux musulmans cultivés à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle sur le prélèvement et l'administration du *zakât* – une sorte d'impôt sur le revenu du croyant affecté au financement des institutions religieuses et pédagogiques des communautés : était-ce le clergé sous contrôle de l'Assemblée spirituelle qui en avait la charge, ou bien le croyant était-il libre d'attribuer son obole où bon lui semblait ? L'indépendance dont a joui chaque communauté en cette matière explique l'extrême diversité des situations, en fonction de l'importance des fortunes locales et de la densité du peuplement musulman, une hétérogénéité que l'uniformisation soviétique a ensuite fait oublier. Les sociétés caritatives musulmanes se développèrent après 1907, non seulement en Russie propre, mais aussi au Turkestan russe (et même dans les communautés des musulmans russes émigrés dans le nord-ouest du Turkestan chinois), grâce aux aumônes (*sadaqât*) que les fidèles avaient pris l'habitude de leur verser directement, sans la médiation du clergé. Le conflit bien connu entre *qadîmi* (traditionalistes) et *djadîdî* (modernistes) semble provenir de l'opposition des éléments religieux conservateurs à cette méthode financière beaucoup plus que d'un clivage purement idéologique. Au tournant du XIX^e et XX^e siècle, les imams de Russie d'Europe se trouvèrent en compétition, financière notamment, avec les jeunes instituteurs (*mu'allim*) éduqués dans les *maktab* (écoles musulmanes) réformées. Dans les Oural et la Moyenne-Volga, une nouvelle interprétation de la *shari'a* permit de légitimer les grandes fortunes personnelles, à condition que celles-ci soient mises au service de la communauté par un patronage direct des institutions islamiques modernisées. L'immense enrichissement au sein des communautés musulmanes de voisinage, les *mahalla*, contribua ainsi à la multiplication des mosquées et des institutions pédagogiques en dépendant, et, par voie de conséquence, des *mahalla* et des jeunes imams, loyaux envers leurs donateurs. En conclusion, la prolifération des imams à travers la Russie

d'Europe à la veille de la révolution soviétique est le résultat paradoxal de l'expansion du capitalisme.

Si l'on reste dans la zone privilégiée de la Volga et des Oural, l'on voit, en compagnie de Rämil Khäyruudinov (un Tatar de Kazan), que la municipalité (*ratusha*) propre aux Tatars de Kazan, ouverte en 1782 dans le sillage des réformes administratives et judiciaires inaugurées en 1775 par Catherine II, a permis aux Tatars de sauvegarder et même de développer leur culture et d'atteindre une certaine indépendance malgré l'autoritarisme de la bureaucratie impériale. La fermeture de cette institution par le Sénat en 1854 est venue de la crainte d'un sentiment pro-turc chez les autochtones de la Moyenne-Volga durant la guerre dite de Crimée, entre les empires russes et ottomans. De fait, la politique impériale russe a joué un rôle important dans la gestation d'une identité « musulmane » en cette région, et non pas seulement tatare, comme l'expose Christian Noack. Rāfyq Mōhāmātshin (un Tatar de Kazan lui aussi) narre comment dans le Tatarstan postcommuniste, le renouveau islamique est fluide et marginal par rapport aux politiques étatiques. Les intellectuels tatars ayant eu tendance à voir dans l'islam un simple élément constitutif de leur identité ethnique, les leaders religieux se sont lancés dans la promotion de leur propre lobby. Cependant, en l'absence d'un revenu indépendant, ils doivent se montrer accommodants envers les structures gouvernementales et les organisations extérieures. Ils ne réussissent pas à s'entendre sur les problèmes essentiels, alors que le Tatarstan est inondé de propositions religieuses non traditionnelles, telles que protestantisme, bahaïsme, Ahmadiyya, néo-paganisme proclamant sa foi dans le *tengri* des Turcs et Mongols du Moyen Âge (sur le « tengrisme » pp. 300-304).

