Allen J. Frank, Muslim religious institutions in Imperial Russia

Stéphane A. Dudoignon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/4134>

DOI : 10.4000/monderusse.4134

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

Pagination : 779-785

ISBN : 2-7132-1833-0

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Stéphane A. Dudoignon, « Allen J. Frank, Muslim religious institutions in Imperial Russia », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 44/4 | 2003, mis en ligne le 19 juin 2009, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/4134> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.4134>

Ce document a été généré automatiquement le 4 septembre 2022.

Tous droits réservés

Allen J. Frank, Muslim religious institutions in Imperial Russia

Stéphane A. Dudoignon

RÉFÉRENCE

Allen J. FRANK, **Muslim religious institutions in Imperial Russia. The Islamic world of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910**. Leyde, Brill, 2001, x-341 p., carte (Islamic history and civilization. Studies and texts, 35)

- 1 Avec le présent ouvrage, nous abordons l'œuvre déjà riche d'un représentant majeur de l'école de Bloomington¹, laquelle se trouve, depuis une quinzaine d'années, à l'origine d'un profond renouveau des études historiques sur l'Eurasie centrale – à travers, notamment, l'étude comparative de la transmission vernaculaire de différentes mémoires de la conversion à l'islam². L'ouvrage s'insère, par ailleurs, dans les recherches actuelles, aux États-Unis et en Allemagne, sur les attendus et l'histoire du « discours islamique » en Eurasie centrale, des réformes de Catherine II à la Grande Terreur de 1937 – avec un intérêt particulier pour l'incidence des politiques parfois contradictoires de l'administration impériale puis soviétique sur l'évolution du discours sur les origines, dans les populations musulmanes de l'empire russe et de l'URSS³. Enfin la présente monographie doit être replacée dans la lignée des travaux de quelques rares historiens soviétiques de la région Volga-Oural sur l'historiographie locale des communautés musulmanes de Russie d'Europe et de Sibérie⁴.
- 2 Auteur d'un premier livre très remarqué (issu d'une thèse de doctorat soutenue à Bloomington en 1994) traitant des discours sur l'histoire dans les populations musulmanes de la région Volga-Oural entre la fin du XVIII^e siècle et le début de la période soviétique⁵, Allen J. Frank se penche ici sur la question complexe de l'autonomie des clercs musulmans de Russie d'Europe par rapport à la *kul'tura* russe, à travers les histoires locales produites avant 1917. Son étude est basée, principalement, sur le *Tawarikh-i Altı Ata* (« Chroniques d'Altı Ata ») écrit en tatar en 1910 par Muhammad Fatih b. Ayyub al-

Ilmini, assisté de son fils Muhammad, successivement imams d'Ilmin (rus. Verhaevska), un village tatar du canton (*volost'*) d'Osinov Gaj, sur la rivière Altata, dans le district (*uezd*) de Novouzensk, province de Samara. Loin de se limiter aux populations d'Ilmin, l'auteur du *Tawarikh* s'est également intéressé à celles, d'une grande diversité ethnique et confessionnelle, du bassin de la grande et de la petite Özen/Uzen', deux cours d'eau parallèles situés à la limite du district de Novouzensk, du territoire de la Horde intérieure (province d'Astrakhan) et de la Hoste des Cosaques de l'Oural (province d'Ural'sk) – aujourd'hui à la frontière de la Fédération de Russie et du Qazaqstan.

