Benjamin GATLING, *Expressions of Sufi Culture in Tajikistan*

Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 2018, xiii-233 p.

Stéphane A. Dudoignon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/64614>

DOI : 10.4000/assr.64614

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 273-276

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Stéphane A. Dudoignon, « Benjamin GATLING, *Expressions of Sufi Culture in Tajikistan* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/64614> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.64614>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Benjamin GATLING, *Expressions of Sufi Culture in Tajikistan*

Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 2018, xiii–233 p.

Stéphane A. Dudoignon

RÉFÉRENCE

Benjamin GATLING, *Expressions of Sufi Culture in Tajikistan*. Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 2018, xiii–233 p.

- 1 Questionnant l'identité nationale promue par le Tadjikistan indépendant, né en 1991 de la dissolution de l'URSS, l'auteur se penche sur la culture masculine villageoise dans les plaines de Hisar et de Wahdat, situées à l'ouest et à l'est de la capitale Douchanbeh, ainsi que dans la haute vallée de Rasht (l'ancien Qarategin, sur le cours supérieur du Wakhsh, affluent de l'Amou-Darya, devenue au milieu du xx^e siècle un réservoir démographique pour les basses terres du centre et du sud du pays). L'auteur se demande comment ces hommes, choisis pour leur statut de disciples de quelques-unes des grandes figures du soufisme contemporain en Asie centrale persanophone, ont tâché, dans la décennie 2010, de s'accommoder à un présent désenchanté (caractérisé notamment par une répression sans cesse accrue de la pratique religieuse), par l'invocation de passés historiques sacralisés.
- 2 Spécialiste de l'étude de traditions orales, l'auteur propose une compréhension des ressorts de ce qu'il appelle le passéisme ou « passéité » (*pastness*) foncière du présent centrasiatique, tentant de dépasser les termes du débat récurrent sur les continuités et ruptures historiques de l'islam moderne en Asie centrale. Pour ce faire, il se penche sur les manières dont des *murid* des Voies soufies Naqshbandiyya ou Qadiriyya à Hisar, Wahdat et dans le Qarategin « traditionnalisent » le présent, à travers la production de mémoires, d'histoires, de rituels, de monuments et d'artefacts, ainsi que de comportements incarnant les modèles, verbaux ou non, dispensés par leurs guides. Ces contre-récits et leurs véhicules mêmes (souvent des livres imprimés, porteurs de la

sainteté d'un grand ancêtre, d'un lieu sacré) apparaissent ici comme autant d'armes dont le « faible » dispose pour, en rendant à la vie le passé et son aura d'authenticité religieuse, s'opposer à l'idéologie séculariste et à l'homogénéisation culturelle prônées par l'élite gouvernementale héritée de la période soviétique.

