Retour sur la sociologie différentielle de l'islam

Parcours et réflexions

Marc Gaborieau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/29721>
DOI : 10.4000/assr.29721
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017
Pagination : 77-97
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Marc Gaborieau, « Retour sur la sociologie différentielle de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 22 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29721> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29721>

Marc Gaborieau

Retour sur la sociologie différentielle de l'islam

Parcours et réflexions

Avant les années 1975, les recherches sur le monde musulman restaient individuelles, animées par des mandarins qui ne rassemblaient que quelques collaborateurs et élèves. Comment se fait-il que les attitudes aient alors changé, et qu'une synergie se soit produite ? Partant de la façon dont j'ai vécu ce changement, je vais essayer de l'analyser. Je terminerai par un aperçu des interprétations scientifiques des structures sociales de l'islam dans un éventail de disciplines connexes qu'on appelle au gré des modes ethnographie ou ethnologie (Mayer, 1967), sociologie (Levy, 1931-1933 ; Chelhod, 1958 ; Dumont, 1962, 1966) ou anthropologie (Eickelman, 2002 ; Varisco, 2005 ; Marranci, 2008 ; Bowen, 2016) de l'islam. Le dernier terme, anthropologie, est aujourd'hui le plus à la mode. Je préfère parler ici de sociologie, comme les fondateurs des *Archives de sciences sociales des religions* (*Archives*, par la suite), puisque mon interprétation de la société musulmane s'appuie sur des théories sociologiques (Gaborieau, 1993 : chap. IX ; Gaborieau, 2003), comme nous le verrons à la fin de cet article.

Quelques clarifications théoriques sont nécessaires en commençant. Faire une sociologie de l'islam suppose en première approximation qu'il y a une société musulmane – de même que Louis Dumont (1966) présuppose qu'il y a une société hindoue (plus exactement un « ordre social hindou », comme il aimait à dire), d'autres auteurs posent au départ une « société musulmane » : c'est le titre, *Muslim society*, qu'Ernest Gellner (1925-1995) avait choisi pour son livre de synthèse sur l'Afrique du Nord. Cet ouvrage commence par une telle présupposition : « L'islam est le modèle [*blueprint*] d'un ordre social. Il stipule qu'il existe un ensemble de règles éternelles, voulues par Dieu, et indépendantes de la volonté humaine, qui définit l'ordonnement de la société. Ce modèle est accessible sous forme écrite : il est également et symétriquement accessible à tous les hommes qui savent lire, et à tous ceux qui les suivent. » (Gellner, 1981 : 1).

La sociologie de l'islam consisterait alors à retrouver par l'observation et l'analyse ce modèle sous-jacent, de la même façon que Dumont a dégagé une structure hiérarchique à la base de la société hindoue. C'est ce que je pensais naïvement quand j'ai commencé à travailler sur l'islam. Un tel présupposé est-il tenable ? De longues années de terrain et de réflexion m'ont convaincu que ce n'était pas aussi simple.

Un itinéraire personnel sinueux

O felix influenza

C'est par une série de hasards que je suis devenu spécialiste de l'islam. En janvier 1959, j'étais en Khâgne au lycée Louis-le-Grand à Paris comme interne, espérant intégrer l'École Normale supérieure de la rue d'Ulm pour passer l'agrégation de philosophie et faire une carrière d'enseignant en France. J'ai attrapé la grippe. Ce n'était pas une épidémie : je me suis retrouvé seul à l'infirmerie. Je n'avais sous la main que les *Œuvres* de Gérard de Nerval dans les Classiques Garnier : j'ai lu son *Voyage en Orient* (Nerval, 1958 : tome II, p. 1-697). J'ai eu une inspiration : pourquoi passer le reste de ma vie enfermé dans un lycée, dans l'ennui, le froid et la grisaille de la France ? Allons plutôt au soleil dans l'Orient de Nerval, c'est-à-dire au Moyen-Orient, en Égypte ou en Syrie. Ma résolution fut prise sur le champ : sitôt intégré à Normale Sup, parallèlement à mes études de philosophie occidentale, j'apprendrais l'arabe et m'initierais à la philosophie islamique que j'irais étudier au Moyen-Orient. J'ai réussi le concours, à ma première présentation, en juillet suivant. Tout en préparant l'agrégation de philosophie, rue d'Ulm, sous la férule de Louis Althusser (1918-1990) pendant trois ans, j'ai suivi le cursus d'arabe classique et de civilisation islamique aux Langues O.

Un lourd héritage clérical

Par contre ce n'est pas un hasard si, ma spécialisation orientaliste confirmée, je me suis retrouvé comme auteur, puis membre du comité de rédaction des *Archives* ; ni une coïncidence si le chanoine François Houtart (1925-2017) m'a invité deux fois (Gaborieau, 1978b et 1986a) à contribuer à des numéros spéciaux de la revue *Social Compass* (1978 et 1986), cousine belge des *Archives*, publiée par le Centre de Recherches Socio-Religieuses de l'Université Catholique de Louvain – qui a d'ailleurs compté un moment François-André Isambert (1924-2017) dans son comité de rédaction. En effet, comme la plupart des fondateurs du Groupe de sociologie des religions, qui est à l'origine de la revue, je suis une sorte de prêtre défroqué. Né en 1937 en Vendée (comme mon nom de famille le trahit), dans un milieu désargenté de paysans et d'artisans catholiques (et le plus souvent alcooliques, les deux allant de pair d'après les statistiques), je n'aurais jamais dû faire d'études secondaires. Le malheur a voulu que j'aie été un garçon doué, travailleur et trop sage : j'ai attiré l'attention du curé, qui me recruta comme enfant de chœur ; il m'a persuadé et a convaincu mes parents que j'avais « la vocation » de devenir prêtre. Il m'a envoyé à l'automne 1949 – à douze ans, soit avec un an de retard sur l'âge normal – faire des études secondaires, aux frais de l'Église, au Petit Séminaire du diocèse. À l'été 1956, j'ai brillamment réussi mon bac philo, ce qui m'a valu d'être proclamé, dans le jargon du séminaire, « premier de cours », c'est-à-dire élève le plus brillant de la promotion. J'aurais dû alors prendre le « froc », c'est-à-dire la longue soutane noire, pour entrer au Grand Séminaire : on me voyait bientôt évêque... Ma mère en rêvait. Mais il y avait un hic : je ne voulais pas faire de prosélytisme. À partir de la classe de troisième le séminaire nous envoyait pendant les vacances par équipes de deux, tels les Mormons, faire du porte-à-porte pour transmettre

la bonne parole dans les paroisses déchristianisées du sud de la Vendée et des Charentes (Arnaud, Artaud, 1957). Je n'ai pas voulu aller embêter ces pauvres gens qui ne m'avaient rien fait. Le prosélytisme m'est toujours apparu comme une violence inacceptable; j'approuve aujourd'hui encore les pays comme le Népal et Singapour qui l'interdisent. Mes supérieurs se sont alarmés: celui qui refusait « d'aller enseigner toutes les nations », comme le Christ nous l'avait enjoint, n'avait pas sa place au séminaire. J'ai été prié d'aller voir ailleurs. Cette exclusion a été le point départ de mes réflexions sur le prosélytisme, dont je suis devenu spécialiste (Clémentin-Ojha, Gaborieau, 1994; Gaborieau, 2010a). Ce passé clérical a laissé plus de traces que je n'ai longtemps voulu me l'avouer. Je m'affichais agnostique; j'avais cessé toute pratique religieuse. Mais j'ai toujours abordé les terrains exotiques sous l'angle de la religion. De plus j'étais né dans une commune (85640 Mouchamps) qui était grevée depuis le xvi^e siècle de conflits – toujours vivaces dans mon enfance – entre catholiques, protestants et anticléricaux: ce n'est donc pas par hasard, non plus, que les conflits religieux – entre hindous, musulmans et accessoirement chrétiens – aient toujours été au centre de mes recherches.