L'éditeur japonais du volume, Komatsu Hisao, nous emmène dans une capitale culturelle de l'islam centre-asiatique, Boukhara au début du XX^e siècle, avec un ouvrage, le *Munāzara* (Dispute), publié par un *djadid* boukharite 'Abdurauf Fitrat (1886-1938) en 1911, à la suite d'un séjour à Istanbul et sous l'influence du réformisme exposé par certains journaux ottomans. Fitrat y dénonce le déclin de la civilisation islamique du fait de la désunion de l'*umma*, et l'oppression déshumanisante imposée à Boukhara par un souverain inféodé à la Russie ; le remède est, selon lui, un enseignement musulman modernisé. Naim Karimov (de Tachkent) prolonge le propos, mais d'un point de vue différent ainsi que le remarquent les deux éditeurs dans leur préface (p. XV), car il examine les œuvres de Fitrat

dans l'optique d'une critique du traditionalisme et la suite de la littérature ouzbèke des années vingt et trente dans le cadre de la propagande anti-religieuse dominante. Comme le rappelle Obiya Chika (rappelons qu'en japonais le nom personnel suit le nom de famille), un leader communiste musulman originaire de Boukhara, Faizulla Khojaev (1896-1938), élevé dans le bilinguisme persan/turc et dans la double culture tadjik/ouzbèk prédominants à Boukhara et à Samarcande, choisit (sans doute entre 1923 et 1924) d'adopter une identité « ouzbek » lorsque Moscou crée de toutes pièces une nationalité ouzbek et un État ouzbek, que Khojaev va diriger durant douze ans. Bakhtiyar Babadjanov et Muzaffar Kamilov (l'un et l'autre de Tachkent) révèlent le rôle qu'un théologien musulman du Ferghana, Muhammadjan Hindustani (1892-1989), connu aussi comme Domla Hindustani, Hajji Domla, etc..., a joué dans la formation des leaders spirituels actifs dans toute l'Asie centrale méridionale vers la fin de l'époque soviétique, et le schisme qui s'est produit dans son groupe d'anciens élèves, lorsque, à son grand chagrin, certains d'entre eux ont renoncé à la doctrine hanafite qu'il leur avait enseignée pour se tourner vers un radicalisme néo-wahhabite. Parviz Mullojonov (de Dushanbe) éclaire les dessous de la guerre civile qui a endeuillé le Tadjikistan durant la décennie quatre-vingt-dix : l'instabilité n'a pas résulté d'une renaissance des rivalités entre clans, mais de la régionalisation créée par le régime soviétique depuis les années cinquante et de l'implantation d'une *nomenklatura* locale qui continue à être soutenue par Moscou, alors que l'islam politique, longuement réprimé par le régime soviétique, ne joue pas dans les événements le premier rôle comme il le fait en d'autres pays de la région.

Autre lieu, autre temps : en région qazaq (ou kazakh), selon la démonstration d'Uyama Tomohiko, l'islam n'a pas joué un rôle significatif dans la révolte de 1916, dirigée contre le régime tsariste ; et encore moins au sein du mouvement de l'Alash Orda de 1917 à 1920, qui voulait améliorer les droits des Qazaq à l'intérieur d'une Russie espérée démocratique et fédérale. Les intellectuels qazaq, orientés vers l'Occident plus que vers l'islam, ont partagé leur allégeance entre les Bolcheviques et les anti-Bolcheviques, affaiblissant leurs forces par des dissensions internes ; finalement ralliés au pouvoir soviétique, ils ont été victimes des purges des années vingt et trente.

Dans le Qyrghyztan (ou Kirghizstan) des années quatre-vingt-dix, l'islam a pris des dimensions différentes selon les milieux

géographico-sociaux, ainsi que l'expose Irina Kostyukova. Les ruraux du nord et du centre, islamisés tardivement et, semble-t-il, assez superficiellement, se considèrent maintenant comme de bons musulmans et ont tendance à voir dans l'islam un élément constitutif de leur identité nationale. Leur religion reste pourtant marquée par des croyances pré-islamiques, telles que des cultes aux phénomènes naturels, aux lieux numineux et aux ancêtres claniques – la solidarité de la parenté clanique restant primordiale – de sorte que certains intellectuels Qyrghyz imaginent pouvoir ressusciter des pratiques autochtones pré-islamiques [p. 257, comme quelques Tatars de Kazan veulent revivifier un prétendu « tengrisme » originel, ainsi que nous l'avons vu plus haut, pp. 300-304]. Les nouveaux migrants ruraux dans les villes, des jeunes, ont peine à s'adapter à un environnement marqué par les valeurs russes et, ayant perdu leurs repères moraux, ils tombent facilement sous l'influence des extrémistes. Les migrants installés en ville depuis quinze ou vingt ans, et bien établis dans la vie, cherchent à recréer une ambiance familière en se référant au passé supposé héroïque du peuple qyrghyz, notamment à sa grande épopée *Manas*, et aux traditions, une vue à laquelle adhère souvent l'élite intellectuelle. Le sud du pays, plus profondément islamisé, est maintenant travaillé par le néo-wahhabisme, lequel profite d'une situation favorable : la construction de nombre de mosquées est là financée, sans accord du gouvernement, par la Ligue mondiale islamique et par les émigrés installés en Arabie saoudite ; et l'immigration ouzbek s'est développée au point d'atteindre 36 % de la population de cette partie du Qyrghyzstan.

