L'idée d'une anthropologie de l'islam

The idea of an anthropology of Islam

Talal Asad

Traducteur : Mattia Gallo et Pierre Lassave

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/29724>

DOI : 10.4000/assr.29724

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 117-137

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Talal Asad, « L'idée d'une anthropologie 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/29724> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29724>

Talal Asad

L'idée d'une anthropologie de l'islam

Ces dernières années ont été marquées par un intérêt croissant pour ce que l'on nomme anthropologie de l'islam¹. Les publications d'anthropologues occidentaux contenant, dès le titre, le mot « islam » ou « musulman » prolifèrent. Les raisons politiques de tout cet investissement sont peut-être trop évidentes pour mériter que l'on s'y attarde. En tout état de cause, je voudrais ici porter l'attention vers le soubassement conceptuel de cette littérature. Commençons par une question générale : qu'est-ce que précisément l'anthropologie de l'islam ? Quel est son objet de recherche ? La réponse paraît aller de soi : l'anthropologie de l'islam étudie sans nul doute l'islam. Cependant, concevoir l'islam en tant qu'objet d'une étude *anthropologique* n'est pas une affaire aussi simple que certains auteurs l'ont supposé.

Il semble y avoir au moins trois réponses courantes à la question posée plus haut, à savoir 1/ que, en dernière analyse, l'islam en tant qu'objet théorique n'existe pas ; 2/ que l'islam est une étiquette dont les anthropologues se servent pour regrouper une collection d'objets hétérogènes, qualifiés d'« islamiques » par les informateurs ; 3/ que l'islam est une totalité historique particulière organisant plusieurs aspects de la vie sociale. Dans un premier temps, nous nous intéresserons brièvement aux deux premières réponses. Ensuite, nous examinerons plus longuement la troisième, qui est en principe la plus intéressante bien qu'elle ne soit pas complètement satisfaisante.

Il y a huit ans, l'anthropologue Abdul Hamid El-Zein, dans une étude intitulée « Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam » (El-Zein, 1977), s'est confronté avec difficulté à cette question. Quoique courageux, l'effort s'est avéré inutile. L'affirmation selon laquelle il est de nombreuses formes d'Islam – toutes également réelles et méritant d'être analysées – allait de pair, de manière quelque peu déroutante, avec l'assertion selon laquelle elles étaient le produit d'une logique inconsciente sous-jacente. Ce curieux glissement d'un contextualisme anthropologique à un universalisme lévi-straussien a conduit

1. Paru en 1986 (Washington, Georgetown University, Occasional Papers Series), « The Idea of an Anthropology of Islam » a été republié dans *Qui Parle* (17-2, 2009). La rédaction remercie vivement Talal Asad et Vicki Valosik (*Multimedia & Publications Editor* auprès du *Center for Contemporary Arab Studies* de la Georgetown University). (N.D.L.R.)

l'auteur à conclure son article ainsi: « L'islam » en tant que catégorie analytique disparaît aussi. » En d'autres termes, si l'islam n'est pas une catégorie analytique, il ne peut pas y avoir, en toute rigueur, d'anthropologie de l'islam.

N'en disons pas plus pour le premier type de réponse. Un partisan du deuxième point de vue est Michael Gilsenan. Dans son récent ouvrage *Recognizing Islam* (Gilsenan, 1982), Gilsenan souligne, à l'instar d'El-Zein, qu'aucune forme d'islam ne peut être négligée par les anthropologues au motif qu'elle n'appartiendrait pas au véritable islam. Sa proposition selon laquelle les différentes choses que les musulmans considèrent comme islamiques doivent être resituées dans la vie et le développement de leurs sociétés est certes une règle sociologique sensée, mais elle n'aide pas pour autant à concevoir l'islam en tant qu'objet analytique d'étude. L'idée qu'il emprunte à d'autres anthropologues – que l'islam est simplement ce que les musulmans partout en disent – ne fonctionne pas, ne serait-ce que parce qu'il est partout des musulmans prêts à dire que ce que les autres pensent être l'islam n'est pas du tout l'islam. Ce paradoxe ne peut pas être résolu simplement en affirmant que la définition de ce qu'est l'islam sera acceptée par l'anthropologue pourvu qu'elle respecte l'informateur, c'est-à-dire *ses propres* croyances et pratiques, car en règle générale il est impossible de définir les croyances et les pratiques du point de vue d'un sujet isolé. Les croyances d'un musulman à propos des croyances et des pratiques d'autrui *sont* ses propres croyances. Et, à l'instar de toute croyance, elles animent – et sont soutenues par – ses relations sociales avec autrui.

Tournons-nous maintenant vers le troisième type de réponse. L'une des tentatives les plus ambitieuses de traiter cette question est l'ouvrage d'Ernest Gellner, *Muslim Society* (Gellner, 1981), où l'on trouve un modèle anthropologique présentant les traits caractéristiques par lesquels la structure sociale, la croyance religieuse et la conduite politique interagissent les unes avec les autres au sein d'une totalité islamique. Si dans les lignes qui suivent, je m'occuperai de façon détaillée de cet ouvrage, mon propos n'est pas néanmoins d'en déterminer la valeur; il s'agira plutôt d'en dégager des problèmes théoriques qui pourraient être examinés par quiconque souhaiterait écrire une anthropologie de l'islam. Il s'avère que nombre d'éléments du tableau général dressé par Gellner paraissent dans d'autres écrits – d'anthropologues, d'orientalistes, de politologues et de journalistes. S'intéresser à ce texte va donc au-delà de la seule œuvre en question. Mais le tableau qu'il restitue est moins intéressant que la manière dans laquelle il a été construit – les assertions sur lesquelles il s'appuie et les concepts qu'il déploie.

*

* *

En réalité, dans l'ouvrage de Gellner, il est plus d'une tentative de conceptualiser l'islam. La première implique une comparaison explicite entre christianisme et islam, généralement considérés comme des configurations de pouvoir et de croyance différentes, l'une située principalement en Europe, l'autre au Moyen-Orient. Cette idée est au cœur de l'orientalisme, quoique retrouvable implicitement dans les écrits de nombreux anthropologues contemporains.

Preuve en est que les manuels d'anthropologie portant sur le Moyen-Orient – tels que ceux de Gulick (1976) et d'Eickelman (1981) – consacrent le chapitre sur la

« Religion » au seul islam. Bien que le christianisme et le judaïsme soient également ancrés dans cette région, ce ne sont que les croyances et les pratiques musulmanes qui retiennent l'attention des anthropologues occidentaux. En effet, la plupart d'entre eux minorent conceptuellement le judaïsme séfarade et le christianisme oriental et représentent ceux-ci comme des branches mineures d'une histoire qui se développe ailleurs – en Europe, et aux racines de la civilisation occidentale.

Mon inquiétude face à cette lecture faisant de l'Europe le véritable lieu du christianisme et du Moyen-Orient le véritable lieu de l'islam ne découle pas de la vieille objection à la religion comme essence d'une histoire et d'une civilisation (objection qui a été d'ailleurs avancée par certains orientalistes, tels que Becker – voir van Ess, 1980). En tant qu'anthropologue, ce qui m'intéresse est la manière dont ce contraste affecte la conceptualisation de l'islam. Que l'on songe, par exemple, au paragraphe d'ouverture de l'ouvrage de Gellner. Le contraste entre islam et christianisme est ici rendu en quelques lignes rapides :

L'islam est un projet d'ordre social. Il affirme qu'un ensemble de règles existe. Elles sont éternelles, divinement imposées, indépendantes de la volonté de l'homme, et elles déterminent le bon ordre de la société [...]. Judaïsme et christianisme sont aussi un projet d'ordre social, mais moins que l'islam. Dès son origine, le christianisme recommandait de rendre à César ce qui est à César. Une foi qui est au début – et pour un certain temps demeure – dépourvue de tout pouvoir politique, ne peut que s'accommoder d'un ordre politique qui n'est pas, ou n'est pas encore, sous son contrôle [...]. Le christianisme, qui fleurit parmi les déshérités politiques, ne supposait donc pas que l'on *soit* César. Une sorte de prédisposition à la modestie politique l'a accompagné depuis son humble commencement [...]. Mais le succès initial de l'islam fut tellement rapide qu'il n'y avait aucun besoin de rendre quoi que ce soit à César.

La lecture attentive de ce passage suscite une multiplicité de doutes. Considérons la longue histoire, depuis Constantin, où empereurs et rois chrétiens, princes laïques et administrateurs ecclésiastiques, réformateurs de l'église et missionnaires coloniaux ont voulu créer ou maintenir, par le biais d'un usage varié de leurs pouvoirs, les conditions sociales permettant aux hommes et aux femmes de vivre en chrétiens – cette histoire n'a-t-elle pas affaire au christianisme ? En tant que non-chrétien, je n'oserais pas affirmer que la Théologie de la Libération ou la Majorité Morale n'appartiennent pas à l'essence du christianisme. En tant qu'anthropologue, toutefois, il m'est impossible d'accepter l'idée que la pratique et le discours chrétiens au cours de l'histoire aient été moins intimement liés à l'usage du pouvoir politique que la pratique et le discours musulmans.