Des passeurs religieusement marqués : jésuites, dominicains, Juifs

Les passeurs qui ont guidé mes recherches étaient aussi marqués du point de vue religieux. Ayant passé l'agrégation en trois ans, j'ai eu droit à une quatrième année (1962-1963) à Normale Sup pour me spécialiser dans les études islamiques. À la rentrée, je me suis mis en quête de savants susceptibles de guider mes premiers pas. Althusser, en bon marxiste, m'a envoyé chez Maxime Rodinson (1915-2004), qui venait de publier son *Mahomet* (1961): il m'a reçu très aimablement, mais sans me donner de pistes immédiatement utilisables. Les bons tuyaux me sont venus, à mon corps défendant, de l'Église catholique: l'aumônier de Normale Sup, l'Abbé Bernard Petit – avec qui j'étais en froid, mais qui était toujours préoccupé de mon salut – m'a fait savoir que je devais consulter un jésuite, Michel Allard (1924-1976), qui devait être tué à Beyrouth durant la guerre civile. J'ai eu avec lui une unique et brève entrevue qui a décidé de ma carrière. Il m'a indiqué ce que je devais étudier, et avec qui. La pensée de l'islam en matière de société, m'a-t-il expliqué, ne se trouve pas dans sa philosophie, qui est un décalque des spéculations de la Grèce antique; ni dans sa théologie, qui est aussi très hellénisée; elle s'étudie dans son droit, qui est la voie royale pour comprendre cette religion. Il m'a aussi suggéré avec qui je devais travailler en dressant un tableau sans concession de l'islamologie parisienne. Seuls deux savants, tous deux juifs, trouvaient grâce à ses yeux: Georges Vajda (1908-1981), qui enseignait à la Vème section de l'EPHE la pensée juive médiévale, laquelle s'écrivait en arabe; et Robert Brunschvig (1901-1990), titulaire de la chaire d'islamologie de la Sorbonne (Brunschvig 1976) et cofondateur de la revue *Studia Islamica*. J'ai suivi leurs séminaires durant l'année scolaire 1962-1963. Ils ont été des maîtres exigeants: ils m'ont plongé immédiatement dans la lecture de textes médiévaux en arabe. Georges Vajda a corsé les difficultés en me faisant lire des textes arabes en caractères hébraïques. Georges Brunschvig m'a initié à la lecture des textes théoriques du droit musulman, les principes du droit (*Usûl al-fiqh*); il m'a embarqué dans une thèse (que ma conversion à l'ethnologie a interrompue) sur l'utilisation de la logique grecque

dans la formalisation du droit musulman. Ce sujet m'a donné l'occasion de mettre le nez dans les traductions arabes des textes grecs ; ce qui, pour un normalien fêru de grec, était la voie d'accès la plus facile vers les textes arabes.

Cette première année de spécialisation a laissé une trace durable dans ma carrière. Elle a mis au premier plan de mes travaux les études juridiques : sur le droit musulman dans ses formulations indiennes, et surtout sur le droit hindou dans sa codification népalaise, dont je suis devenu le premier, et longtemps le seul expert occidental (Gaborieau, 1977a : II^{ème} partie ; Gaborieau, 1993 : chap. III et IX). Elle m'a montré l'importance de deux premières catégories de passeurs qui m'ont initié aux études sur l'islam : les religieux catholiques et les Juifs – les deux autres catégories étant les musulmans et les hindous du Népal et de l'Inde, comme nous le verrons plus loin.

Parmi les religieux catholiques, les jésuites sont venus en premier. Outre Michel Allard déjà cité, j'ai particulièrement profité de l'aide de l'un de ses élèves, Christian Troll (né en 1937), spécialisé dans la théologie islamique, qui était en poste à Delhi. Il a édité une série de volumes sur l'islam indien (Troll, 1982 *sq.*) ; il a fondé à Delhi une bibliothèque incontournable rassemblant les écrits en langues orientales et occidentales sur ce domaine. Il a contribué au numéro spécial des *Archives* consacré au prosélytisme musulman et hindou dans le sous-continent indien (Troll, 1994). Les dominicains sont arrivés en second. Ils ne m'ont pas ménagé leurs encouragements. En 1981, lorsque j'ai présenté une communication à un colloque de l'Association pour l'Avancement des Études Islamiques (voir plus bas), Jacques Jomier (1914-2008), renommé pour ses travaux sur l'exégèse coranique, m'a utilement conseillé de me débarrasser au plus vite de mon doctorat d'État, « car vous pourrez ensuite travailler sérieusement ». J'ai été bien accueilli à l'Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO) au Caire (Avon, 2017), notamment par Régis Morelon (né en 1941), historien des sciences dans le monde musulman, avec qui je devais aussi collaborer dans le cadre du CNRS. Mais c'est avec Guy Monnot (1928-2016), directeur d'Études à l'EPHE V^e section, spécialiste des relations de l'islam avec les autres religions, notamment celles de l'Inde (Monnot, 1983), que les collaborations ont été les plus suivies à partir des années quatre-vingt : nous assistions aux séminaires l'un de l'autre, échangeions et discussions nos publications ; il m'a fait l'honneur de siéger au jury de ma thèse d'État.

Concernant les Juifs, j'ai déjà cité Robert Brunschvig et Georges Vajda. Un troisième, particulièrement remarquable par ses compétences et sa hauteur de vue, a eu une influence décisive sur mon évolution intellectuelle : Yohanan Friedmann (né en 1936) de l'Université hébraïque de Jérusalem (Kohlberg, Landau-Tasserion, Shulman, 2007). J'ai appris à le connaître en 1977 à Jérusalem lors du premier colloque international sur l'islam dans le sous-continent indien. Nous avons eu ensuite de multiples occasions d'échange en Israël, à Paris, à Londres, à Montréal et à Princeton. Il a toujours été un lecteur et un correcteur exigeant de mes publications ; il m'a fait profiter de son immense savoir sur les sources persanes et arabes concernant l'Inde. J'ai particulièrement apprécié sa contribution à un ouvrage collectif (Gaborieau, 1986b) qui donne une vue d'ensemble de l'islam indien (Friedmann, 1986).

Ce colloque de Jérusalem a fait connaître mes travaux en dehors de la France et m'a introduit dans le réseau international des chercheurs spécialistes de l'islam indien. Il a été suivi de multiples autres invitations. La plus féconde sans doute

m'est venue l'année suivante de l'Institut d'Études Islamiques de l'université McGill à Montréal. Elle possède la meilleure bibliothèque du domaine, qui m'a été fort utile. J'y ai grandement profité des conseils de son responsable, Charles J. Adams (1924-2011), qui était le meilleur spécialiste du fondamentalisme musulman dans le sous-continent indien. Il a été un de mes rares passeurs vers l'islam qui n'ait été ni ecclésiastique, ni juif. Ces colloques de Jérusalem et Montréal m'ont donné l'occasion de faire connaissance avec Peter Hardy (1922-2014), titulaire de la chaire sur l'Islam indien à la School of Oriental and African Studies (SOAS) de Londres, dont le livre sur *Les musulmans de l'Inde britannique* (Hardy, 1972) reste une référence incontournable.

Huit ans d'immersion dans le terrain himalayen (1963-1971)

Après ce panorama du monde universitaire spécialisé dans l'étude de l'islam, venons-en à mes expériences de terrain. Elles ont pris une tournure inattendue, m'emmenant beaucoup plus loin que je n'aurais pu l'imaginer.

Un service militaire prolongé

Je m'étais préparé à travailler au Moyen-Orient. Les circonstances en ont décidé autrement. Ma scolarité à Normale Sup s'est terminée en 1963. Je devais alors faire mon service militaire avant d'entrer dans la vie active. La guerre d'Algérie (1954-1962) étant terminée, il était possible de remplacer les dix-huit mois de caserne par deux années d'enseignement à l'étranger. J'ai voulu mettre à profit cette facilité pour aller au Moyen-Orient. Je me suis rendu au Ministère des Affaires étrangères, muni d'une recommandation du directeur de Normale Sup, pour demander une affectation en Égypte, en Syrie ou au Liban. La réponse fut inattendue : ce serait le Népal, pour y enseigner le français, ou rien. Ne sachant guère ce qu'il y avait au-delà de l'Iran – c'était avant la mode hippie –, je me suis fait montrer sur une carte ce petit royaume perdu dans la chaîne himalayenne, entre l'Inde et la Chine. Après une nuit de réflexion, j'ai accepté cette proposition. Je pouvais toujours, ai-je pensé, faire un bref séjour exotique dans l'Himalaya. Je verrais ensuite si je me spécialiserais sur le sous-continent indien, ou si je reviendrais vers les pays arabes. Parti pour le Népal en octobre 1963 sur un contrat d'un an, j'y suis resté cinq ans de suite jusqu'à la fin juin 1968 : deux ans en remplacement des obligations militaires ; deux autres comme enseignant à titre civil ; et enfin une année comme chercheur en ethnologie dans le cadre du CNRS, qui m'avait recruté comme chargé de recherche en octobre 1967. Mordu par le terrain, je suis encore revenu passer les six mois d'automne-hiver de 1969-1970 et 1970-1971 dans l'Himalaya avant de me réinstaller définitivement à Paris.