- 3 Un chapitre sur les relectures actuelles de la vie et de l'œuvre du *shaykh* qadiri Sayyid Nasim-Khan Qandahari, connu régionalement sous le *laqab* de Mawlawi Jununi (1810–87), met en lumière un processus de sanctification en relation avec les valorisations actuelles, dans certains milieux soufis tadjiks, du souvenir de l'émirat Manghit de Boukhara (1747–1920) et de ses oulémas, comme période exemplaire de dévotion et de spiritualité musulmanes pré-soviétiques. La filiation revendiquée, que renforce le recours à des motifs narratifs conventionnels, permet d'étendre la sainteté attribuée au *'alim* (savant religieux) du XIX^e siècle non seulement à une postérité particulière (celle de la Qadiriyya à laquelle appartenait ce dernier, revendiquée à Douchanbeh par une lignée particulière de guides soufis et de théologiens, les Turajanzada, longtemps seuls détenteurs des manuscrits de Jununi), mais aussi tout le champ religieux tadjik actuel (dont peu d'acteurs ont lu les œuvres de celui-ci, en dépit de leur édition en cyrillique à partir des années 2000).
- 4 L'auteur a bien noté les apparentements formels entre les récits historiques actuels et plusieurs genres classiques de l'hagiographie islamique, tels que les *manaqib* (énumération des vertus d'un saint particulier et de sa postérité) et autres *tadhkira* (recueil de biographies d'hommes de Dieu) hérités de la période pré-soviétique. Inversement, il remarque aussi (bien après l'historien Devin DeWeese, peu cité dans le présent ouvrage) l'évolution moderne et contemporaine, en Asie centrale, d'une variété de genres littéraires religieux vers une dimension spécifiquement locale – dans l'intention d'étendre à un milieu religieux vernaculaire le prestige d'exemples réputés à des échelles plus étendues, parfois, à celle de l'umma tout entière.
- 5 L'enquête de B. Gatling sur les cercles soufis contemporains s'est axée sur quelques disciples d'un ensemble de lignages spirituels mutuellement liés, d'ascendance souvent *dahbidi* (du nom d'un village suburbain de Samarcande, Dahbid, où beaucoup de lignées de guides naqshbandis trouvent leurs origines au XVI^e siècle). Parmi les figures centrales de ce réseau et de ses postérités actuelles : Ishan 'Abd al-Rahman-Jan b. Parsa Khwaja (1920–1991), figure de la transmission de l'*adab* persan, via notamment la poésie gnostique, qui fut actif pendant les dernières décennies de la période soviétique, à l'interface entre le Qarategin et les plaines cotonnières du centre et du sud du pays. Le matériau oral recueilli par l'auteur est un ensemble de discours fortement marqués par une conception cyclique de l'histoire (une conception qui fut, en Asie centrale, celle des penseurs musulmans sunnites réformistes de la fin du XVIII^e siècle au début du XX^e), axée sur l'idée d'une déshérence actuelle de la pratique soufie : « *During Soviet times, there were more devotees* », affirme (p. 47) à l'auteur l'un de ses enquêtés.
- 6 Parmi les autres traits particuliers de ces discours : une présentation de la période soviétique comme sorte d'âge d'or de l'islam et du soufisme (aujourd'hui très répandue, en fait, chez les représentants de l'islam lignager en ex-URSS). Le récit de nombreux prodiges ou miracles (*mu'jizat*, *karamat*) recouvre d'une chape de merveilleux les relations complexes que les lignages de savants et de guides ont souvent entretenues, pendant cette période, avec la police politique. Autre spécificité de ces discours : une tendance, chez certains hagiographes tels ceux d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan, à identifier toutes les personnalités religieuses musulmanes du Tadjikistan actuel comme disciples

du défunt maître. À noter également : leur dénonciation insistante de l’“imposture” (*taqallob*) des religieux “de carrière”, *iktisabi*, par opposition aux détenteurs d’une autorité généalogique, *intisabi*, seule créditée d’authenticité dans un champ religieux marqué depuis la chute du Rideau de fer, en 1990, par une compétitivité nouvelle et l’influence croissante des mouvements anti-soufis. Permise par l’oubli de nombreuses répressions, cette valorisation du court XX^e siècle comme période bénie du soufisme tadjik est, pour beaucoup, le moyen de surmonter les vicissitudes d’une période actuelle ingrate et donc rejetée pour son impiété.