En principe, je n'ai rien contre les comparaisons entre l'histoire chrétienne et l'histoire musulmane. En effet, l'une des caractéristiques les plus précieuses du récent ouvrage de Fischer sur l'Iran (Fischer, 1980) est l'intégration de matériau descriptif des histoires juive et chrétienne dans l'analyse du système des madrasas. Il s'agit de l'une des rares études anthropologiques portant sur l'islam contemporain qui s'appuie sur des comparaisons implicites avec l'histoire européenne et qui, par conséquent, enrichit notre connaissance.

Cependant, on devrait aller au-delà de simples *parallélismes*, tels que ceux proposés par Fischer, et essayer d'explorer, de manière systématique, les *diffé-*

rences. Pour cette raison, la recherche dans laquelle j'ai été impliqué au cours des trois dernières années s'est intéressée aux analyses détaillées (Asad, 1983a, 1983b, 1986) de la ritualité monastique, du sacrement de la confession et de l'inquisition médiévale dans l'Europe occidentale du XII^e siècle. Ces analyses contrastent avec le couplage, très différent, entre pouvoir et religion marquant le Moyen-Orient médiéval. Il est important de souligner que chrétiens et juifs font partie intégrante de la société du Moyen-Orient, alors qu'en Europe, il en allait tout autrement pour les populations non-chrétiennes. Je n'entends pas soutenir la thèse, répandue et correcte, selon laquelle les chefs musulmans aient été, dans la majorité des cas, plus tolérants à l'égard des sujets non-musulmans que les chefs chrétiens à l'égard de sujets non-chrétiens, mais simplement mettre en relief que les autorités chrétiennes et médiévales (« religieuses » et « politiques ») ont dû imaginer des stratégies très différentes afin de produire des sujets moraux et de réguler les populations. Il s'agit d'un thème trop vaste, que je ne pourrai pas traiter ici, ne serait-ce que dans ses grandes lignes, mais qui vaut tout de même la peine d'évoquer à titre d'illustration.

Les historiens modernes n'ont pas manqué de constater que les intellectuels musulmans durant les périodes classique et post-classique ne montraient guère de curiosité envers le christianisme, à la différence notable de leurs homologues chrétiens qui portaient un vif intérêt envers les croyances et les pratiques de l'islam, mais aussi d'autres cultures (von Grunebaum, 1962 : 40). Quelle est donc la raison de cette indifférence intellectuelle vis-à-vis de l'Autre ? D'après les orientalistes, tels que Bernard Lewis, ce phénomène trouve sa raison d'être dans les précoces succès militaires de l'islam, qui provoquèrent une attitude de mépris et de condescendance à l'égard de l'Europe chrétienne.

Obnubilés par l'imposante force militaire de l'Empire ottoman, les peuples de l'islam ont continué, jusqu'à l'aube de l'âge moderne, à nourrir – comme beaucoup le font encore aujourd'hui autant en Orient qu'en Occident – la conviction de la supériorité incommensurable et immuable de leur civilisation par rapport à toutes les autres. Pour le musulman médiéval de l'Andalousie jusqu'à la Perse, l'Europe chrétienne vivait encore dans les ténèbres de la barbarie et de l'incrédulité, dont le monde éclairé de l'islam avait peu à craindre et moins à apprendre (Lewis, 1973 : 100).

C'était peut-être le cas, mais pour que notre question soit mieux abordée, il faudrait se concentrer non pas tant sur les raisons du désintérêt de l'islam pour l'Europe, que sur l'intérêt du christianisme romain pour les croyances et les pratiques de l'Autre. La réponse a moins à voir avec des attitudes culturelles prétendument produites par les qualités intrinsèques d'une vision du monde ou par l'expérience collective des affrontements militaires qu'avec le sens pratique lié à différents types de savoirs. Après tout, les communautés chrétiennes vivant parmi les musulmans au Moyen-Orient ne faisaient preuve, elles non plus, d'une grande curiosité intellectuelle envers l'Europe, et les voyageurs musulmans ont souvent visité – et écrit à propos – des sociétés africaines et asiatiques. Il paraît donc insensé de penser les attitudes de l'islam et du christianisme de manière contrastive, comme si une « indifférence » désincarnée faisait face à un désincarné « désir de connaître l'Autre ». Au contraire, l'on devrait s'intéresser aux condi-

tions institutionnelles de la production de savoirs sociaux variés. Qu'est-ce qui était considéré comme digne d'intérêt ? Par qui était-ce enregistré ? Dans quel projet social ces traces s'inscrivent-elles ? Ce n'est pas un effet du hasard que les catalogues les plus foisonnants soient ceux contenus dans les *Penitentials* (manuels pour l'administration de la confession sacramentelle des chrétiens fraîchement convertis) ou que les manuels ultérieurs destinés aux inquisiteurs dans le Moyen Âge tardif décrivent avec une précision et une exhaustivité grandissantes les doctrines et les rites des hérétiques. Aucun document provenant des sociétés musulmanes ne peut être comparé à ces élaborations systématiques à propos des mécréants « intérieurs », et ce, parce que, tout simplement, les disciplines qui demandent et supportent ce type d'informations n'existaient pas. En d'autres termes, les formes d'intérêt dans la production de connaissance sont inhérentes aux diverses structures de pouvoir, et elles diffèrent non pas en fonction de l'essence de l'islam ou du christianisme, mais en fonction de systèmes de savoirs historiquement changeants.

Au-delà de mes réserves quant à la plausibilité de contrastes historiques en termes de motivations culturelles – telles que le « potentiel de modestie politique » d'un côté ou le « potentiel théocratique » de l'autre –, un autre enjeu se dessine, à savoir qu'il pourrait y avoir d'importantes différences que les anthropologues étudiant d'autres sociétés devraient explorer et que celles-là pourraient être trop aisément occultées par la recherche de différences superficielles ou fallacieuses. Si l'opposition brossée par Gellner est problématique, ce n'est pas en raison de la prétendue identité des rapports entre pouvoir religieux et pouvoir politique au sein de l'islam et du christianisme, mais à cause des termes employés, qui prêtent à confusion. Nous devons donc nous efforcer de créer des concepts qui soient à même de saisir et de décrire ces différences.

*

* *

Jusqu'ici, nous n'avons examiné, qui plus est brièvement, qu'un aspect de la tentative de produire une anthropologie de l'islam : la quasi-équation de l'islam avec le Moyen-Orient et la définition de l'histoire musulmane comme « image miroir » (Gellner) de l'histoire chrétienne, où le lien entre religion et pouvoir est simplement renversé. Cette lecture prête doublement le flanc à la critique et parce qu'elle ignore les rouages du pouvoir des savoirs dans l'histoire chrétienne, et parce qu'elle est théoriquement inadéquate. Je n'entends pas m'en prendre à la tentative de généraliser à propos de l'islam, mais à la manière selon laquelle cette généralisation se fait. Quiconque travaille sur l'anthropologie de l'islam doit être conscient de la diversité caractérisant les croyances et les pratiques musulmanes. Le premier problème concerne donc l'organisation de cette diversité à l'aune d'un concept adéquat. La représentation courante de l'islam en tant que compénétration de religion et de pouvoir n'en est pas un, à l'instar de la vision nominaliste d'après laquelle les différentes instances de ce que l'on appelle islam sont essentiellement uniques et sui generis.

L'une des manières dans lesquelles les anthropologues ont cherché à résoudre le problème de la diversité est l'adaptation de la distinction entre islam orthodoxe et

islam non-orthodoxe, proposée par les orientalistes, aux catégories de « Tradition Majeure » et « Tradition mineure », et ce, afin de faire valoir la distinction, apparemment plus acceptable, entre la foi scripturaire et puritaine des villes et la religion votive et rituelle de la campagne. Pour les anthropologues, aucune forme d'islam ne prétend être interprétée comme « plus vraie » qu'une autre. Elles sont ce qu'elles sont, formées de manière différente dans des contextes hétérogènes. En effet, la religion de la campagne n'est appréhendée en tant que forme singulière que dans un sens abstrait, contrastif. Précisément parce qu'il est, par définition, particulier, ancré dans des conditions et des personnalités locales changeantes, et autorisé par les mémoires invérifiables des cultures orales, l'islam des campagnes illettrées est extrêmement varié. Par voie de conséquence, pour ces anthropologues, l'« orthodoxie » est simplement l'une des nombreuses variantes (quoiqu'invariable) de l'islam, se caractérisant par une forte attention aux subtilités de la doctrine et de la loi, revendiquant son autorité à partir de textes sacrés et non pas de personnes sacrées.