La découverte de l'hindouisme

Ce long séjour au Népal a considérablement élargi ma vision du monde. J'avais choisi l'islam pour prendre mes distances par rapport à ma société chrétienne d'origine. Mais l'islam, dernier avatar de la révélation biblique, sorte de judaïsme réformé, reste proche de nous. Aller dans le sous-continent indien a été un saut

dans l'inconnu, qui m'a vraiment dépaycé. Je suis entré dans un autre monde qui m'a séduit par sa lumière et ses couleurs. J'ai relaté cet émerveillement dans un livre qui a été mon bestseller (Gaborieau, 1978a).

Les chercheurs et les hippies venaient au Népal pour le bouddhisme qui était minoritaire (à peine 10 % de la population) et relégué sur les marches du Tibet. En ce qui me concerne, l'ascétisme et le prosélytisme de cette religion m'ont toujours rebuté, car ils me rappelaient trop le christianisme que j'avais fui. Par contre, j'ai eu un coup de foudre pour l'hindouisme majoritaire (85 %), dont j'appréciais la tolérance, le refus du prosélytisme et l'affirmation de la vie. J'ai eu la chance d'être posté dans une école locale de langues étrangères, dont le directeur-fondateur était un diplomate népalais de caste brahmane : un homme remarquable qui m'a montré par l'exemple les meilleurs aspects de sa religion et de sa société. J'ai établi des relations de confiance durables avec lui et avec mes élèves, des adultes hindous de haute caste pour la plupart. Mon enseignement donna lieu à un réel échange : en contrepartie de mon travail, j'ai pu apprendre rapidement le népali, trouver des appuis administratifs pour mes enquêtes ethnologiques, et recruter des assistants compétents et dévoués pour me guider sur le terrain. J'ai surtout compris comment fonctionnait la société hindoue, qui me frappa par deux caractères : elle a des structures fortement charpentées de parenté et de caste ; elle est exempte d'hypocrisie, mettant carte sur table pour expliciter tous les aspects de la hiérarchie, même ceux qui nous paraissent choquants. J'ai pu ainsi rapidement me situer et m'orienter dans un monde totalement nouveau.

Musulmans et hindous : hiérarchie et marginalisation

Mais j'ai été pris à mon propre piège. Vus d'Asie, le judaïsme, le christianisme et l'islam sont de proches cousins difficiles à distinguer les uns des autres : ils paraissent étranges et barbares aux hindous (Gaborieau 1999). Parti pour voir des gens exotiques, en retard sur notre histoire, je me suis retrouvé relégué dans la catégorie des inférieurs, avec les musulmans que j'étudiais. J'ai en effet mis à profit mon séjour au Népal pour étudier les musulmans. Ils y sont minorité (à peine 3 % à l'époque). Les hindous, qui sont majoritaires et monopolisent le pouvoir, considèrent traditionnellement les musulmans comme des barbares impurs, relégués à l'avant dernier rang de la hiérarchie des castes, parmi les castes impures comme les bouchers et les blanchisseurs, mais au-dessus des intouchables comme les tanneurs et les musiciens. Particularité importante pour le chercheur, le Népal est le seul pays du sous-continent qui ait codifié le système de castes, dans un épais code de droit promulgué en 1854. Ce texte m'a été fort utile pour interpréter mes observations sur le terrain et préciser la place des musulmans dans la société népalaise (Gaborieau, 1977a : 2ème partie) ; et par contre-coup réaliser quelle était ma propre place, qui n'était pas bien reluisante. Pour les musulmans, la situation se complique à un second niveau. Pris tous ensemble et vus de l'extérieur par les hindous, la communauté musulmane apparaît comme une basse caste. Mais vue de l'intérieur, elle est elle-même subdivisée et hiérarchisée en un large éventail de castes, des plus hautes aux plus basses, intouchables compris (Gaborieau, 1993 : 44-50 ; Gaborieau, 2007a : 191-213 ; Gaborieau, 2007b). Comme si ce n'était pas assez compliqué, une troisième variable apparaît, celle de l'ethnie. Les castes

(musulmanes comme hindoues) qui sont de rang comparable, tiennent à se hiérarchiser selon le prestige des ethnies auxquels ils appartiennent: nous allons bientôt le voir à propos des musulmans de la vallée de Katmandou. Telles sont la complexité et les difficultés rencontrées si l'on veut ajuster les différents points de vue quand on étudie les sociétés musulmanes du sous-continent indien. C'est le genre d'exercice auquel je me suis livré au Népal, dans la vallée de Katmandou et dans les montagnes de l'Ouest.

Deux petites communautés urbaines

La Vallée de Katmandou présente la situation la plus complexe. Aux marges de la vieille ville, dans un faubourg situé autrefois à l'extérieur des remparts, se trouvent installées deux petites communautés de musulmans, qui ont chacune leur mosquée et leur cimetière. Les plus anciennement arrivés, au tournant du ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècle, sont les Kashmîrî. Venus du Cachemire, ils formaient à l'origine un point d'ancrage dans un réseau de commerce transcontinental qui reliait l'Inde à la Chine à travers le Tibet (Gaborieau, 1973). Ils sont aujourd'hui appauvris et réduits au petit commerce. Mais, relativement riches et instruits, ils prétendent appartenir aux plus hautes strates de la société islamique. Ils refusent obstinément de se marier avec l'autre communauté locale de musulmans originaires des plaines de l'Inde du Nord, qui sont appelés Hindûstânî, et donc considérés comme d'ethnie différente. Ils marquent enfin leur différence d'avec eux en restant attachés à un islam traditionnel où le soufisme et le culte des saints tiennent une grande place (Gaborieau, 1977a: chap. 2). Les Hindûstânî, arrivés dans le courant du ^{xix}^e siècle, se distinguent des Kashmîrî non seulement par leur ethnie, mais aussi par leur rang social: ils appartiennent à des basses castes de commerçants et d'artisans. Ils compensent cette infériorité sociale en prétendant être meilleurs musulmans que leurs rivaux; ils ont adhéré à l'islam fondamentaliste de la Jamâ'at-i Islâmî fondée par Maudûdî (1903-1979), qui rejette le soufisme et le culte des saints: ils ont construit une monumentale mosquée qui a relégué dans l'ombre celle des Kashmîrî, qui était traditionnellement la plus prestigieuse; ils aspirent au leadership politique des minorités musulmanes du Népal (Sijapati, 2011). Les différences d'ethnie et de caste, exacerbées par les querelles doctrinales et les visées politiques, maintiennent donc séparées et hiérarchisées deux petites communautés reléguées depuis l'origine dans un quartier marginal de la capitale.

Deux basses castes rurales : fabricants de bracelets et Fakirs

Mon implantation de longue durée sur le terrain au Népal se fit dans un village des montagnes du Népal central, appelé Samjur, à quatre jours de marche à l'Ouest de Katmandou: il n'y avait pas de routes carrossables à l'époque. J'ai suivi ce village de 1965 à 1968, avec une visite de contrôle en 1975 (Gaborieau, 1977b; Gaborieau, 1978c; Gaborieau, 1993: 60-86). Je l'avais choisi parce qu'il présentait la plus grosse concentration de musulmans au même endroit dans la région: plus de 700 personnes. Ils avaient une double profession: ils étaient à la fois des paysans possédant et cultivant des terres, et des commerçants (et autrefois fabricants) de