- 7 La translittération qu’adopte l’auteur pour le tadjik, à la fois très technique et peu cohérente, ne semble pas très utile pour la transcription de témoignages principalement oraux ; elle s’avère, de plus, souvent erronée (ex. *shahr* [sic] pour شرح ou ШАРХ : “commentaire” ou “exégèse”, p. 51, *bai‘at* [re-sic] pour بيعت ou БАЙЪАТ, etc.). Quantité d’analyses, de conclusions sont répétées d’un chapitre à un autre, même si les nombreuses sources théoriques mobilisées ne sont, elles, pas toujours les mêmes. (Les chapitres, de ce point de vue, donnent parfois l’impression d’articles mis bout à bout.) L’ouvrage, par ailleurs, en dépit du très grand intérêt que lui confèrent son riche bagage théorique et des terrains effectués dans une période difficile, repose sur des postulats et des méthodes dont on peut discuter la pertinence. Qui plus est, comme très souvent encore dans les publications de ces dernières années sur l’islam contemporain en Asie centrale, l’auteur enfonce plusieurs portes que la recherche locale et internationale a ouvertes parfois depuis des décennies.
- 8 Le plus grand problème posé par ce travail est sans doute la dépendance exclusive dans laquelle s’est mise son auteur vis-à-vis du témoignage et du discours de ses informateurs, dont les nombreuses affirmations rarement contextualisées sont prises pour argent comptant (par exemple, sur l’abandon depuis la fin de l’ère soviétique de pratiques telles que la récitation et le commentaire de poésie gnostique), avant d’y revenir parfois quelques paragraphes ou chapitres plus tard. Le choix par l’auteur de ses interlocuteurs eux-mêmes n’apparaît pas clairement et c’est un peu vite, nous semble-t-il, que ceux-ci sont identifiés avec les soufis actuels du Tadjikistan dans leur globalité, et ces derniers avec les *nonmodern others* des *folkloric studies*, dans une situation de marginalité par rapport à la société globale et aux élites socioéconomiques et politiques du moment. Les conditions de production des discours actuels et de l’expression de culture soufie au Tadjikistan ne sont elles-mêmes évoquées que de manière très elliptique.
- 9 On peut le regretter, dans la mesure où les contextes répressifs qu’a connus le Tadjikistan au lendemain de son indépendance puis depuis le tournant autoritaire de 2009, marqué par la censure sans cesse croissante des littératures “religieuses”, ont exercé des impacts très directs sur un certain nombre de pratiques discursives. On peut le regretter aussi du fait des exégèses parfois hâtives auxquelles donne lieu une contextualisation elliptique – comme sur l’exégèse symbolique du *tchapan*, la tunique masculine molletonnée des paysans de Transoxiane, devenu l’attribut de nombreux saints musulmans de la période soviétique. Vu ici comme mode d’« engagement du passé » (p. 154), au même titre que les pratiques discursives précédemment traitées, le port de ce vêtement s’oppose bien sûr chez nombre de religieux tadjiks anciennement soviétiques au costume soviétique qui est aussi celui de l’oligarchie actuelle ; il vise cependant à contraster aussi, par sa grande modestie, avec la garde-robe également passéiste mais plus luxueuse qui est celui des robes d’honneur de soie multicolore

qu'arborait, jusqu'à la fin du xx^e siècle, le personnel de la Muftiyyat d'Asie centrale et, donc, de l'islam « officiel » institué sous Staline.