Cette dichotomie a été vulgarisée par deux célèbres anthropologues occidentaux de l'islam marocain, à savoir Clifford Geertz et Ernest Gellner, et par certains de leurs élèves. L'intérêt d'une telle dichotomie réside dans l'affirmation d'une corrélation apparente de cet islam dual avec deux types de structure sociale distinctes – il s'agit d'un argument avancé d'abord par la pensée coloniale française sur le Maghreb. Dans la société classique maghrébine, a-t-on affirmé, l'organisation centralisée, hiérarchisée des villes coexiste avec l'organisation segmentée, égalitaire des tribus environnantes. Les villes étaient gouvernées par des chefs essayant continuellement d'assujettir les tribus dissidentes et autonomes; la résistance des hommes de la tribu connut un succès variable et, lorsqu'elle était guidée par des leaders religieux d'envergure, ils réussirent à destituer le chef en place. Ces deux catégories d'islam cadrent parfaitement avec les deux types de structure politique et sociale: la loi de la *shari'a* dans les villes, des coutumes variables dans les tribus; les *ulémas* dans les premières, les saints dans les dernières. Les deux structures sont conçues en tant que parties du même système, puisqu'elles définissent les opposants entre lesquels une lutte incessante a lieu. Plus précisément, puisqu'autant les populations urbaines que les populations tribales sont musulmanes, les deux prêtant à tout le moins une allégeance symbolique aux textes sacrés (et ainsi peut-être implicitement à leurs tuteurs lettrés), un style particulier de lutte politique émerge. Il est possible pour les chefs urbains de revendiquer leur autorité à l'égard des tribus, et pour les tribus de supporter un leader local voulant remplacer le chef au nom de l'islam.

À ce schéma général, qui a été le produit d'une « sociologie de l'Islam » française, Gellner a ajouté, dans des publications ultérieures, un certain nombre de détails tirés de lectures variées, telles que 1/ les classiques de la sociologie de la religion, 2/ le *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, 3/ les écrits de l'anthropologie britannique sur la théorie de la société segmentaire. Gellner a élargi le schéma afin de couvrir presque toute l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient, et quasiment la durée entière de l'histoire musulmane. Le tableau qui en résulte a été mis en œuvre par Gellner, et utilisé par d'autres, pour préciser le vieux contraste entre islam et christianisme en une série de renversements – comme dans la description nette suivante sous la plume de Bryan Turner :

Dans un certain sens, l'on peut affirmer que, en ce qui relève de la religion, « la rive méridionale, musulmane de la Méditerranée est une sorte d'image renversée de la rive nord, de l'Europe ». Sur la rive nord, la tradition religieuse centrale est hiérarchique, ritualiste, avec un fort attrait rural. L'une des pierres angulaires de la religion officielle est la sainteté. La tradition réformiste considérée comme déviante est égalitariste, puritaine, urbaine et exclut la médiation sacerdotale. Sur la rive méridionale, l'islam renverse ce modèle : c'est la tradition tribale, rurale qui est déviante, hiérarchisée et ritualiste. De même, les saints et les cheiks revêtent des rôles spéculaires. Tandis que dans le christianisme les saints sont orthodoxes, individualistes, morts, canonisés par les autorités centrales, dans l'islam les cheiks sont hétérodoxes, tribaux ou associationnels, vivants et reconnus par un assentiment local (Turner, 1974 : 70).

Tout en s'appliquant au Maghreb, cette lecture a fait l'objet de critiques dévastatrices par des intellectuels ayant accès à des sources historiques indigènes en arabe (Hammoudi, 1980 ; Cornell, 1983). Il s'agit de critiques importantes, mais elles ne seront pas développées ici. Bien qu'il vaille la peine de se demander si cette explication anthropologique de l'islam est valide pour le monde musulman dans son entier (ou pour le seul Maghreb) sur la base des informations historiques dont on dispose, concentrons-nous sur un problème différent : quels sont les styles discursifs utilisés ici pour représenter a/ les variations historiques dans la structure politique islamique, et b/ les formes différentes de la religion islamique liées à celle-ci ? De quels types de questions ces styles nous *détournent-ils* ? Quels concepts devons-nous créer en tant qu'anthropologues afin de poursuivre ce questionnement de manière valable ?

En abordant ce problème, considérons les points interconnectés suivants : 1/ les récits à propos d'acteurs culturels particuliers devraient essayer de traduire et représenter leurs discours, historiquement situés, en tant que réponses aux discours d'autrui, au lieu de schématiser et de dé-historiciser leurs actions ; 2/ les analyses anthropologiques de la structure sociale devraient se focaliser non pas sur des acteurs particuliers mais sur les dispositions changeantes des relations et des conditions institutionnelles (notamment celles que nous appelons économies politiques) ; 3/ l'analyse des économies politiques du Moyen-Orient et la représentation des « drames » islamiques ne sont que des différentes formes d'exercice discursif non interchangeables entre elles, bien qu'elles puissent être intégrées à juste titre dans le même récit parce qu'elles sont précisément des discours ; 4/ il serait fautif de représenter les différentes formes d'islam comme étant corrélées à des structures sociales particulières sur la base de l'analogie implicite entre superstructure (idéologique) et structure (sociale) ; 5/ l'islam en tant qu'objet de connaissance anthropologique devrait être abordé comme une tradition discursive se reliant de multiples façons à la construction de morales individuelles, à la manipulation des populations (ou à la résistance à cela) et à la production de connaissances adéquates.

*

* *

En lisant de manière attentive un ouvrage d'anthropologie tel que celui de Gellner, l'on pourrait remarquer que les structures politiques et sociales de la société musulmane classique sont représentées d'une manière bien particulière. En effet,

on y trouve des protagonistes engagés dans des luttes dramatiques. Tribus segmentées qui affrontent des états centralisés. Nomades armés « en quête de cité » et marchands désarmés qui craignent les nomades. Saints qui font la médiation entre groupes tribaux en lutte, mais aussi entre nomades illettrés et un Dieu lointain et capricieux. Prêtres lettrés qui sont au service de leur puissant chef et cherchent à maintenir la loi sacrée. Bourgeoisie puritaine qui exploite la religion pour légitimer ses privilèges. Pauvres des villes qui trouvent un dérivatif excitant dans la religion. Réformateurs religieux qui s'unissent aux bandes armées contre une dynastie décadente. Chefs démoralisés qui sont anéantis par des citoyens déçus qui font alliance avec le pouvoir religieux et militaire de leurs ennemis tribaux.

Une représentation de la structure sociale entièrement construite en termes de rôles dramatiques tend à exclure d'autres conceptions, sur lesquelles nous nous tournerons dans un instant. Mais même un récit à propos d'acteurs particuliers appelle une description des discours orientant la conduite de ceux-ci, conduite qui peut être représentée (ou déformée) par les acteurs les uns envers les autres. Dans une scène dramatique au sens strict ces discours sont contenus dans les répliques prononcées par les acteurs. En tout état de cause, la description des discours indigènes est absente du texte de Gellner. Les acteurs islamiques de Gellner ne parlent pas, ne pensent pas, ils *agissent*. Et pourtant, sans aucune explication suffisante, les mobiles d'un comportement « normal » et « révolutionnaire » sont continuellement attribués aux gestes des protagonistes principaux de la société classique musulmane. Dans le texte, il y a, certes, des références aux « partenaires qui parlent le même langage moral », mais il est évident que ces expressions sont de simples métaphores mortes, car la conception du langage proposée par Gellner fait de celui-ci un émollient qui peut être isolé du processus de pouvoir. Lorsqu'il s'agit de décrire la circulation d'élites « au sein d'une structure immobile », par exemple, il écrit que « l'islam fournit un langage commun et facilite ainsi un processus qui, dans une forme plus silencieuse et brutale, aurait tout de même émergé ». En d'autres termes, si l'islam est privé de son langage commun, aucun changement significatif ne se produirait en son sein. Le langage n'est rien d'autre qu'un outil facilitant une domination qui est déjà à l'œuvre.

Cette conception purement instrumentale du langage est extrêmement inadéquate – inadéquate pour le type de récit qui essaie de décrire la société musulmane dans les termes de ce qui motive les acteurs identifiables à une culture. C'est seulement lorsque l'anthropologue prend au sérieux des discours historiquement définis, et notamment la manière dont ils *constituent* des événements, que l'on peut s'interroger sur les conditions qui permettent aux chefs musulmans et aux sujets de réagir à l'autorité, à la force physique, à la persuasion ou à la simple habitude.

Il est intéressant de noter que Geertz, qui est généralement considéré comme ayant un intérêt spécifique pour les significations culturelles, à l'inverse de Gellner qui se préoccupe plutôt des causes sociales, développe dans son *Islam Observed* un récit qui n'est pas sensiblement différent du second. L'islam de Geertz a également une dimension dramaturgique. Plus conscient que d'autres de son propre style littéraire, Geertz utilise explicitement le théâtre comme métaphore de la politique. Les politiques de l'islam dans le Maroc « classique » et dans l'Indonésie « classique » sont décrites par lui de façon très différente, mais chacune, à sa manière, est représentée comme essentiellement théâtrale. Autant pour Geertz que pour

Gellner, la schématisation de l'islam comme scène d'une religiosité exprimant le pouvoir s'opère en omettant les discours indigènes et en traduisant tout comportement observé en *geste lisible*.