bracelets et de grosses perles de verre. Leur nom de groupe, *curihârâ* ou *curaute*, était dérivé du mot *curî/curâ*, qui désigne le bracelet de verre coloré. C'est un bijou de bon augure porté exclusivement par les jeunes filles et les femmes mariées, qui sont elles-mêmes de bon augure : il est interdit aux veuves qui sont de mauvais augure (Gaborieau 1983 : 35). En arrivant dans le village, j'étais bien embarrassé pour situer ce groupe. Certes, comme musulmans, ils étaient considérés comme impurs par les hindous de haute caste, et tenus à l'écart. Étant à l'origine des gens de la plaine parlant un dialecte du hindi, ils étaient considérés comme appartenant à une ethnie différente de la population montagnarde locale, les indo-népalais parlant le népalî. Mais comment se situaient-ils par rapport aux autres musulmans qu'ils rencontraient au cours de leurs déplacements à Katmandou et dans la plaine au Népal et en Inde ? Tout s'est éclairé dès que j'ai compris qu'ils constituaient une caste isolée de son contexte : à Katmandou et dans la plaine indienne, ils auraient été une caste d'artisans parmi d'autres castes musulmanes, de rang plutôt modeste comme les charpentiers, les forgerons, les tourneurs, les potiers... Il fallait donc les traiter comme une caste d'artisans parmi d'autres, qu'il fallait situer à la fois dans la hiérarchie des castes musulmanes de l'Inde du Nord, et dans la hiérarchie locale des castes hindoues du Népal. Ces fabricants de bracelets avaient à leur service une minorité de Fakir (arabe *faqîr*, pauvre), appartenant à une autre caste qui leur était inférieure. Mais une drôle de caste : c'était une confrérie soufie devenue caste, qui avait une triple source de revenus : la mendicité, l'organisation du culte des saints et l'acceptation des dons de mauvais augure faits pour le salut des personnes décédées (sur les ordres de renonçants, musulmans comme hindous, devenus castes, voir Gaborieau, 2002). J'avais donc affaire non à une société musulmane intégrale, mais à un petit fragment de cette société, tiré des niveaux inférieurs. Ce que j'observais au Népal ne pouvait se comprendre qu'en le rapportant à l'éventail complet des castes tel qu'on le trouvait dans la plaine. Mais, même dans ce petit échantillon : l'esprit de la hiérarchie était conservé dans la relation de service qui liait les Fakirs infériorisés aux paysans artisans qu'ils servaient.

La mise en place des recherches collectives sur l'islam à Paris

Pendant une douzaine d'année à compter de mon départ au Népal, soit de 1963 à 1975, je n'ai pas entretenu de liens avec des équipes spécialisées dans le monde musulman. J'étais rattaché administrativement à la fois au Centre d'Études Himalayennes du Musée de l'Homme et du CNRS (actuelle UPR 299) et au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (actuelle UMR 8564, CNRS/EHESS) ; j'étais inscrit en thèse sous la direction d'Éric de Dampierre au Laboratoire d'ethnologie de Paris X-Nanterre. J'étais un ovni assez fou pour s'intéresser aux minorités musulmanes dans un sous-continent dominé par les hindous et les bouddhistes. Il n'y avait pas alors d'équipe spécialisée dans les études islamiques qui ait considéré le sous-continent indien comme partie intégrante du monde musulman et ait été susceptible de m'accueillir.

Prologue à Paris VII

Henri Moniot (m. 2017), professeur d'histoire africaine et de didactique des disciplines à Paris VII, a fait le premier pas : il a réuni en deux colloques (mai 1974 et juin 1975) des chercheurs, toutes générations confondues, pour qu'ils présentent leur façon d'aborder leurs recherches sur des terrains exotiques. Il en a publié les actes sous le titre *Le mal de voir*, qui rendait compte des difficultés affrontées par les ethnologues et les orientalistes (Moniot, 1976). La majorité des contributeurs (onze sur dix-sept) étaient des spécialistes du monde musulman : l'historien Charles-Robert Ageron (1923-2008) ainsi que les ethnologues Gianni Albergoni et François Pouillon (né en 1943) ont traité de l'interprétation coloniale du fait berbère en Algérie ; la « situation, les acquis et les problèmes » de « l'orientalisme islamisant » ont été examinés par Olivier Carré, Hichem Djait et Maxime Rodinson (1915-2004), tandis que Mohammed Arkoun (1928-2010) plaidait pour une « islamologie appliquée » ; trois communications ont présenté enfin des réflexions épistémologiques sur l'implication personnelle et les présupposés des chercheurs : j'ai moi-même présenté une interprétation psychanalytique de l'expérience ethnologique (Gaborieau, 1976) ; Fanny Colonna (1934-2014) et Claude Haïm Brahimi ont exposé le poids des préjugés coloniaux dans les études berbères ; Pierre Bourdieu (1930-2002) a conclu par des réflexions générales sur les « conditions sociales de la production sociologique ». À ce stade les recherches sur l'islam restaient diluées dans le cadre plus général de l'orientalisme.

Islam et politique : le groupe d'Olivier Carré à Sciences Po et ses retombées

Une initiative d'Olivier Carré (né en 1935) – vers lequel Henri Moniot m'avait orienté – les en a détachées en 1975 : il a alors initié la première recherche collective française couvrant l'ensemble du monde musulman. Comme la plupart des fondateurs des Archives, c'était un prêtre défroqué : membre de l'ordre dominicain, il avait été rattaché à l'Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO) du Caire, qui reste un centre important de recherches sur l'islam (Avon 2017). Remarquablement formé à la langue arabe et à l'islamologie, il avait déjà à son compte des publications importantes sur la situation politique au Proche-Orient et sur les idéologies qui agitaient le monde arabe. Chercheur au CNRS, il était membre Centre de Recherches et d'Études Internationales (CERI, actuelle UMR 7050 CNRS/Sciences Po). Il enseignait aussi à Paris III.

Il disposait grâce au CERI d'un bureau et d'une salle de réunion à Paris, au 4 rue de Chevreuse. Il y a réuni à partir de l'automne 1975, pour la première fois en France, des spécialistes de toutes les parties du monde musulman. S'y sont ainsi côtoyés : Françoise Aubin (1932-2017) pour la Chine ; Denys Lombard (1938-1998) et Marcel Bonneff pour l'Asie du Sud-Est (ou Insulinde) ; Marc Gaborieau (né en 1937) et Violette Graff (1924-2017) pour le sous-continent indo-Pakistanaï ; Jean-Pierre Digard (né en 1942), Yann Richard (né en 1948) et Nouchine Yavari-d'Hellencourt pour l'Iran ; Hélène Carrère d'Encausse (née en 1929), Alexandre Bennigsen (1913-1988) et Chantal Lemerrier-Quelquejay (née en 1926) pour l'Asie centrale et l'URSS ; Jean-François Bayart (né en 1950) et Paul Dumont (né en 1945) pour la Turquie ; Marie-Paule Canapa (née en 1938) et Alexandre Popovic (1931-2014)

pour les Balkans; Christian Coulon (né en 1942) et Jean-Louis Triaud pour l'Afrique subsaharienne; Olivier Carré (né en 1935) et Michel Seurat (1947-1986) pour le monde arabe, avec la collaboration de Dalal Bizri-Bawab, Bruno Étienne (1937-2009), Gilbert Grandguillaume (né en 1932), Salim Nasr et Mohamed Tosi. Chacun faisait des exposés sur son domaine avec pour objectif la production d'ouvrages collectifs. Deux ont été publiés. Le premier, édité par Olivier Carré, était un inventaire de la situation actuelle sur l'ensemble du monde musulman (Carré, 1982). Le second, édité par Olivier Carré et Paul Dumont, réunissait des études sur les idéologies islamistes et leurs éventuelles mises en application encore une fois sur l'ensemble du monde musulman (Carré, Dumont, 1985-1986). Pour des raisons personnelles et institutionnelles, Olivier Carré a cessé alors d'enseigner et d'animer des recherches collectives, mais il a continué à publier jusque dans les années 2000.

Ce premier travail en commun a inspiré d'autres initiatives et leur a fourni les troupes nécessaires. Ponctuellement d'abord dans le cadre de l'Association pour l'Avancement des Études Islamiques (AAEI), qui avait été fondée en 1957 par l'arabisant Régis Blachère (1900-1973): André Miquel (né en 1929), professeur au Collège de France, et l'ambassadeur Jean Basdevant (1912-1992), président de l'Institut du Monde Arabe, ont organisé deux colloques et en ont publié les actes. Le premier concernait « la seconde expansion de l'islam » à partir du XI^e siècle vers le sous-continent indien, l'Asie du Sud-Est et la Chine, et vers l'Afrique subsaharienne (AAEI, 1981); le second traitait de l'islam en Europe (AAEI, 1983).