- 10 D'autres questions soulevées par l'auteur gagneront peut-être à de futurs développements de la recherche sur les expériences hagiographiques du demi-siècle passé dans les pays de l'ex-URSS et autres démocraties populaires. On peut mentionner l'étude des causes, modalités et effets secondaires de la diffusion de ces expériences, littéraires en particulier (mais aussi rituelles, symboliques et monumentales) dans des discours officiels eux-mêmes, auxquels elles cherchent parfois initialement à s'opposer, ainsi que dans des historiographies locales d'initiatives diverses, en plein développement depuis les dernières décennies de la période soviétique. L'intégration de l'hagiographie aux discours officiels des États-nations successeurs de l'URSS en particulier permet, comme B. Gatling le souligne, de mettre en exergue la continuité d'identités ethniques transhistoriques, marquées de primordialisme soviétique mais désormais sacralisées par l'idée d'une « résistance » à la soviétisation. Conférant à ces discours une dimension de plus en plus confessionnelle, le soufisme invoqué, en association avec la tradition jurisprudentielle hanafie régionale, fait par ailleurs figure d'élément constituant du « bon » islam (avec, parfois, le soutien de l'Université et de la Recherche locales voire internationales...).
- 11 Dans l'érudition d'initiative locale (rus. *kraevedenie*), affleure l'empreinte de l'ingénierie démographique particulière au court xx^e siècle. L'on ne saurait dire, cependant, que la nostalgie qui s'y exprime pour cette période, via le culte rendu par l'historiographie locale à quelques saints fondateurs de communautés modernes, soit l'apanage de groupes religieux marginalisés comme l'ouvrage le suggère – opposant les disciples de 'Abd al-Rahman-Jan à ceux de l'ancien *qazi* de la RSS tadjique, Hajji Akbar Turajanzada, aujourd'hui à la tête d'une usine de conditionnement du coton située non loin de Wahdat. En dépit de multiples précautions textologiques, le discours des *murid* (et plus nombreux admirateurs) de l'un et de l'autre est ici souvent pris au pied de la lettre, rien n'étant dit de l'histoire récente des relations entre Voies et rites soufis concurrents (Naqshbandiyya vs. Qadiriyya, *dhikr* silencieux contre *dhikr* sonore...). Rien ne nous est dit non plus de l'impact particulier de la guerre civile de 1992–1997, dont la mémoire collective continue d'emprunter des schémas régionalistes, opposant le Qarategin et ses populations migrantes, considérées comme les « perdantes » du conflit, à celles des provinces voisines. Les arrière-plans géographique, historique, politique, socioéconomique voire proprement religieux brillent sont le plus souvent absents, ce qui est dommage lorsqu'on se penche sur ce qui relève d'un ensemble de processus hagiographiques.
- 12 Concrètement, la famille d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan occupe depuis de nombreuses décennies l'imamat de la mosquée du quartier dit de Shah Mansur, à Douchanbeh, l'une des plus importantes de la capitale, longtemps voisine du « Ziloni Bazar » aujourd'hui disparu, rendez-vous des maraîchers de tout le Tadjikistan méridional, parmi lesquels nombre d'affidés du saint homme du Qarategin. Ceci ne fait pas des descendants de 'Abd al-Rahman-Jan ni de leur clientèle des parias du Tadjikistan actuel, en dépit des difficultés qu'a rencontrées la Shah Mansur et de la destruction de son bazar dans les années 2000. Quant à Hajji Akbar et à ses frères Mahmud, le théologien, et Nur al-Din, le prédicateur, leurs familiers connaissent la nostalgie qu'ils entretiennent de la période soviétique, leur madrasa de Turkabad ayant souvent été, depuis 2009, visée par les mesures répressives du président tadjik Imam-'Ali Rahman – lequel, soit dit en passant,

n'a pas été le seul président du Tadjikistan indépendant, contrairement à ce qu'affirme l'ouvrage, puisque précédé à ce poste par Qahhar Mahkamov en 1991 et par Rahman Nabiev en 1991-1992.)

- 13 Sa grande originalité, le livre de B. Gatling la puise dans une conscience de la coexistence particulière, dans la culture soufie du Tadjikistan et de l'Asie centrale postsoviétiques, de nostalgies incarnées avec la relation actuelle nouée par chaque disciple avec un guide sur la Voie de la gnose. L'auteur note du reste avec une grande exactitude le rôle que jouent certains appels du muezzin d'une communauté locale de croyants comme coda au discours d'un *pir* ou maître spirituel – ou, comme l'auteur de ces lignes a pu l'observer lui-même, celui que joue le *dhikr* comme ponctuation des conversations (*mudhakirat*) saturées de références au passé commun du groupe, auxquelles donnent lieu, avant ou plus souvent après le *dhikr*, les assemblées de disciples d'un même maître. La fonction clé de l'un comme l'autre est ici la validation d'un propos du *pir* ou de la tradition posthume qu'entretiennent ses successeurs et ses *murid*, « broadcasting his wisdom into space ». Peut-on pour autant parler ici d'anachronisme intentionnel, buttant contre les conceptions étatiques de la modernité tadjique ? C'est ne pas tenir compte des nombreuses oscillations que ces conceptions mêmes ont connues depuis la fin de la guerre civile du Tadjikistan, en 1997. C'est négliger, aussi, les nombreuses passerelles entre expérience hagiographique et autres processus mémoriels, dont les lendemains de guerre civile sont souvent riches, comme l'ouvrage de B. Gatling le démontre du reste abondamment. C'est enfin et surtout enfermer les acteurs du champ religieux soufi tadjik dans une pratique discursive réduite à l'incantation du passé – celle-ci gagnant à être replacée dans le contexte compétitif et répressif à la fois des années 2010, où elle trouve nombre de ses ressorts.