*

* *

S'en tenir à la restitution des expressions et des intentions d'acteurs sur une scène n'est pas la seule option offerte aux anthropologues. La vie sociale peut aussi être rendue par l'écriture et la parole en usant de concepts analytiques. Le fait de ne pas s'en servir signifie, tout simplement, se priver de la possibilité de poser des questions précises et mal comprendre des structures historiques.

À titre d'exemple, considérons la notion de tribu. Cette idée est centrale dans le genre d'écrits d'anthropologie de l'islam dont le texte de Gellner est un exemple célèbre. Cette notion est souvent mobilisée par nombre d'auteurs s'intéressant au Moyen-Orient lorsqu'il est question d'entités sociales présentant des structures et des modalités d'existence différentes. En général, l'absence d'enjeux théoriques rend transparent le recours à cette notion. Mais lorsque l'on a affaire, comme dans notre cas, à des problèmes conceptuels, il est important d'évaluer les conséquences analytiques d'un usage quelque peu imprécis du terme « tribu ».

Il faut reconnaître non seulement que les soi-disant « tribus » varient énormément dans leur constitution formelle, mais aussi, et surtout, que les nomades pastoraux n'ont pas d'économie idéal-typique. Leurs différents agencements socioéconomiques ont de multiples effets dans leur éventuelle implication dans la politique, le commerce et la guerre. Nombre de marxistes, tels que Perry Anderson, ont plaidé pour l'utilité du concept de « mode de production pastoral », et après lui, Bryan Turner a suggéré que ce concept devrait être intégré dans la description théoriquement éclairée des structures sociales musulmanes parce que – et dans la mesure où – les pays du Moyen-Orient présentent, en leur sein, des pasteurs nomades (Turner, 1978 : 52).

L'hypothèse selon laquelle les pasteurs nomades dans le Moyen-Orient musulman ont une structure politique et économique typique est trompeuse (Asad, 1970, 1973, 1979). Les raisons de cela sont trop multiples et imbriquées pour que nous les explicitions ici, mais un bref coup d'œil à la question conduit à évoquer des concepts de structure sociale différents par rapport à ceux répandus chez nombre d'anthropologues et historiens de l'islam.

Toute étude portant sur les capacités militaires des pasteurs nomades par rapport aux citadins doit commencer non pas par la simple évidence qu'ils sont d'abord des pasteurs nomades, mais par la multiplicité des conditions politico-économiques, tantôt structurelles, tantôt contingentes : types d'animaux élevés, modèles de migration saisonnière, formes d'élevage, droits d'accès aux pâturages et points d'eau, répartition de la richesse animale, degré de dépendance au produit des ventes, à l'agriculture vivrière, aux cadeaux et aux tributs des supérieurs (ou inférieurs) politiques – ces considérations et d'autres sont cruciales pour comprendre une question aussi élémentaire que celle de la quantité d'hommes disponibles pouvant être rassemblés pour la guerre, du degré de difficulté d'un tel rassemblement, du temps que ces hommes peuvent y dégager. Parmi les populations

de pasteurs nomades que j'ai pu étudier il y a quelques années dans les déserts du Soudan du Nord, par exemple, les possibilités de mobiliser un grand nombre de combattants ont été sensiblement réduites de la moitié du XIX^e siècle à la moitié du XX^e siècle, principalement en raison d'une forte augmentation du petit bétail, d'un passage à des aménagements d'élevage plus intensifs et complexes, d'une plus grande participation aux ventes d'animaux et d'un modèle différent de droits de propriété. Le point n'est pas que ce groupement tribal soit d'une manière ou d'une autre typique du Moyen-Orient. En réalité, il n'y a *point* de tribus typiques. J'entends plutôt et simplement relever que ce que les nomades sont à même de – ou enclins à – faire par rapport à des populations sédentaires est le fruit de conditions historiques variées définissant leur politique économique, et non pas l'expression de quelque mobile essentiel appartenant aux protagonistes tribaux sur une scène islamique classique. Pour le dire autrement, les « tribus » ne doivent plus être interprétées comme des agents, pas plus que les « structures discursives » ou les « sociétés » : elles sont des structures historiques dans les termes desquelles les limites et les possibilités de la vie des gens sont définies. Cela n'implique pas que les « tribus » soient moins réelles que les individus dont elles se composent, mais la grammaire des motivations, des comportements, des énoncés n'appartient pas à proprement parler aux explications analytiques dont l'objet principal est la « tribu », même si ces dernières peuvent s'inscrire dans des récits ayant trait aux agencements sociaux. C'est précisément parce que les tribus sont structurées de manière différente dans le temps et dans l'espace que les mobiles, les formes de comportement et la portée des énoncés diffèrent aussi.

Les représentations de la société musulmane construites comme dramaturgie, n'accordent de façon fort peu surprenante aucune place aux paysans. Les paysans, à l'instar des femmes, n'*agissent* pas. Dans les récits tels que celui de Gellner, ils n'ont ni de rôle dramatique ni d'expression religieuse caractéristique – à la différence des tribus nomades et des citadins. Mais naturellement, dès que l'on se tourne vers les concepts de production et d'échange, on peut raconter une histoire différente. Les agriculteurs, qu'ils soient hommes ou femmes, produisent des récoltes (de la même manière que les éleveurs des deux sexes élèvent des animaux) qu'ils vendent ou transforment en rentes ou taxes. Les paysans, même au Moyen-Orient ancien, *contribuent* de manière déterminante aux formations sociales de la région, mais leurs *activités* doivent être plutôt conçues en termes politico-économiques que dramaturgiques. Le secteur agricole médiéval a subi d'importants changements qui ont joué un rôle fondamental dans l'essor des populations urbaines, de l'économie monétaire, du commerce régional et transcontinental (Watson, 1983). Cela est vrai aussi pour la période antérieure à la modernité, nonobstant l'histoire économique qui appréhende les changements expression de déclin plutôt que de croissance. Ce n'est pas faire preuve d'un déterminisme économique forcené que d'admettre que ces changements ont eu des implications profondes sur les questions de domination et d'autonomie.

Cette approche de la société du Moyen-Orient qui porte une attention particulière aux effets sur le long terme de contraintes impersonnelles est sensible aux connexions indissolubles mais variées entre l'économie sociale et le pouvoir social. En outre, elle nous rappelle que les sociétés du Moyen-Orient n'ont jamais été ni autonomes, ni isolées, ni entièrement immuables, et cela même avant leur intégration dans le

système du monde moderne. Contrairement à ces narrateurs qui nous présentent des distributions fixes de *dramatis personae* islamiques, interprétant une histoire prédéterminée, nous pouvons aller à la recherche de connexions, changements et différences, au-delà de la scène figée du théâtre islamique. Nous devrions donc écrire en termes de structure sociale islamique essentielle, mais de formations historiques au Moyen-Orient dont les éléments ne sont jamais pleinement intégrés *et jamais limités aux frontières géographiques du « Moyen-Orient »*². L'on oublie souvent que le « monde islamique » est un concept visant à organiser des récits historiques, et non pas le nom d'un agent collectif autonome. Par là, je n'entends pas non plus affirmer que les narrations historiques n'aient aucun effet social, tant s'en faut. Mais l'intégrité du monde de l'islam est essentiellement idéologique, elle est une représentation discursive. Geertz a soutenu ceci : « Peut-être en est-il des civilisations comme des êtres humains : si grands soient les changements qu'elles connaissent par la suite, les traits fondamentaux de leur caractère, on pourrait dire la structure des possibles entre lesquels elles continueront toujours à évoluer, se décident dès cette période de malléabilité où elles se sont d'abord formées » (Geertz, 1968 : 11)³. Mais la fatalité de la nature que les anthropologues comme Geertz invoquent fait l'objet d'une *écriture* professionnelle qui diffère de l'*inconscient* d'un sujet qui aborde son objet *en tant qu'islam* pour le compte de ses lecteurs académiques occidentaux.

*

* *

L'anthropologie de l'islam critiquée ici présente une structure sociale classique composée essentiellement d'hommes tribaux et de citoyens, porteurs naturels des deux formes majeures de religion : la religion tribale traditionnelle centrée sur les saints et les lieux saints ; la religion urbaine dominante fondée sur le « Livre Saint ». Mon argument est que si les anthropologues entendent comprendre la religion en l'inscrivant conceptuellement dans son contexte social, alors la façon de décrire ce contexte social affecte la compréhension de la religion. Si l'on rejette le schéma, prôné par certains anthropologues, d'une structure de l'islam dualiste et immuable et si l'on décide d'aborder les structures sociales musulmanes en termes d'espaces et temps qui se chevauchent, de sorte que le Moyen-Orient devienne un centre de convergences (et par conséquent de nombreuses histoires possibles), alors la typologie duale de l'islam semblera, sans nul doute, moins plausible.