Institutionnalisation à l'EHESS et à la MSH dans un contexte d'émulation

De façon plus durable ensuite, l'élan donné par Olivier Carré s'est prolongé dans divers cadres. À l'EHESS d'abord sous l'impulsion de Denys Lombard, directeur d'études, qui avait participé activement au groupe Olivier Carré. En 1982, nommé responsable de la division des Aires Culturelles à l'EHESS, il a décidé de créer des liens entre les chercheurs et les équipes qui travaillaient isolément sur les différentes parties excentrées du monde musulman, de Dakar à Pékin et de l'URSS à l'Afrique du Sud. Il a constitué à cet effet, cette année-là, un groupe de recherche intitulé « La transmission du savoir dans le Monde Musulman Périphérique »; il l'a placé sous la direction d'Alexandre Popovic (1931-2014), spécialiste des Balkans, et de moi-même (chargé de conférences à l'EHESS à partir de 1982 et élu directeur d'études en 1993). Ce groupe a fonctionné de façon autonome jusqu'au début des années 2000: il s'est alors allié, sous le nouvel intitulé de « Minorités en miroir », avec un autre groupe de recherche de l'EHESS sur le Monde Arabe animé par Lucette Valensi (née en 1936) et François Pouillon pour former l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM, actuelle UMS 2000, CNRS/EHESS) qui venait d'être créé sous l'impulsion de Claude Allègre, Ministre de la Recherche et dont la direction a été alors confiée à Lucette Valensi.

Depuis son élection à l'EHESS en 1980, Lucette Valensi avait œuvré pour le développement des études sur l'islam dans le cadre de sa chaire d'« Histoire et anthropologie du Maghreb ». Elle avait publié un numéro spécial des *Annales* sur le sujet (Valensi, 1980). Son équipe a organisé deux colloques internationaux couvrant l'ensemble du monde musulman, avec la participation de membres du

groupe « Islam périphérique » : le premier, à Princeton en avril 1989, a concerné la « transmission de la culture religieuse en Islam » (Elboudrari, 1993a); le second, à Paris en janvier 1991, a traité des « Normes juridiques et pratiques sociales dans le monde musulman » (Elboudrari, 1993b).

Soulignons enfin les initiatives de Jean-Louis Triaud (Goerg, Poudopoulo, 2012), qui enseigna l'histoire de l'Afrique à Paris VII, puis à l'Université de Provence (Aix-Marseille I), pour développer les recherches sur l'islam en Afrique subsaharienne. Il a fondé et édité avec Constant Hamès la revue *Islam et société au Sud du Sahara* : une première série, publiée à Paris par la Maison des Sciences de l'Homme, comprend dix numéros parus de 1987 à 2004; une deuxième série, aux Indes savantes à Paris, commencée en 2007, en est à son quatrième numéro.

D'une façon plus générale, les années soixante-dix et quatre-vingt ont été favorables au regroupement des études sur le monde musulman, dans une atmosphère d'émulation, qui n'excluait pas les rivalités, voire les conflits. L'université de Lyon II avait ouvert la voie dès 1978 avec la fondation de l'Institut de Recherche sur le Monde Arabe Contemporain, animé par Jean Métral (1933-2002) et Françoise Métral (née en 1939) qui ont travaillé sur les tribus nomades et sur les villes de Syrie et du Liban. Cette tendance a culminé huit ans plus tard à Aix-en-Provence : André Raymond (1925-2011 : voir Denoix, 2012), spécialiste d'histoire économique et sociale doué d'un réel flair sociologique, y a fondé en 1986 l'Institut de Recherche et d'Études du Monde Arabe et musulman (IREMAM) qui était alors en France le plus important regroupement de spécialistes d'études sociales et religieuses sur l'islam. L'année suivante il a créé une association qui avait vocation à fédérer ces études sur l'ensemble de la France : l'Association Française pour l'Étude du Monde Arabe et Musulman (AFEMAM). Par principe, la présidence de l'association et ses congrès bisannuels ont tourné entre les principales villes universitaires : Aix, Paris, Lyon, Strasbourg... jusque dans la première décennie du XXI^e siècle. Tombée en désuétude, l'AFEMAM fut remplacée en 2013, à l'instigation du CNRS, par le Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) « Moyen-Orient et Mondes musulmans ».

Revenons au groupe de recherche sur l'islam périphérique. Il avait une quadruple activité :

1. Il dispensait un séminaire mensuel qui se tenait le premier lundi du mois, en début d'après-midi, dans le cadre de mon propre séminaire sur l'islam indien.
2. Il invitait chaque année, pour une durée d'un mois, des collègues étrangers travaillant sur le monde musulman périphérique pour donner des conférences dans les séminaires des membres du groupe.
3. Il publiait une Lettre d'information (généralement annuelle) dont vingt numéros ont paru de 1984 à 2001. La collection complète de ces Lettres vertes (comme on les appelait familièrement en raison de la couleur de leur couverture) a été numérisée par Stéphane Dudoignon pour être mises en ligne.
4. Il organisait des colloques internationaux qui ont été consacrés à deux thèmes :
 - a. Le plus important a été celui des ordres mystiques musulmans ou confréries soufies sur l'ensemble du monde musulman : il a donné lieu, avec la

collaboration de Gilles Veinstein (1945-2013), à de multiples ouvrages collectifs (dont les trois principaux sont Popovic, Veinstein, 1986 et 1996; et Gaborieau, Popovic, Zarcone, 1990).

b. Secondairement, un colloque a été consacré aux établissements d'enseignement religieux, ou madrasa, sur l'ensemble du monde musulman; il a donné lieu à un ouvrage qui fait toujours autorité (Grandin, Gaborieau, 1997).

Prolongements durables dans le cadre du Groupe de sociologie des religions

C'est lors du premier colloque général sur les ordres mystiques, qui s'est tenu à Paris les 13 et 14 mai 1982 (Popovic, Veinstein, 1986: 9), que j'ai été contacté par Constant Hamès pour participer à un numéro spécial des *Archives*. C'est ainsi qu'a commencé ma collaboration avec la revue. Elle s'est poursuivie régulièrement jusqu'à ma retraite en 2003, épisodiquement ensuite. Le dossier préparé par Hamès s'intitulait « Personnels et groupes religieux en Islam » (n° 55/1, janvier-mars 1983: 5-104). Il avait une inspiration nettement sociologique: il visait à définir la nature et les rôles des groupes religieux qui encadraient les sociétés musulmanes dans le sous-continent indien (Marc Gaborieau), en Iran (Yann Richard), en Afrique occidentale subsaharienne (Constant Hamès), au Maroc (Jean-François Clément) et en France (Sossie Andézian). Ce numéro reste important, car il marque l'entrée pleine et entière de la sociologie du monde musulman dans les *Archives*.

En ce qui me concerne, il m'a permis de préciser mes idées et de faire avancer mes analyses. Je venais de terminer deux synthèses historiques et juridiques sur les musulmans du Tibet (Gaborieau, 1973) et du Népal (Gaborieau, 1977a). Je commençais à rédiger une monographie sociologique en vue du doctorat d'État sur la caste musulmane des fabricants de bracelets chez qui j'avais fait mon terrain (Gaborieau, 1993) et j'en publiais les premiers aperçus (Gaborieau, 1977b, 1978c, 1982a, 1986a). Je devais commencer par mettre de l'ordre dans les données recueillies sur le terrain au Népal, notamment en matière de religion: ma contribution à ce numéro (Gaborieau, 1983) m'a permis de le faire. J'y ai établi, et généralisé à l'échelle du sous-continent, une typologie qui s'est révélée assez pertinente pour que je la conserve jusqu'à ce jour.

Cette typologie est explicitée dans la première partie de cet article de 1983, qui est intitulée « Inventaire et typologie » (§ 1, p. 31-42); elle est résumée dans un tableau (Tableau I, p. 44).

Il ressort de ce tableau, dans la première colonne de droite, un premier fait très important, mais qui passe pourtant souvent inaperçu: il existe une catégorie de spécialistes religieux qui échappe à toute hiérarchisation par strate ou caste comme par sexe; ce sont les médiums possédés par les divinités locales et les esprits des morts. Ces médiums peuvent être des hommes ou des femmes, appartenant à n'importe quelle strate ou caste et pouvant servir n'importe quelle strate ou caste, car ils sont les élus du monde surnaturel; et « les esprits soufflent où ils veulent », pour parodier une expression de l'Évangile (Jean 3:8). La hiérarchisation par sexe est d'importance primordiale dans le sens où la plupart des rôles religieux sont monopolisés par les hommes. Mais dans les domaines secondaires où hommes

Tableau 1

HIÉRARCHISATION PAR GROUPES DE STATUT			HIÉRARCHISATION PAR SEXE			HORS HIÉRARCHIE
RANG	CATÉGORIES			CATÉGORIES		
	1. serviteurs de la Loi	2.1.1. et 2.2. médiateurs de la Coutume (par caste)	3. élus dans la Voie d'Allah	2.1.2. médiateurs de la Coutume (par sexe)	4. prêtres du terroir	5. experts en magie
nobles		(Astrologues)	<i>pīr</i>	tireurs de fusil, lutteurs, ...	desservants	magiciens
honorables	<i>imām</i> <i>usiād</i> <i>qāzī</i>					
vils	purs	Orfèvres Tailleurs (Cardeurs) (Tisserands) Colporteurs de bracelets	Fakirs	femmes mariées, jeunes filles		
		Chirurgiens (– Barbiers) (laveurs de cadavre)			O	
	impurs	(Bouchers)				
	intouchables	(sage-femme) Tanneurs Musiciens Danseurs (Balayeurs vidangeurs)		divorcées, veuves		sorcières
				de mauvais augure		
				de bon augure		
				hommes		
						médiums