- 3 L'ouvrage s'ouvre par un chapitre consacré à la présentation du *Tawarikh* et des trois autres récits historiques manuscrits sur lesquels il est basé (tous conservés à la bibliothèque de l'Université d'État de Kazan), que l'auteur replace dans l'évolution de l'écriture de l'histoire en Eurasie centrale islamique – en particulier dans l'évolution des histoires de village, négligées par les historiens soviétiques à quelques rares exceptions près. Le *Tawarikh* tire une part importante de son prix du fait que l'auteur et son fils ont été les témoins oculaires de nombre d'événements relatés dans leur récit et qu'ils sont, pour le reste, tributaires de sources orales vernaculaires parfois identifiées nominalement.
- 4 Suit un chapitre sur la géographie et la vie économique du district de Novouzensk, et sur le substrat général du *Tawarikh*. Dans la lignée des historiens « bulgharistes » de la région Volga-Oural qui, depuis le début du XIX^e siècle, ont centré leurs récits d'histoire régionale et locale sur le souvenir de la conversion à l'islam des anciens Bulghars de la Volga, al-Ilmini cherche à montrer que les bassins fluviaux qu'il décrit, bien que peuplés en partie seulement de musulmans, à une époque tardive, sont néanmoins territoire musulman sacré. Sacraliser l'espace revêtait une signification particulière pour les paysans d'État tatars de cette partie de la steppe, premiers à repeupler le double bassin de l'Özen/Uzen' au début du XIX^e siècle, après le départ des Kalmouks dans les années 1770, mais bientôt confrontés à des arrivées massives de migrants slaves et allemands, rapidement majoritaires. La coloration fortement islamique de ces représentations paraît, du reste, conditionnée par la prospérité économique de la région, favorable à la création et à l'entretien d'institutions communautaires – mosquées et madrasas – puissantes. (Le *zemstvo* de Novouzensk n'est-il pas l'un des mieux dotés de l'empire au tournant du XX^e siècle ?)
- 5 Cette dimension islamique n'ignore pas, toutefois, les segmentations internes. Un chapitre sur la taxinomie communautaire d'al-Ilmini montre comment les populations musulmanes sont certes unies, en ces premières années du XX^e siècle, par une commune obédience religieuse, mais aussi divisées par différentes identités communautaires et sociales prégnantes – renforcées par des siècles d'une politique russe, fiscale notamment, qui a tendu à rendre ces communautés mutuellement exclusives, sur la base des devoirs et privilèges particuliers aux différents ordres de la période impériale. Ce chapitre se poursuit avec l'analyse de la structuration interne des villages « musulmans » du district de Novouzensk en *mahalla*-s et en *âch*-s. (Un *âch* est une unité de voisinage de base, parfois rattachée à un ancêtre commun, parfois non comme dans les localités peuplées de migrants originaires de différentes régions de Russie). Dans le récit d'al-Ilmini comme dans de nombreuses autres sources musulmanes de la période impériale, le *mahalla* apparaît comme une entité hautement fissible : ainsi dans le village d'Alti-Ata, voisin d'Ilmin, le « Second *mahalla* » est créé à la suite d'une querelle entre deux notables locaux sur l'emplacement réservé à la future mosquée du « Premier *mahalla* »⁶.

- 6 Le quatrième chapitre de l'ouvrage, consacré aux grandes figures de l'islam dans la région, est centré sur la prééminence d'oulémas originaires de la région Volga-Oural. Après une parenthèse sur le statut juridique des oulémas dans l'empire russe depuis les réformes de Catherine II, on aborde les titres et rangs de la hiérarchie religieuse bien spécifique de l'islam de Russie (*âkhûnd*, *imâm*, *mu'adhdhin*, etc.). Le mode d'élection des imams est abordé à travers l'épineuse question du poids des « Qazani » (gens de Kazan) dans les rivalités pour les principales charges d'imams, orchestrées par le mufti de Russie depuis son siège à Orenbourg. Ceci amène l'auteur à revenir sur la question de l'autonomie des religieux musulmans dans le cadre de l'État impérial et à retoucher, au passage, un certain nombre de stéréotypes, en particulier sur leur conformisme politique (voir le cas de 'Umar žkhûnd, qui dissimulait dans sa madrasa d'Iske Özen des étudiants musulmans fuyant la conscription). Un sous-chapitre est consacré à la figure clé de l'imam de village : le *Tawarikh* permet d'observer, autour de Novouzensk comme dans des régions plus septentrionales de l'islam de Russie, la fréquence de la duplication des charges dans les mosquées, où l'imam principal pouvait être secondé par un – ou plusieurs – *sharîk imâm* (imam associé). Le rôle déterminant des notables locaux est souligné dans l'attribution des charges d'imams ou d'enseignants de madrasa (tout particulièrement dans le cas des *mahalla*-s créés par suite de l'initiative d'un notable local). C'est dans les localités où les musulmans sont en situation de minorité plus ou moins marquée au milieu des Slaves – comme dans les bourgs marchands de Novouzensk et d'Aleksandrov Gaj –, qu'al-Ilmini considère le rôle des imams comme particulièrement décisif dans le maintien du caractère islamique des communautés locales.
- 7 On n'observe pas, dans le bassin de l'Uzen', de stricte répartition des rôles selon la hiérarchie des titres : il n'était pas rare de voir un *mu'adhdhin* enseigner en madrasa. Comme dans le cas de la Sibérie à la même époque⁷, le caractère « périphérique » de cet islam des limbes de la steppe est donc à nuancer par l'histoire économique et migratoire de la région tout au long du XIX^e siècle et jusqu'à la fin de la période impériale. L'histoire régionale du soufisme vient confirmer cette tendance : dans ce domaine, en effet, l'exposition des musulmans de Novouzensk et des Qazaqs de la Horde intérieure à l'influence de soufis du Daghestan, exilés dans la région aux alentours de 1890, aboutit à la diffusion locale de la voie mystique Nashbandiyya Khâlidiyya, laquelle plonge ses racines dans les milieux savants réformistes d'Istanbul, la capitale du califat, mais aussi dans le *jihâd* daghestanais du XIX^e siècle⁸.
- 8 L'ouvrage se poursuit avec deux chapitres consécutifs sur les mosquées et sur l'enseignement islamique. Comme dans la région Volga-Oural, les mosquées étaient, dans le district de Novouzensk, le centre religieux et communautaire par excellence. La construction ou la rénovation d'une mosquée étaient des entreprises majeures, impliquant tout le *mahalla*. Sur l'enseignement, on note que toutes les écoles, primaires ou secondaires, sont dans le *Tawarikh* appelées « madrasa », comme souvent dans les zones rurales de l'islam de Russie. Les études sont prises en charge par les parents, le plus souvent sous la forme de dons en nature, tandis que les étudiants originaires de régions parfois éloignées sont placés sous la protection de quelque mécène local. Dans le district de Novouzensk, la plupart des *mahalla*-s semblent avoir eu les moyens d'entretenir des madrasas et la situation économique particulière de la région permet même l'entretien d'un certain nombre de grands établissements capables d'attirer des étudiants venant de la région Volga-Oural et de la Horde intérieure. Il ne semble pas, toutefois, que le mouvement de modernisation des enseignements qui affecte les madrasas « réformées »