2. Les réseaux changeants du commerce transcontinental qui reliaient le Dar-al-Islam à l'Europe, à l'Afrique et à l'Asie affectaient – et étaient affectés de manière variée par – les modes de production et de consommation qui avaient lieu en son sein (voir M. Lombard, 1971). Même la propagation de la peste noire, avec ses lourdes conséquences sociales et économiques, a relié les entités politiques du Moyen-Orient avec d'autres parties du monde (voir M.W. Dols, 1977 : 36-37). Il ne serait pas nécessaire de se référer aussi abruptement à des sources historiques bien connues s'il n'était pas encore courant que d'éminents spécialistes décrivent « l'Islam » comme une structure sociale mécaniquement équilibrée, reflétant sa propre dynamique de cause et d'effet, et ayant son propre destin.

3. Traduction reprise de la version française : C. Geertz, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, Coll. « Textes à l'appui/Islam et société », 1992, (trad. J.-B. Grasset), p. 24. (N.D.L.R.)

Il est vrai qu'outre les deux formes majeures de religion proposées par l'anthropologie de l'islam dont il est question ici, des formes mineures sont parfois précisées, comme le témoignent les travaux de Gellner et de beaucoup d'autres. On évoque alors l'existence d'un islam « révolutionnaire », opposé à l'islam « normal » des tribus, qui fusionne périodiquement avec l'idéologie puritaine des villes et la revivifie. Et on se penche sur la religion extatique et mystique des pauvres des villes qui en tant qu'« opium du peuple » exclut ces populations de l'action politique – jusqu'à l'arrivée de la modernité, où la religion des masses urbaines devient « révolutionnaire ». Curieusement, ces deux formes mineures d'islam revêtent, dans la description de Gellner, le rôle de marqueurs – l'un positif, l'autre négatif – de deux grandes époques de l'islam : la classique mobilité-au sein-d'une-structure-immuable, d'une part et les développements turbulents des mouvements de masse du monde contemporain d'autre part. Dès lors, cette concession apparente à l'idée qu'il y a plus de deux catégories d'islam est en même temps un dispositif littéraire permettant de définir les notions de société musulmane « traditionnelle » et « moderne ».

Or, la présentation de l'islam faite par l'anthropologue dépendra non seulement de la manière dont les structures sociales sont conceptualisées, mais aussi de la manière dont la religion même est définie. Toute personne rompue à ce que l'on appelle sociologie de la religion connaît les difficultés entraînées par l'élaboration d'une conception de la religion adaptée à des fins interculturelles. Il s'agit là d'un point crucial, car la conception de la religion détermine les questions que l'on pense être dignes d'intérêt et d'être posées à cet égard. Mais très peu d'aspirants anthropologues de l'islam prennent au sérieux ce problème. Au contraire, ils puisent à mauvais escient dans les idées des grands sociologues (par exemple, Marx, Weber, Durkheim) afin de décrire les formes d'islam sans que le résultat en soit toujours conséquent.

L'ouvrage de Gellner est illustratif à cet égard. Les catégories d'islam considérées comme caractéristiques de la « société musulmane traditionnelle » sont construites à partir de trois concepts de religion. Ainsi, la *religion tribale normale*, « celle des derviches ou des marabouts », est explicitement durkheimienne. « Elle est [...] – écrit-il – préoccupée par la scansion sociale du temps et de l'espace, par les festivités établissant les saisons et définissant les frontières du groupe. Le sacré rend cela gai, manifeste, ostensible et autorisé » (p. 52). D'évidence, le concept de religion évoqué ici implique une référence aux rituels collectifs à interpréter comme une actualisation du sacré, ce qui est aussi, pour Durkheim, la représentation symbolique des structures sociales et cosmologiques⁴.

4. Le recours de Gellner au point de vue durkheimien sur la religion n'est pas aussi cohérent qu'il devrait l'être. Dans un passage, on lit que « la foi du membre de la tribu, au lieu d'être égalitaire, *doit* être médiée par un personnel saint spécialisé et distinct : elle *doit* être joyeuse et digne de célébrations, non puritaine et non érudite ; elle *exige* de la hiérarchie, de l'incarnation dans des sujets, mais non pas des manuscrits » (p. 41, italique ajouté). Mais une douzaine de pages plus tard, lorsque Gellner veut introduire l'idée de religion tribale « révolutionnaire », ces *contraintes* doivent disparaître : « En ce qui concerne la psychologie sociale des tribus musulmanes, il est curieux, mais fondamental, de remarquer que, *à un niveau*, la religion est, à leurs yeux, un simple pis-aller, teinté d'ironie et marqué par une reconnaissance ambivalente du fait que les *vraies* normes sont ailleurs » (p. 52).

Lorsque l'on a affaire à la *religion des pauvres des villes*, le concept mobilisé est tout à fait différent. Il est de toute évidence tiré des écrits du jeune Marx à propos de la religion comme fausse conscience. « La ville a ses pauvres – nous dit Gellner –, ils sont déracinés, précaires, aliénés [...] Pour eux, la religion est consolation ou évasion ; ils penchent pour l'extase, l'excitation, une absorption dans une condition religieuse qui est aussi un oubli » (p. 48)⁵. En analysant ce passage de manière attentive, l'on comprend que ce qui est qualifié de religion n'est qu'une réponse psychologique à une expérience émotionnelle. Si dans la description de l'islam tribal, on pointait un *effet* émotionnel, ici c'est une *cause* émotionnelle qui est en jeu. Dans un cas, le lecteur prenait connaissance de rituels collectifs et de leurs significations, de spécialistes des rituels et de leurs rôles ; dans l'autre, l'attention se dirige plutôt vers une détresse privée et un désir inassouvi.

Quand on se penche sur la *religion de la bourgeoisie*, l'on est confronté à d'autres idées directrices. « La bourgeoisie urbaine bien nantie – pointe Gellner –, loin d'avoir un penchant pour les fêtes publiques, préfère la sobre satisfaction de la piété érudite, plus conforme à sa dignité et à sa vocation commerciale. Sa méticulosité souligne sa position, la distinguant à la fois des rustiques et de la plèbe urbaine. En bref, la vie urbaine constitue une base solide pour le puritanisme unitaire à fondement scripturaire. L'islam exprime cet état d'esprit probablement mieux que d'autres religions » (p. 42)⁶. La proximité avec l'*Éthique protestante* de Weber n'est pas accidentelle, car son autorité est invoquée à maintes reprises. Dans son récit, le « musulman bourgeois » se voit attribuer un style moral, ou mieux, un style éthique. Sa caractéristique distinctive est le degré d'alphabétisation lui permettant un accès

5. De telles assertions pourraient être plus plausibles (mais pas pour autant complètement valables – voir, par exemple, J. Abu-Lughod, 1969), si elles s'appliquaient à la condition des migrants ruraux pauvres dans une métropole moderne. Décrire les couches inférieures des villes musulmanes médiévales, avec leur organisation en quartiers, guildes, confréries soufies, etc., comme étant « déracinées, précaires, aliénées » est sûrement quelque peu fantaisiste, à moins, bien sûr, que la simple survenance des émeutes du pain dans les périodes de difficultés économiques ne soit interprétée comme le signe d'un trouble du comportement parmi les pauvres. Pourtant, curieusement, quand Gellner se réfère aux masses urbaines dans les villes du xx^e siècle, une motivation totalement nouvelle est attribuée aux migrants déracinés : « Le style tribal de la religion perd alors beaucoup de sa fonction, tandis que le style urbain gagne en autorité et en prestige en raison de la *soif des migrants-rustiques d'acquiescer de la respectabilité* » (p. 58, italique ajoutée). Aujourd'hui la religion des citadins pauvres est moins associée à un désir d'oubli qu'à une quête de respectabilité.