Légende : avec une majuscule : spécialistes regroupés en castes ; avec une minuscule : spécialistes non regroupés en castes ; entre parenthèses : spécialistes qui peuvent être absents ; les n^{os} des catégories renvoient aux paragraphes de la partie 1.

et femmes sont en concurrence, les hommes ont toujours le pas sur les femmes : en matière de magie, par exemple, les hommes sont des guérisseurs bénéfiques, tandis que les femmes sont des sorcières malfaisantes. Si l'on reste entre femmes, les jeunes filles et les femmes mariées sont de bon augure ; elles passent avant les veuves et les divorcées, qui sont de mauvais augure. La hiérarchisation par caste ordonne essentiellement des hommes : les femmes n'y figurent qu'en bas rang, comme sages-femmes ou danseuses (réputées prostituées).

C'est donc ainsi que j'ai définitivement fixé ma façon de voir l'ordre social musulman du sous-continent indien dans son contexte majoritairement hindou. J'ai en outre développé dans cet article des notions que je n'ai plus eu l'occasion de reprendre, comme la prégnance de l'opposition entre bon et mauvais augure pour classer les personnes, les actions, les temps et les lieux. Jusqu'en 2007, c'est-à-dire pendant 25 ans, j'ai siégé au comité de rédaction de la revue. J'y ai vu passer deux numéros spéciaux sur « L'Islam en France et en Europe » (n° 68/1, 1989) et sur « L'Islam en Europe » (n° 92, 1995). J'ai moi-même coédité trois autres numéros concernant des aspects de l'islam dans l'ensemble du monde musulman : « La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien » (n° 87, 1994, avec Catherine Clémentin-Ojha) ; « Islam et politique dans le monde (ex-)communiste » (n° 115, 2001, avec Alexandre Popovic) ; « Autorités religieuses en Islam » (n° 125, 2004, avec Malika Zeghal). J'ai enfin fait adopter un numéro spécial sur les ordres mystiques préparé par l'un de mes élèves : « Réveils du Soufisme en Afrique et en Asie » (n° 135, 2009, dossier rassemblé par Chanfi Ahmed).

Pour conclure, les recherches sociologiques coordonnées sur l'islam dans l'ensemble du monde musulman ont donc commencé à se fédérer au milieu des années 1975 à Sciences Po, à l'initiative d'Olivier Carré. Le mouvement s'est poursuivi et s'est consolidé dans les années 1980 à l'EHESS, à la MSH, à Paris VIII, à Lyon II et à l'université d'Aix-en-Provence. Mais tout au long de ces années les *Archives* sont restées le lieu de ralliement privilégié de la plupart des spécialistes du domaine.

Construction d'une « sociologie différentielle » de l'islam : l'exemple de la caste

Dans le cadre de ces recherches de terrain, de cette production scientifique et de ces activités d'enseignement, j'ai au fil des années mûri ma réflexion sur ce que pouvait être une sociologie de l'islam.

À la recherche de modèles théoriques

Dès le début de mes études sur l'islam, j'ai été intéressé par les structures sociales, et plus particulièrement par les hiérarchies. Mais il ne me fut pas facile de repérer les auteurs qui répondent à mes questions. Althusser, avons-nous vu, m'avait envoyé dès 1962 voir Maxime Rodinson, qui ne m'a pas alors marqué. Je n'ai rien tiré non plus des livres de Joseph Chelhod (1958) et Jean-Paul Charnay (1978). L'essentiel de mon inspiration est venu d'historiens, puis d'anthropologues. Des historiens familiers des textes historiques et normatifs sont venus les premiers. J'ai d'abord pris et gardé jusqu'à ce jour, aussi précieusement que la Bible et le

Coran, un bref article de Robert Brunschvig sur les « Métiers vils en Islam », véritable petit bijou de 20 pages ; il illustre l'art qu'ont les vrais orientalistes de saisir les structures sociales et d'exposer avec clarté, concision et modestie une érudition impressionnante (Brunschvig, 1962). J'ai aussi été très marqué par une synthèse plus ancienne – et aujourd'hui injustement oubliée – de Reuben Levy (1891-1966), orientaliste, espion au Proche-Orient durant la Grande Guerre et finalement professeur de persan à Cambridge : j'avais trouvé par hasard chez un libraire de Delhi, en 1965, son livre intitulé *The Sociology of Islam*. Sans doute fut-il l'inventeur de cette expression : je n'en ai pas trouvé d'attestation plus ancienne sur internet, alors qu'elle est aujourd'hui galvaudée et sert même de titre à une revue publiée à Leyde chez Brill depuis 2013. Il fut aussi, à ma connaissance, le premier à dresser un tableau systématique de la hiérarchie des strates des sociétés musulmanes sur l'ensemble du monde islamique, Inde comprise (Levy, 1931-1933, voir particulièrement p. 53-90 de la seconde édition, 1957). Il avait été le maître de mon regretté collègue et ami Simon Digby (1932-2010), grand expert du soufisme indien et de ses hiérarchies (Digby, 1986), qui a été mon principal guide dans l'étude de l'islam indien.

J'ai opté pour l'ethnologie de terrain quand j'ai été nommé au Népal en 1963. J'ai aussi suivi l'exemple de trois maîtres de la discipline. Avant mon départ, j'ai été mis en relation avec Louis Dumont (1911-1998), directeur d'études à l'EPHE VI^e section (future EHESS), dans la chaire de sociologie de l'Inde : deux de ses publications sur la royauté et sur le système des castes (Dumont 1962 et 1966), m'ont fourni un premier cadre théorique, incontournable quoique critiquable sur des points essentiels (Gaborieau, 1993 : chap. 9). Pour conduire les enquêtes de terrain, c'est un auteur anglais qui fut mon guide le plus précis et le plus utile : Adrian Mayer (né en 1922), dont j'ai trouvé la monographie modèle sur la caste et la parenté dans un village de l'Inde centrale (Mayer, 1960) dans la bibliothèque du British Council en arrivant à Katmandou. Cet ouvrage, que je consulte toujours, n'a pas pris une ride ; je l'ai toujours conseillé à mes étudiants et à mes collègues.

Comme directeur de thèse, Dumont s'est vite révélé trop dogmatique : je n'avais pas quitté l'Église catholique pour prendre un mentor encore plus intégriste. J'ai finalement choisi d'être dirigé par Éric de Dampierre (1928-1998), élève de Raymond Aron, africaniste, fondateur et directeur du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université de Paris X-Nanterre. Il a considérablement élargi mon horizon théorique. Il m'a montré qu'il ne fallait pas en rester aux « théories indigènes » comme l'avait fait Dumont (Lardinois, 2007 : 267-256). Il m'a forcé à replacer les castes de la société hindoue et les strates de la société musulmane dans une sociologie plus générale des inégalités (Bénéton, 1978) : le « status » (plutôt que « statut ») dans la hiérarchie n'est pas déterminé par un critère unique – comme la pureté chez Louis Dumont (1966) – mais par la combinaison d'une pluralité de critères plus ou moins congruents qu'on appelle « éléments du *status* » (Homans, 1957). Quand ces éléments sont « congruents », c'est-à-dire compatibles entre eux, on a une hiérarchie stable ; les « incongruences », au contraire, donnent des distorsions (démonstration détaillée dans Gaborieau, 1993 : 374-386).