John Schoeberlein introduit un autre aspect de l'islam dans les États du Qyrghyzstan, de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan : les incursions islamistes depuis 1999 dans la vallée du Ferghana, partagée entre ces trois États, ont renforcé en haut lieu la crainte du terrorisme. Selon l'auteur, la menace n'a, en fait, pas son origine dans l'islamisme, mais dans la suppression de toute opposition et dans le refus d'une participation populaire pluraliste au système politique. La contribution d'Aleksei Malashenko aurait pu servir d'introduction ou de conclusion au volume, car elle récapitule les caractéristiques de l'islam dans la Russie actuelle et fait le point des tendances qu'on y observe. Le renouveau de l'islam participe au phénomène général de la renaissance religieuse en Russie, tout en différant de l'orthodoxie par sa capacité de résistance à la laïcisation soviétique plus grande, par une fusion avec l'identité ethnique, par sa politisation, enfin par l'influence que l'*umma* y exerce. Le revivalisme s'y confond

avec le néo-traditionalisme, bien que les deux phénomènes soient distincts. Quant au fondamentalisme, auquel on l'identifie souvent, c'est une idéologie, ou plutôt une utopie idéologique à la poursuite de l'État idéal, qui est à la base de l'islamisme ou islam politique. Dans le Caucase septentrional, les dirigeants musulmans ont fait appel à un islam politique, mais pas ceux des républiques de la Volga et des Oural.

Un des mérites de ce bel ensemble vient de la participation d'historiens de Kazan, Tachkent ou Douchambé qui nous livrent en direct les points de vue ayant cours dans les pays musulmans de l'Asie centrale russe et des échos de la situation actuelle, notamment R. Mōhāmātshin et P. Mullojonov. Un autre de ses mérites est d'avoir joint une réflexion sur l'Asie centrale chinoise à celle concernant le monde russe. Deux articles, en effet, traitent du Xinjiang (Sinkiang) à l'époque républicaine. Shinmen Yasushi apporte son expertise sur les rébellions musulmanes des années trente visant à créer une République du Turkestan oriental, à partir d'une vaste documentation en turc ouïgour qui lui permet de renouveler un sujet traité jusqu'à présent d'après une documentation en langues occidentales et en chinois. Thierry Zarcone, lui aussi turcologue, régène un autre sujet d'interrogation : les réseaux soufis dans le sud de la province, de la fin de l'empire en 1911 à l'instauration de la République populaire de Chine en 1949. Il montre la présence de deux lignées naqshbandies venues du Ferghana voisin : l'une, lettrée et hostile au culte des tombes, basée sur une *madrasa* (établissement d'enseignement supérieur) de Yarkand, qui a fonctionné jusqu'en 1972 ; l'autre, subdivisée en trois branches centrées sur des *khānkāh* (lieu de réunion et d'exécution des danses par les disciples d'un maître soufi) à Kachgar et Yarkand. Certains *shaykh* soufis ont joué un rôle politique dans les divers mouvements de rébellions. La conclusion à tirer de ces deux contributions est que pour traiter de l'histoire du Xinjiang, jusqu'à nos jours sans aucun doute, il faut joindre une documentation ouïgoure à celle, usuelle, que nous livre la Chine.

Françoise Aubin.

124.17

EL HAMEL (Chouki).

La Vie intellectuelle islamique dans le Sahel ouest-africain (XVI^e-XIX^e siècles). Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au nord du Mali, avec traduction annotée de *Fath ash-shakūr* d'al-Bartilī