6. Comme le reconnaît Gellner lui-même, la plupart des musulmans ne peuvent pas être décrits comme des puritains férus d'écritures saintes, mais « l'islam », affirme-t-il, exprimerait un esprit scripturaire plus développé que dans les autres religions. L'on peut aisément constater ici un manque de clarté. Il est évident que Gellner identifie la tendance essentielle de l'islam à ce qu'il considère comme le style de vie de la « bourgeoisie urbaine bien nantie ». Cette équation peut s'avérer attrayante pour certains musulmans, mais le lecteur attentif se demandera dans quel sens ce groupe social est naturellement « puritain » et, en fait, dans quel sens il a, en son sein, de « meilleurs » puritains que, disons, les puritains du xvii^e siècle en Angleterre et en Amérique. Un « dégoût naturel pour les fêtes publiques » ? Toute personne ayant vécu dans une communauté musulmane, ou ayant lu des récits historiques pertinents (par exemple, Lane, 1908 ; Snouck Hurgronje, 1931), sait que les rites de passage sont plus élaborés dans la « bourgeoisie urbaine bien nantie » que dans les couches sociales urbaines inférieures. « Scripturalisme » fondé sur l'alphabétisation ? Mais l'alphabétisation des marchands est très différente de celle des « hommes de religion » professionnels (Street, 1984). En outre, les traditions de l'exégèse coranique élaborées par les « hommes de religion » musulmans sont beaucoup plus riches et plus diverses que ne le suggère le terme générique de « scripturaliste ».

direct aux écritures fondatrices et à la Loi. On est donc encouragé à l'imaginer impliqué dans une entreprise moraliste et savante. La religion n'est ni un ensemble de rituels collectifs ni un désir apaisé; elle n'est ni solidarité sociale ni aliénation; la religion est ici le maintien solennel de l'autorité publique qui est rationnelle, en partie parce qu'elle est scripturaire et en partie parce qu'elle est liée à des activités socialement utiles: service à l'État et engagement dans le commerce.

Ces différentes manières d'aborder la religion – tribale et urbaine – ne sont pas simplement des facettes d'un même objet. Elles sont des constructions textuelles différentes qui cherchent à représenter des choses différentes et qui produisent des affirmations différentes au sujet de la nature de la réalité sociale, des origines des besoins ainsi que de la logique des significations culturelles. Dès lors, elles ne sont pas simplement des représentations différentes, mais plutôt des constructions incompatibles. En se référant à elles, l'on ne compare pas des choses comparables.

Cependant, ces constructions sont problématiques non pas parce qu'elles sont discordantes, mais parce que ce type d'anthropologie de l'islam (et je tiens ici à souligner que l'éclectisme dont fait preuve Gellner se retrouve désormais sous de nombreuses plumes qui abordent l'islam d'un point de vue sociologique) repose sur des oppositions et des équivalences conceptuelles fausses, qui souvent mènent les auteurs à produire des affirmations mal fondées à propos des mobiles, des significations et des effets liés à la « religion ». Plus important encore, cela rend difficile la formulation de questions à la fois moins tendancieuses et plus intéressantes que celles auxquelles de nombreux observateurs de l'islam contemporain (autant de l'islam « conservateur » que de celui « radical ») cherchent à répondre.

La vieille antienne du caractère totalitaire de l'islam orthodoxe est un exemple instructif en la matière. À l'instar de Bernard Lewis et de beaucoup d'autres, Gellner soutient que l'islam scripturaire est en affinité élective avec le marxisme⁷. Cette affinité est due d'un côté, à « la vocation structurelle à la mise en œuvre sur la terre d'un ordre divin nettement défini » (p. 47), et de l'autre au « totalitarisme de ces deux idéologies [qui] entrave toute politique institutionnalisée » (p. 48).

Outre la question d'ordre empirique de l'influence des mouvements marxistes au sein des populations musulmanes du xx^e siècle⁸, il faut reconnaître que la

7. Reprenant l'idée qu'il existe une « affinité élective » entre l'islam et le marxisme, Gellner semble avoir négligé le fait qu'Ibn Khaldoun, le seul théoricien musulman classique qui traite en détail des liens entre le pouvoir politique et l'économie, met explicitement en garde contre les tentatives du gouvernement de contrôler le commerce ou la production (Ibn Khaldoun, 1967: p. 232-234). L'idée du contrôle public de l'économie, qui est au cœur du marxisme classique, n'a jamais fait partie de la théorie musulmane classique. Il s'agit là d'une différence majeure.

8. Hormis les partis communistes les plus importants d'Iran et du Soudan (ni l'un ni l'autre n'ayant connu un grand succès), le marxisme n'avait pas réussi à s'enraciner dans les populations musulmanes contemporaines. Des États comme la République Démocratique Populaire du Yémen sont des exceptions qui confirment la règle (voir aussi Bennigsen, Wimbush, 1979 pour un compte rendu des résistances prolongées au pouvoir impérial russe.) L'idéologie marxiste a été associée à certains intellectuels occidentalisés et à certains États autoritaires, mais jamais aux oulémas ou à la bourgeoisie urbaine bien nantie, que Gellner considère comme porteurs historiques de l'islam scripturaire, unitaire et puritain. C'est sa tentative erronée de relier ce dernier type d'islam au « marxisme », au « socialisme » ou au « radicalisme social » (termes utilisés sans distinction) qui l'amène à produire l'argument invraisemblable d'après lequel « le rigorisme scripturaire ou le fondamentalisme » cadre parfaitement avec la modernisation dans le monde musulman.

notion d'islam totalitaire repose sur une vision erronée de l'efficacité sociale des idéologies. Quelques instants de réflexion montreront que ce qui compte ici n'est pas la portée littérale de la *shari'a* mais le degré avec lequel elle façonne et régule les pratiques sociales. Il est évident qu'il n'y a jamais eu de société musulmane où la loi religieuse ait gouverné plus qu'un fragment de la vie sociale. Si l'on compare cette donnée avec le caractère hautement régulé de la vie sociale dans les États modernes, l'on pourrait aisément en saisir les raisons. Les régulations administratives et légales de ces États séculiers qui assurent un contrôle serré et insistant de la vie sociale n'ont pas d'équivalent dans l'histoire de l'islam. La différence relève évidemment non pas de spécifications textuelles de ce qui est vaguement qualifié de projet social, mais du spectre des pouvoirs institutionnels qui constituent, divisent, et gouvernent de larges pans de la vie sociale par le biais de règles systématiques dans les sociétés modernes industrielles, qu'elles soient capitalistes ou communistes⁹.

En 1972, Nikki Keddie écrivait : « Heureusement, l'érudition occidentale semble avoir émergé de la période où beaucoup écrivaient [...] que l'islam et le marxisme étaient tellement similaires que l'un aurait mené à l'autre » (Keddie, 1972 : 13). Il se peut que cette naïveté dont ont fait preuve les intellectuels occidentaux ne soit pas entièrement derrière nous. Mais le sens de cet exemple serait perdu s'il était simplement interprété comme la énième tentative de défendre l'islam contre l'affirmation d'une affinité entre ce dernier et un système totalitaire. Cette affirmation a fait l'objet de nombreuses critiques par le passé, et même si la critique rationnelle ne peut pas empêcher sa réémergence, le problème est en soi *théoriquement* peu intéressant. En revanche, il importe de souligner que la compréhension des conditions qui jalonnent l'activité politique « conservatrice » ou « radicale » dans le monde islamique contemporain passe par une analyse fine des pratiques sociales établies, « religieuses » autant que « non religieuses ». Et c'est cette idée qu'il nous faut maintenant creuser.

*

* *

J'ai jusqu'ici soutenu qu'une anthropologie cohérente de l'islam ne saurait reposer ni sur la notion d'un projet social déterminé ni sur l'idée d'une totalité sociale intégrée où structure sociale et idéologie religieuse interagiraient. Cela ne revient pas à dire qu'aucun objet cohérent ne soit possible pour une anthropologie de l'islam ou encore d'affirmer que n'importe quelle croyance ou pratique musul-

9. À titre d'évocation succincte des pouvoirs d'un État moderne, l'extrait suivant du grand roman de Robert Musil n'a pas été dépassé : « Il faut dire qu'un séjour continu dans un État bien organisé a quelque chose d'absolument fantômal ; on ne peut sortir dans la rue, boire un verre d'eau ou monter dans le tram sans toucher aux leviers subtilement équilibrés d'un gigantesque appareil de lois et de relations, les mettre en branle ou se faire maintenir par eux dans la tranquillité de son existence ; on n'en connaît qu'un très petit nombre, ceux qui pénètrent très profondément dans l'intérieur et se perdent à l'autre bout dans un réseau dont aucun homme, jamais, n'a débrouillé l'ensemble ; c'est d'ailleurs pourquoi on le nie, comme le citoyen nie l'air, affirmant qu'il n'est que du vide... ». R. Musil, *L'homme sans qualités*, Tome 1, (1956), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1982, (trad. fr. Ph. Jacottet), p. 186. (Nous avons donc reproduit ici l'édition française, N.D.L.R.).

mane puisse être considérée comme partie intégrante de l'islam. La plupart des anthropologies de l'islam – autant celles faisant appel à un principe essentialiste que celles appliquant un principe nominaliste – ont élargi outre mesure leur champ d'investigation. Si l'on entend élaborer une anthropologie de l'islam, il convient de commencer, comme le font les musulmans, par le concept de tradition discursive incluant les – et se rapportant aux – textes fondateurs du *Coran* et des *Hadîts*. L'islam n'est ni une structure sociale particulière ni une collection hétérogène de croyances, artefacts, coutumes ou valeurs; il est une tradition.