Les modèles théoriques et le terrain

Une fois qu'on a cette théorie en main, on peut lever les apories qui grèvent la sociologie de l'islam. La plupart des auteurs, Louis Dumont le premier, partent d'une idée préconçue selon laquelle l'islam serait une religion foncièrement égalitaire à l'instar du christianisme, et donc diamétralement opposé à l'hindouisme qui est par essence hiérarchique : son œuvre est toute entière fondée (Iogna-Prat, 2010), pour reprendre le titre de ses principaux ouvrages, sur l'opposition quasi manichéenne à la Huntington entre, d'un côté, un *homo hierarchicus* traditionnel, dont l'exemple le plus raffiné est fourni par la société des castes de l'Inde (Dumont 1966) ; et, de l'autre côté, un *homo aequalis* moderne (Dumont, 1977) incarné par notre civilisation occidentale. Entre les deux, il n'y a pas de moyen terme. On ne saurait donc trouver une niche spécifique pour l'islam : il doit être du côté soit de la hiérarchie, soit de l'égalité. Dumont avait décidé a priori, en se fondant sur le système des valeurs qu'il lui impute arbitrairement sans la moindre explication : « L'islam comme le christianisme est une religion monothéiste d'inspiration égalitaire » (Dumont, 1966 : 260). Les formes d'inégalité rencontrées chez les adeptes de cette religion sont, selon lui, des restes du passé appelés à disparaître, ou des contaminations par le contexte. Cette construction arbitraire n'était possible que parce que Dumont n'avait aucune familiarité avec la culture islamique. Elle ne résiste ni aux faits historiques, ni à aux observations contemporaines, qui montrent que partout, dans le temps et dans l'espace, les sociétés musulmanes sont hiérarchisées. Le chercheur doit donc renoncer une fois pour toutes aux visions manichéennes et aux chimères de l'égalitarisme. La sociologie de l'islam – comme celle de l'hindouisme, et même celle de notre propre société à beaucoup d'égards – est une sociologie des inégalités : Reuben Levy l'avait montré il y a bientôt un siècle ; Robert Brunschvig l'avait brillamment réaffirmé il y a plus de cinquante ans.

Le problème n'est donc pas de savoir s'il y a ou non des inégalités dans l'islam ; mais, les inégalités étant partout avérées, de comprendre comment elles se définissent et s'organisent. Le terrain avait déjà été déblayé par des administrateurs britanniques, notamment par les officiers du recensement. L'un des meilleurs parmi ces derniers, pour l'Inde du Nord, fut Edward A. H. Blunt (1877-1941) dont Dumont – ce n'est pas un hasard – me disait le plus grand mal. Blunt donc, dans son livre sur « le système des castes de l'Inde du Nord », consacra un remarquable chapitre aux problèmes des castes chez les musulmans (Blunt, 1931 : 161-207 ; voir Gaborieau, 1993 : 265-266), qui est toujours valable : j'en ai tiré le plus grand parti. Arrivant à ce point, surgit une difficulté dont Blunt avait déjà pris la mesure : il n'y a pas une seule sorte de hiérarchie en islam, comme c'est le cas dans l'hindouisme – du moins en première approximation, si nous suivons la synthèse de Dumont (Dumont, 1966). La société musulmane au contraire est en quelque sorte coupée en deux : les strates moyennes et inférieures ont intégralement conservé la hiérarchie hindoue des marchands, paysans et artisans, intouchables compris, se contentant d'y ajouter un petit nombre de castes de services spécifiques, comme les barbiers-« circonciseurs » (*hajjâm*), les bouchers, ou les religieux mendiants (*faqîr*) (Gaborieau, 1982b, 1983 et 1993 : 371-372). Ces strates continuent de relever de l'analyse du système des castes :

ce sont des castes, au sens strict du terme, comme je l'ai démontré en détail pour les artisans fabricants de bracelets de verre (Gaborieau, 1993 : 380-386). Au niveau supérieur, correspondant aux deux plus hautes « classes » (varna) de la société hindoue, les Brahmanes et les Guerriers (*ksatriya*), il n'y a plus de castes, mais des groupes de status : ils se hiérarchisent selon des critères qui ne sont plus ceux de l'hindouisme, mais qui ont été importés des terres centrales de l'islam. Ils ne relèvent plus d'une sociologie des castes à la Dumont, mais d'une analyse des groupes de status et de la congruence ou non congruence des éléments du status mentionnée plus haut (374-380).

Conclusions

Les lignes qui précèdent visaient à établir qu'il y a bien une sociologie de l'islam. Mais pour la construire, il ne faut pas s'arrêter aux catégories de la science indigène, comme l'ont fait par exemple Louis Dumont ou Ernest Gellner ; il faut faire l'effort de relier les données de terrain à des théories généralistes de la société. C'est ce que j'ai essayé de faire ici pour la hiérarchie sociale, en réinterprétant le système des castes dans le cadre d'une théorie des inégalités basée sur l'analyse des éléments du status et de leur congruence/non-congruence. J'ai fait ailleurs une démonstration analogue à propos des ordres de renonçants hindous et musulmans. Ils peuvent être contrastés dans le cadre de la théorie webérienne qui oppose les « ordres » retirés du monde aux « tiers ordres » qui continuent à vivre dans le monde (Gaborieau, 2002 et 2010b) : les ordres de renonçants hindous tombent sous le premier terme de l'opposition ; les ordres mystiques musulmans, sous le second. D'une façon plus générale, les sanctuaires soufis, où sont implantés les ordres mystiques musulmans, sont des microcosmes de la société musulmane (Gaborieau, 2005). On peut conduire des recherches similaires en matière de parenté (Aggarwal, 1971 ; Jamous, 1991 ; Gaborieau, 1993 : 275-324).

Au terme de ces analyses, revenons à la question posée en commençant : peut-on dire comme Gellner que l'islam propose un modèle de société organisé clair, distinct de ceux qui lui ont préexisté ? La réponse est clairement non. En un contexte donné, l'islam conserve largement les structures préexistantes qui lui servent de substrat, comme l'organisation tribale au Moyen-Orient et en Afrique du Nord ou le système des castes en Inde : la *Muslim society* de Gellner au Maroc reste fondée sur la structure tribale berbère antérieure à l'islamisation ; dans le sous-continent indien, la société d'un pays entièrement islamisé de longue date comme le Pakistan reste fondée sur le système des castes qui n'a rien à voir avec les structures sociales du Moyen-Orient. L'influence de l'islam, comme je l'ai amplement montré au long de mes travaux (de Gaborieau, 1983 à Gaborieau, 1993), reste largement cosmétique : il n'affecte que les échelons supérieurs de la société, notamment les responsables du culte canonique et de la haute mystique. Il n'y a donc pas à proprement parler de société musulmane. Mais il y a bien une sociologie de l'islam. Elle n'a pas à construire un modèle chimérique de société spécifiquement islamique, comme le voulait Gellner. C'est une sociologie différentielle qui doit se contenter de repérer, dans un lieu donné, à une époque donnée, les altérations apportées à des modèles préexistants. C'est donc

une sociologie comparative : comme elle est centrée sur l'étude des différences liées aux appartenances religieuses dans un contexte donné, je préfère l'appeler *sociologie différentielle*.

Marc GABORIEAU
Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS)
 marc.gaborieau@ehess.fr

Bibliographie

- AGGARWAL Partap C., 1971, *Caste, Religion and Power: an Indian Case Study*, Delhi, Shri Ram Centre for Industrial Relations.
- ARNAUD J., ARTAUD Gérard, 1957, *Séminaires en état de mission*, Fontenay-le-Comte, Imprimerie P. & O. Lussaud frères.
- AVON Dominique, 2017, « Frères Prêcheurs et intellectuels musulmans dans le contexte post-conciliaires : l'Institut dominicain d'études orientales (1965-1995) », in Bériou N., Vauchez A., Zink M. (éds.), *Les Dominicains en France (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Académies des Inscriptions et Belles Lettres/Éditions du Cerf.
- AAEI (Association pour l'avancement des études islamiques), 1981, *L'islam de la seconde expansion*, Paris, Collège de France (ronéotypé).
- , 1983, *L'Islam en Europe à l'époque moderne*, Paris, Collège de France (ronéotypé).
- BENETON Philippe, 1978, « Les frustrations de légalité. Contribution aux recherches sur la relativité des aspirations et la perception des inégalités », *Archives européennes de sociologie*, XIX, p. 74-140.
- BOWEN John R., 2016, « Anthropology of Islam », *Encyclopaedia of Islam – Three* (EI3), (Fascicule imprimé 2016-3), Leyde, Brill (accessible en ligne : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24929)
- BLUNT Edward, ARTHUR, Henry, 1931, *The Caste System of Northern India, with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*, Londres, Oxford University Press [Réimpression : Delhi, S. Chand, 1969].
- BRUNSCHVIG Robert, 1962, « Métiers vils en Islam », *Studia Islamica*, XVI, p. 41-60.
- , 1976, *Études d'islamologie*, éditées par Abdel Magid Turki, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, 2 vol.
- CARRÉ Olivier (éd.), 1982, *L'islam et l'État dans le monde aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France [Traduction anglaise, avec une introduction par l'anthropologue et politologue indien Imtiaz Ahmad : *Islam and the State in the World Today*, New Delhi, Manohar, 1987].
- CARRÉ Olivier, DUMONT Paul (éds.), 1985-1986, *Radicalismes islamiques : tome 1, Iran, Liban, Turquie ; tome 2, Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie*, Paris, L'Harmattan.
- CHARNAY Jean-Paul, 1978, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad (2^{ème} édition augmentée, Paris, Hachette-Pluriel, 1995).
- CHELHOD Joseph, 1958, *Introduction à la sociologie de l'islam, de l'Animisme à l'Universalisme*, Paris, Besson-Chantemerle.
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, GABORIEAU Marc (éds.), 1994, « La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien », *Archives de sciences sociales des religions*, 87, juillet-septembre 1994.