(*jadid*) de la Moyenne Volga et de l'Oural depuis les années 1880 ait rencontré un large écho autour de Novouzensk : si le *Tawarikh* évoque le « djadidisme », c'est en tant que mouvement marginal mal implanté dans les établissements d'enseignement traditionalistes du district.

- 9 Sur les rituels, les pèlerinages et les croyances islamiques, le *Tawarikh* constitue également une source précieuse. Malgré le caractère périphérique de la région et la proximité du monde nomade, c'est un islam normatif qui domine, en tout cas dans le *Tawarikh* : al-Ilmini insiste bien sur le fait que les cinq prières quotidiennes sont assurées comme il se doit par les imams et que les grandes fêtes annuelles sont le *'īd al-adhā* et le *'īd al-fitr*, tout comme ailleurs dans le monde de l'islam. Et si le pèlerinage à La Mecque demeure réservé, comme ailleurs en Russie, à quelques imams et aux notables les plus fortunés, l'auteur du *Tawarikh* note parmi ces derniers la présence de fondateurs de mosquée ou de madrasa. Tout semble être fait pour rassurer le lecteur sur l'impeccable orthodoxie de cet islam de frontière. Inversement, de nombreux rituels qui seront habituellement présentés, dans la littérature ethnographique soviétique, comme « pré-islamiques », paraissent revêtus d'une signification musulmane aux yeux des communautés vernaculaires, d'un point de vue à la fois rituel et conceptuel. (Voir, dans le *Tawarikh*, la description de deux prières de la pluie désignées sous le terme arabe *istisqā*.)
- 10 Un dernier chapitre porte sur les institutions islamiques des Qazaqs de la Horde intérieure et des Cosaques musulmans. Il permet à l'auteur de revenir sur la division des populations musulmanes du district de Novouzensk et des régions limitrophes selon des lignes de clivage à la fois ethniques et sociales (c'est-à-dire correspondant aux divers *soslovija* de la société russe à l'époque impériale) – les Tatars de la Volga, les Cosaques musulmans et les Qazaqs nomades formant trois communautés mutuellement exclusives. Ces divisions deviennent particulièrement patentes lors des conflits territoriaux portant sur les terres situées entre les deux bras de l'Uzen' et qui unirent, d'un côté, les Tatars de la Volga sédentaires et les Qazaqs nomades contre, de l'autre, Cosaques chrétiens et musulmans. Malgré ces divisions internes, on a bien affaire, dans le récit offert par le *Tawarikh*, à une seule foi islamique et à ses institutions communes (lesquelles paraissent dominées, dans le district de Novouzensk comme dans les districts voisins, par des Tatars de la Volga) : tandis que les religieux musulmans, tatars ou cosaques, font leurs études, indifféremment, dans des madrasas cosaques ou tatares, les guérisseurs, soufis et enseignants, qu'ils soient tatars, cosaques, voire daghestanais, reçoivent la protection de Tatars, de Cosaques ou même de Qazaqs sans égard pour leur origine ni pour leur appartenance ethnique.
- 11 L'importance exceptionnelle du *Tawarikh-i Altı Ata* tient en partie au fait qu'il nous offre une description presque exhaustive des relations concrètes entre, d'une part, différentes catégories de religieux musulmans et, d'autre part, les communautés locales que ces religieux servaient à la fin de la période impériale. C'est ce qui autorise l'auteur du présent ouvrage à exposer à la fois les normes mais aussi les réalités bien concrètes auxquelles les imams étaient confrontés dans ces communautés. Tandis que les institutions religieuses apparaissent sous le contrôle, pour l'essentiel, des *mahalla*-s, les relations entre ces derniers et l'État russe semblent faites de coopération, ou du moins d'accommodation mutuelle⁹, plus que de confrontation systématique. L'une des conséquences de l'autonomie des institutions communautaires des musulmans de Russie fut l'isolement relatif des communautés rurales par rapport aux institutions publiques