Dans un article fort utile, « The Study of Islam in Local Contexts », Eickelman a récemment suggéré que trouver un « juste milieu » entre l'étude de l'islam villageois ou tribal et celle de l'islam universel représente une nécessité théorique incontournable (Eickelman, 1984). C'est peut-être le cas, mais la nécessité théorique la plus urgente consiste moins à trouver la bonne échelle qu'à formuler de bons concepts. « Tradition discursive » en est précisément un.

Mais qu'est-ce qu'une tradition¹⁰? Une tradition se compose essentiellement de discours visant à former des pratiquants quant à la forme appropriée et au but d'une pratique donnée qui, étant instituée, a une histoire. Ces discours se réfèrent conceptuellement à la fois à *un passé* (le moment où la pratique a été instituée et à partir duquel la connaissance de sa visée et de sa réalisation correcte a été transmise) et à *un futur* (comment l'essentiel de cette pratique peut être préservé au mieux sur le court et le moyen terme, ou bien pourquoi il faudrait la modifier ou l'abandonner), à travers *un présent* (comment elle est liée à d'autres pratiques, institutions et conditions sociales). Une tradition discursive islamique n'est rien d'autre qu'une tradition du discours musulman se reliant aux conceptions islamiques du passé et du futur, en référence à une pratique islamique particulière dans le présent. De toute évidence, tout ce que les musulmans disent et font ne s'inscrit pas forcément dans une tradition discursive islamique. De la sorte, une tradition islamique n'entretient pas nécessairement un rapport mimétique à ce qui a été fait dans le passé. En effet, même lorsque les pratiques traditionnelles semblent n'être aux yeux de l'anthropologue que la simple reproduction de ce qui s'est fait par le passé, ce seront les idées des pratiquants sur la *réalisation correcte* et la façon dont le passé est lié aux pratiques actuelles qui se révèlent cruciales.

À l'encontre de certains anthropologues occidentaux et intellectuels musulmans occidentalisés je n'affirme pas que, de nos jours, la « tradition » soit dans la majorité des cas une invention du présent, une réaction aux forces de la modernité ou que, dans l'univers musulman, lorsqu'une crise survient, la tradition est une arme, une ruse, une défense, conçue pour faire face à un monde menaçant¹¹, ou encore qu'elle est un vieux prétexte pour de nouvelles aspirations et pour

10. Ma réflexion autour du concept de tradition doit beaucoup aux écrits précieux d'Alisdair MacIntyre, notamment MacIntyre, 1981.

11. « La tradition est donc constituée de toutes sortes de façons dans les conditions de crise contemporaines; c'est un terme qui est, en fait, très variable et au contenu évoluant. Il change, quoique tous ceux qui l'emploient le fassent pour pointer des vérités et des principes immuables. Au nom de la tradition, de nombreuses traditions naissent et s'opposent aux autres. Elle devient une langue, une arme contre les ennemis internes et externes, un refuge, une fuite, et elle contribue à la justification, à la domination et à l'autorité des uns sur les autres » (Gilsenan, 1982: 15).

des comportements d'emprunt. Affirmer que les idées contemporaines et les arrangements sociaux sont anciens alors qu'ils ne le sont pas vraiment n'a pas en soi plus de valeur que le fait de revendiquer l'émergence de nouvelles idées et nouveaux arrangements là où aucun élément ne le laisse déduire. Mentir à soi-même, comme à autrui, à propos du rapport entre le présent et le passé est aussi courant dans les sociétés modernes qu'il l'est dans les sociétés étudiées habituellement par les anthropologues. Le point fondamental est que toutes les pratiques instituées sont guidées par une conception du passé.

Pour l'anthropologue de l'islam, un premier jalon théorique adéquat consisterait donc à considérer une pratique instituée (située dans un contexte particulier, et ayant une histoire particulière) au sein de laquelle les musulmans seraient définis *en tant que* musulmans. À des fins d'analyses, il n'y a point de différence à cet égard entre islam « classique » et islam « moderne ». Les discours par lesquels l'enseignement se réalise, à travers lesquels l'on définit et apprend la juste manière de pratiquer, sont inhérentes à toute pratique islamique. Par conséquent, il serait dans un certain sens erroné de suggérer, comme certains sociologues l'ont fait¹², que ce qui compte dans l'islam est l'*orthopraxie* et non l'*orthodoxie*, le rituel et non la doctrine. C'est erroné, car une telle assertion ignore la centralité de la notion de « modèle correct » auquel une pratique instituée – y compris celle rituelle – doit se conformer, un modèle transmis par le biais de formules autorisées aussi bien dans les traditions islamiques que dans d'autres. Et je vise ici avant tout non pas les *discours* programmatiques des mouvements islamiques « modernistes » ou « fondamentalistes », mais les *pratiques* instituées des musulmans illettrés. Une pratique est islamique parce qu'elle est autorisée par les traditions discursives de l'islam et enseignée aux musulmans¹³ – soit par un ouléma, un *katib* ou un cheikh soufi, soit par un parent sans instruction. (Il convient de rappeler ici qu'étymologiquement « doctrine » signifie « enseigner », et que la doctrine orthodoxe dénote par conséquent le processus approprié d'enseignement ainsi que la définition de ce qui doit être appris¹⁴.)

L'orthodoxie est cruciale pour toute tradition islamique. Mais le sens dans lequel j'emploie ce terme doit être distingué du sens que la plupart des orientalistes et des anthropologues lui ont attribué. Aux anthropologues qui comme El-Zein entendent nier toute signification particulière à l'orthodoxie et à ceux qui comme Gellner l'envisagent comme un ensemble spécifique de doctrines « au cœur de l'islam », quelque chose d'essentiel échappe : l'orthodoxie n'est pas un simple courant d'opinion ; elle est une relation particulière : une relation de pouvoir. Là où les musulmans ont le pouvoir de réguler, faire respecter, exiger ou corriger des pratiques *correctes*, et de condamner, exclure, détruire ou remplacer celles qui sont *incorrectes*, se trouve le domaine de l'orthodoxie. La manière dont ces pouvoirs sont

12. Voir, par exemple, Eickelman, 1981 (chapitre 9). Dans un court essai publié il y a dix ans, j'ai souligné que l'orthodoxie est toujours le produit d'un réseau de pouvoir (Asad, 1976).

13. D'ailleurs, il est temps que les anthropologues de l'Islam réalisent qu'il y a plus qu'une « sociologie politique » chez Ibn Khaldoun et que son déploiement du concept aristotélicien de la vertu (sous la forme du *malaka* arabe) est particulièrement pertinent pour comprendre ce que j'ai appelé « traditions islamiques ». Dans un essai récent, I. Lapidus a inclus un bref mais utile rappel du concept de *malaka* d'Ibn Khaldoun (Lapidus, 1984 : 52-56).

14. Cf. « Doctrine » dans *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, New York, McGraw-Hill, 1967.

exercés, les conditions (sociales, politiques, économiques, etc.) qui les actualisent, et les résistances qu'ils rencontrent (de la part des musulmans et des non-musulmans) concernent également une anthropologie de l'islam, indépendamment du fait que son objet de recherche se situe dans la ville ou dans la campagne, dans le présent ou dans le passé. Le débat et le conflit à propos de la forme et de l'importance des pratiques font donc partie de toute tradition islamique.

Dans leur représentation de la « tradition islamique », orientalistes et anthropologues ont souvent minoré le rôle de la discussion et du raisonnement au sein des pratiques traditionnelles. La discussion est généralement présentée comme le symptôme d'une « tradition en crise », sur la base de l'hypothèse d'après laquelle la tradition « normale » (ce que Abdallah Laroui définit en tant que « tradition comme structure », distinguée de la « tradition comme idéologie » [Laroui, 1976 : 33]) exclut le raisonnement et exige une conformité irréflective. Mais ces contrastes et ces équations sont le produit d'une motivation historique, évidente dans l'opposition idéologique entre « tradition » et « raison » colportée par Edmund Burke (MacIntyre, 1980 : 64-65). Il s'agit d'une opposition élaborée par des théoriciens conservateurs qui l'ont suivie et qui a été introduite dans la sociologie par Weber.

La raison et la discussion sont nécessairement impliquées dans la pratique traditionnelle dès que les gens doivent recevoir des enseignements à propos du but et de la réalisation correcte de cette pratique, et dès que l'enseignement rencontre le doute, l'indifférence, ou le manque de compréhension. C'est en grande partie parce que nous pensons à l'argument en termes de débat formel, de confrontation et de polémique que nous supposons qu'il n'ait pas sa place dans la pratique traditionnelle (Dixon, Stratta, 1986). Pourtant, le processus consistant à essayer de *convaincre autrui* grâce à la réalisation volontaire d'une pratique traditionnelle, distingué de la tentative de démolir la position intellectuelle d'un adversaire, caractérise autant les traditions discursives islamiques que les autres. Si les raisons et les discussions sont propres à la pratique traditionnelle et non seulement à une « tradition en crise », l'anthropologue devrait être d'emblée soucieux de décrire et d'analyser les types de raisonnement et les raisons qui sous-tendent les pratiques traditionnelles islamiques. C'est ainsi que l'analyste peut faire la découverte du principal vecteur de pouvoir et de résistance que celui-ci rencontre – car la discussion, l'usage de la force du raisonnement, à la fois présuppose et répond à la résistance. Pouvoir et résistance sont donc endogènes au développement et à l'exercice de toute pratique traditionnelle.