- DENOIX Sylvie, 2012, « Hommages à André Raymond (1925-2011). Un chercheur infatigable », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (REMMM), n° 131, remmm.revues.org/7945
- DIGBY Simon, 1986, « The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India », in Gaborieau M. (éd.), *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, coll. « Purushârtha » n° 9, p. 57-78.
- DUMONT Louis, 1962, « The conception of Kingship in Ancient India », *Contributions to Indian Sociology*, VI, p. 77-98 [traduction française : « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne », dans Dumont 1966, pp. 351-372].
- , 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- , 1977, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- EICKELMAN Dale F., 2002, *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, Upper Saddle River (New Jersey), Prentice Hall (3ème édition).
- ELBOUDRARI Hassan (éd.), 1993a, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- (éd.), 1993b, *Normes juridiques et pratiques sociales dans le monde musulman*, numéro spécial des *Annales islamologiques*, n° XXVII, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- FRIEDMANN Yohanan, 1986, « Islamic thought in relation to the Indian context », in Gaborieau M. (éd.), *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, coll. « Purushârtha » n° 6, p. 79-91.
- GABORIEAU Marc, 1973, *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 1976, « De l'expérience ethnologique », in Moniot H. (éd.), *Le mal de voir*, Paris, 10/18, Cahier Jussieu n° 2, p. 209-220.
- , 1977a, *Minorités musulmanes dans le royaume hindou du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 1977b, « Systèmes traditionnels d'échanges de services spécialisés contre rémunération dans une localité du Népal central », *Purushârtha*, 3, 1977, p. 1-70.
- , 1978a, *Le Népal et ses populations*, Bruxelles, Éditions Complexe. [Trad. russe, Moscou, 1985 ; 2ème édition revue et augmentée sous le titre *Le Népal. Une introduction à la connaissance du monde népalais*, Paris/Pondichéry, Éditions Kailash, 1995].
- , 1978b, « Le culte des saints chez les musulmans au Népal et en Inde du Nord », *Social Compass*, XXV, 3-4, p. 477-494 [Traduction anglaise revue et augmentée : « The cult of Saints among Muslims in Nepal and Northern India », in Wilson S. (ed.), *Saints and their cults : Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 291-308].
- , 1978c, « Le partage du pouvoir entre les lignages dans une localité du Népal central », *L'Homme*, XVIII, 1-2, p. 37-67.
- , 1982a, « Muslim Minorities in Nepal », in Israeli R. (ed.), *The Crescent in the East. Islam in Asia Major*, London, Curzon Press, p. 79-111.
- , 1982b, « On the Specific Roles in the Traditional Muslim Society », in Krishna G. (éd.), *Contributions to South Asian Studies*, Delhi, Oxford University Press, II, p. 147-163.
- , 1983, « Typologie des spécialistes religieux dans le sous-continent indien. Les limites de l'islamisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 55-1, p. 29-51.
- , 1986a, « Hiérarchie sociale et mouvements de réforme chez les musulmans du sous-continent indien », *Social Compass*, XXXIII, 2-3, p. 237-256.
- (éd.), 1986b, *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushârtha ».
- , 1993, *Ni Brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- , 1999, « La tolérance des religions dominées dans l'Inde traditionnelle : ses prolongements modernes au Népal et au Pakistan », in Saupin G., Fabre R., Launay M. (éds.), *La tolé-*

- rance. *Colloque international de Nantes, mai 1998. Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Presses universitaires de Rennes/Université de Nantes, p. 451-461.
- , 2002, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam », *Annales HSS*, janvier-février 2002, 1, p. 71-92.
- , 2003, « Towards a Sociology of Indian Muslims », in Waseem M. (éd.), *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 294-315 [traduction de la conclusion de 1993a, *Ni brahmanes, ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 401-419].
- , 2005, « Un sanctuaire soufi en Inde: le dargâh de Nizamuddin à Delhi », in Iogna-Prat D., Veinstein G. (éds.), *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme, et l'islam*, n° spécial de la *Revue de l'histoire des religions*, Tome 222/ fasc. 4, 2005, p. 529-555. Accessible en ligne: rhe.revues.org/4229
- , 2007a, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel.
- , 2007b, « India (Hind) », *Encyclopaedia of Islam - Three (EI3)*, Fascicule 2007-1, p. 185-193, Leyde, Brill [accessible en ligne sur le site des éditions Brill].
- , 2010a, « Prosélytisme », in Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 968-972.
- , 2010b, « Tariqa », in Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1205-1210.
- GABORIEAU Marc, POPOVIC Alexandre, ZARCONI Thierry, 1990, *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul, Éditions Isis.
- GELLNER Ernest, 1981, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOERG Odile, Pondopoulo, Anna, 2012, *Islam et société en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala.
- GRANDIN Nicole, GABORIEAU Marc (éds.), 1997, *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Arguments.
- HARDY Peter, 1972, *The Muslims of British India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOMANS George, 1957, « La congruence du status », *Journal de psychologie normale et pathologique*, LIV, pp. 23-34.
- IOGNA-PRAT Dominique, 2010, « Hiérarchie », in Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 482-487.
- JAMOUS Raymond, 1991, *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- KOHLBERG Etan, LANDAU-TASSERON Ella, SHULMAN David, 2007, « Classical and South Asian Islam. Essays in honour of Yohanan Friedmann », numéro spécial de *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33.
- LARDINOIS Roland, 2007, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS Éditions.
- LEVY Reuben, 1931-1933, *The Sociology of Islam*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press (réédition mise à jour en 1 vol.: *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957).
- MARRANCI Gabriele, 2008, *The Anthropology of Islam*, Oxford, Berg.
- MAYER Adrian C., 1960, *Caste and Kinship in Central India*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- , 1967, « Ethnography », *Encyclopaedia of Islam*, 2ème édition (version anglaise), Leyde, E. J. Brill, vol. III, p. 409-412.
- MONIOT Henri (éd.), 1976, *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme: politique et épistémologie, critique et autocritique...*, Paris, 10/18 (Cahiers Jussieu n° 2, Paris VII).
- MONNOT Guy, 1986, *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- NERVAL Gérard de, 1958, *Cœuvres*, éditées par Henri Lemaître, Paris, Garnier, 2 tomes.
- POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (éds.), 1986, *Les ordres mystiques dans l'islam: cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS.

- , 1996, *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- RODINSON Maxime, 1961, *Mahomet*, Paris, Club français du livre [Nouvelles éditions revues, Paris, Le Seuil 1968 et 1974].
- SIJAPATI Megan Adamson, 2011, *Islamic Revival in Nepal. Religion and a new Nation*, Londres, Routledge.
- SOCIAL COMPASS, 1978, « Islam et société », n° XXV/3-4.
- , 1986, « Sociologie des religions de l'Inde », n° XXXIII/2-3.
- SMITH E. Gene, 2001, *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*, Somerville (MA États-Unis), Wisdom Publications.
- TROLL Christian W, 1982 *sq.*, *Islam in India. Studies and Commentaries*, Delhi, Vikas Publishing House (vol. 1 et 2, 1982 et 1985), Chanakya (vol. 3, 1986) et Oxford University Press (vol. 4, *Muslim Shrines in India*, 1989)
- , 1994, « Two Conceptions of Da`wa in India: Jamâ`at-i Islâmî and Tablîghî Jamâ`at », *Archives de sciences sociales des religions*, 87, pp. 115-133.
- VALENSI Lucette, 1980, « Recherches sur l'Islam. Histoire et Anthropologie », numéro spécial des *Annales ESC*, XXXV (3-4), mai-août 1980.
- VARISCO Daniel, Martin, 2005, *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological representation*, New York, Palgrave Macmillan.