Dès lors, quelles conclusions théoriques pouvons-nous tirer ? Premièrement, les traditions ne doivent pas être considérées comme essentiellement homogènes ; deuxièmement, l'hétérogénéité des pratiques traditionnelles n'est pas nécessairement une indication de l'absence d'une tradition islamique. En effet, la multiplicité des pratiques islamiques traditionnelles à diverses époques, en différents endroits et au sein de populations variées, renvoie à différents raisonnements islamiques que différentes conditions sociales et historiques peuvent ou ne peuvent pas accepter. L'idée que les traditions sont essentiellement homogènes a un attrait intellectuel puissant¹⁵, mais elle est trompeuse. En effet, l'homogénéité généralisée est une

15. Ainsi, l'éminent historien Peter Brown cite, en l'approuvant, Henri Marrou : « Car, en dernier ressort, l'humanisme classique reposait sur la tradition, quelque chose de transmis par ses maîtres

fonction non pas de la tradition, mais du développement et du contrôle des techniques de communication qui caractérisent les sociétés industrielles modernes¹⁶.

Bien que les traditions islamiques ne soient pas homogènes, elles aspirent à la cohérence, comme toute tradition discursive. Qu'elles ne l'atteignent pas toujours est dû autant aux contraintes des conditions politiques et économiques dans lesquelles les traditions s'inscrivent qu'à leurs propres limites. Ainsi à notre époque, leur tentative d'organiser la mémoire et le désir de manière cohérente est de plus en plus remodelée par les forces sociales du capitalisme industriel qui créent des conditions favorables à des modèles très différents de désir et d'oubli¹⁷. Une anthropologie de l'islam cherchera donc à comprendre les conditions historiques permettant la production et le maintien de traditions discursives spécifiques, ou leur transformation – et les efforts des pratiquants pour en assurer la cohérence¹⁸.

*

* *

J'ai soutenu que les anthropologues intéressés par l'islam doivent repenser leur objet d'étude et que le concept de tradition aidera dans cette tâche. Je veux conclure par une dernière brève remarque. Écrire sur une tradition signifie être dans une certaine relation narrative avec elle, une relation qui variera au gré de l'adhésion, de l'opposition ou de la neutralité morale à l'égard de ladite tradition. La cohérence que chaque partie trouve dans cette tradition, ou ne parvient pas à atteindre, dépendra de sa situation historique particulière. En d'autres termes, il n'y a manifestement pas, ni ne pourrait y avoir, un récit universellement acceptable d'une tradition vivante. Toute représentation de la tradition est contestable. Quelle que soit la forme que la contestation prend en l'occurrence, celle-ci ne sera pas seulement déterminée par les pouvoirs et les savoirs que chaque camp déploie,

et ce sans questionnement [...]. Cela signifiait que tous les esprits d'une génération, voire de toute une période historique, jouissaient d'une homogénéité fondamentale facilitant la communication et la communion authentiques » (Brown, 1984 : 24). C'est précisément ce concept familier, employé par Brown pour traiter de « la tradition islamique », que les anthropologues doivent abandonner au profit d'un autre.

16. Pour une introduction à quelques-uns des problèmes liés au contrôle et aux effets d'une forme de communication typiquement moderne, voir Williams, 1974.

17. Le résultat parmi les intellectuels musulmans a été ainsi décrit par Jacques Berque : « Dans le monde actuel et parmi trop d'intellectuels ou de militants, on se partage entre adeptes d'une authenticité sans avenir et adeptes d'un modernisme sans racines. Le français traduit mal, en l'espèce, ce qui en arabe vient beaucoup mieux : *ançar al-maçir bilâ ačil wa ançar al-ačil bilâ maçir* » (Berque, 1981 : 68).

18. Il convient de souligner que le problème indiqué ici n'est pas le même que celui traité dans les nombreuses monographies qui prétendent décrire « l'érosion récente de l'ancienne unité de valeurs fondée sur la Révélation divine » qui a accompagné le bouleversement « du monde social stable, voire statique » de la société musulmane traditionnelle (M. Gilson, 1973 : 196, 192). Un exemple récent qui répond à certaines des questions que j'ai à l'esprit est l'article de Zubaida (1982), qui tente de montrer que la nouvelle doctrine de Khomeïni, *wilâyat al-faqih*, quoique fondée sur les prémisses et les modes de raisonnement traditionnels des chiïtes, présuppose les concepts modernes de « nation » et d'« État-nation ». L'argument de Zubaida n'implique ni une prétendue stabilité ni une homogénéité traditionnelle.

mais aussi par la vie collective à laquelle ces camps aspirent – ou à la survie de laquelle ils peuvent être également indifférents. La neutralité morale, ici comme ailleurs, n'est pas un gage d'innocence politique.

Talal ASAD

*Texte traduit de l'anglais (États-Unis) par
Mattia Gallo et Pierre Lassave*

Bibliographie

- ABU-LUGHOD Janet, 1969, « Varieties of Urban Experience », in Lapidus I. (ed.), *Middle East Cities*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- ASAD Talal, 1970, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, London, Hurst & Co.
- , 1973, « The Beduin as a Military Force », in Nelson C. (ed.), *The Desert and the Sown*, Berkeley, University of California Press.
- , 1976, « Politics and Religion in Islamic Reform », *Review of Middle East Studies*, n° 2, Londres, Ithaca Press.
- , 1979, « Equality in Nomadic Systems? », *Pastoral Production and Society*, ed. Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1983a, « Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz », *Man*, XVIII, 2.
- , 1983b, « Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual », *Economy and Society*, XII, 3.
- 1986, « Medieval Heresy: An Anthropological View » *Social History*, XI, 2.
- BENNIGSEN Alexandre A., WIMBUSH Enders S., 1979, *Muslim National Communism in the Soviet Union*, Chicago, Chicago University Press.
- BERQUE Jacques, 1981, *L'Islam : la philosophie et les sciences*, Paris, Les Presses de l'Unesco.
- BROWN Peter, 1984, « Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts », in Metcalf B. D. (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- CORNELL Vincent J., 1983, « The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco », *International Journal of Middle East Studies*, XV.
- DIXON John, STRATTA Leslie, 1986, « Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis », in Wilkinson A. (ed.), *Writers Writing*, Milton Keynes, Open University Publications.
- DOLS Michael W., 1977, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.
- EICKELMAN Dale F., 1981, *The Middle East : An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- , 1984, « The Study of Islam in Local Contexts », *Contributions to Asian Studies*, XVII.
- EL-ZEIN Abdul H., 1977, « Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam », *Annual Review of Anthropology*, VI.
- VAN ESS Josef, 1980, « From Wellhausen to Becker: the Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies », in Kerr M. H. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Malibu, California, Undena Publications.
- FISCHER Michael M. J., 1980, *Iran : From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- GEERTZ Clifford, 1968, *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press.
- GELLNER Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge Press University.

- GILSENAN Michael, 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1982, *Recognizing Islam*, London, Croom Helm.
- VON GRUNEBAUM Gustave E., 1962, *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- GULICK John, 1976, *The Middle East: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, Goodyear Publishing Company Inc.
- HAMMOUDI Abdallah, 1980, « Segmentarity, social stratification, political power and sainthood: reflections on Gellner's theses », *Economy and Society*, IX.
- IBN KHALDOUN, 1967, *The Muqaddimah*, édition abrégée, Londres, Routledge et Kegan Paul.
- KEDDIE Nikki R., 1972, *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- LANE Edward, 1980 [1908], *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, Dent.
- LAPIDUS Ira Marvin, 1984, « Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam », in Metcalf B. D. (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- LAROU Abdallah, 1976, *The Crisis of The Arab Intellectual*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- LEWIS Bernard, 1973, « The Muslim Discovery of Europe », in Id. (ed.), *Islam in History*, New York, The Library Press.
- LOMBARD Maurice, 1971, *L'islam dans sa première grandeur: VIII^e-XI^e siècles*, Paris, Flammarion.
- MACINTYRE Alasdair, 1980, « Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science », in Gutting G. (ed.), *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1980.
- , 1981, *After Virtue*, London, Duckworth.
- SNOUCK HURGRONJE Christiaan, 1931, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leyde, Brill.
- STREET Brian Vincent, 1984, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER Bryan S., 1974, *Weber and Islam*, London, Routledge and Kegan Paul.
- , 1978, *Marx and the End of Orientalism*, London, George Allen & Unwin.
- WATSON Andrew M., 1983, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS Raymond, 1974, *Television: Technology and Cultural Form*, London, Fontana.
- ZUBAIDA Sami, 1982, « The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government », *Economy & Society*, XI.