ou étatiques russes dont elles étaient entourées, en particulier dans une région où les musulmans constituaient une minorité par rapport aux populations migrantes russes, ukrainiennes ou allemandes. Selon l'auteur, c'est cette autonomie qui explique pour une bonne part la relative prospérité d'un islam savant dans une région essentiellement rurale.

- 12 Il est au moins un autre aspect sur lequel cette étude du *Tawarikh* nous apporte des éclaircissements significatifs : il s'agit des éléments qu'elle nous offre sur le statut des oulémas et sur leurs relations avec les communautés musulmanes locales. Si le soutien et la structure administrative des institutions religieuses vernaculaires nécessitaient une participation directe de la communauté à la vie de ces institutions, il n'en reste pas moins que les membres les plus fortunés des *mahalla*-s exerçaient sur elles un véritable contrôle, selon les principes censitaires qui gouvernaient la société russe dans son ensemble. Un dernier point encore : le *Tawarikh* se fait l'écho d'un phénomène fondamental – le passage chez les Qazaqs d'une culture religieuse orale à une culture religieuse écrite, à la suite des réformes de Jahangir Khan, qui institue dans la Horde intérieure un système de *maktab*-s et de madrasas, ainsi qu'une hiérarchie d'oulémas calquée sur celle de l'Assemblée spirituelle d'Orenbourg, lesquels vont lui permettre d'exercer un meilleur contrôle sur son domaine et seront conservés en l'état après sa mort.
- 13 Ces considérations, celles concernant le fonctionnement des *mahalla*-s et le statut des oulémas, permettent à Allen J. Frank de dépasser deux stéréotypes parmi les plus prégnants des études sur les sociétés modernes et contemporaines d'Eurasie centrale. D'une part l'idée, véhiculée par l'anthropologie (pas seulement soviétique) et selon laquelle les croyances et pratiques religieuses des musulmans ruraux ou nomades se réduisent nécessairement à un pot-pourri de croyances irrationnelles « pré-islamiques ». Et d'autre part celle selon laquelle l'histoire des idées en Eurasie centrale se limite à la rassurante dialectique du combat entre, d'un côté, les partisans progressistes de la sécularisation (c'est le « djadidisme » ou réformisme) et, de l'autre, les partisans cléricaux de la scolastique islamique (« qadimisme » ou traditionalisme). Enfin, en restituant l'interaction complexe des identités communautaires, sociales et religieuses parmi les communautés musulmanes de la frontière steppique de la Russie impériale, l'ouvrage tranche utilement avec un schéma interprétatif dominant en URSS et dans les pays de la CEI, depuis les années 1970 – schéma selon lequel le phénomène historique fondamental, sur la très longue durée, est la nation qui, existant depuis les temps les plus reculés, parvient aux XIX^e et XX^e siècles, à la conscience d'elle-même à la faveur d'un « réveil »¹⁰.
- 14 Au total, l'ouvrage, rédigé dans un style clair et pédagogique, propose une captivante vision de l'intérieur des institutions communautaires musulmanes de l'empire russe, en rupture avec la posture d'observateur lointain qui a longtemps été celle d'une majorité de spécialistes de l'Eurasie centrale moderne – même si nous n'en sommes encore, comme l'admet l'auteur, qu'au début d'une exploration à peine entamée des sources (des sources narratives manuscrites, en particulier). Il reste à se demander si, tout à la mise en valeur de sa source principale, l'auteur n'a pas été trop souvent tenté d'en épouser le propos. Il en va ainsi, par exemple, lorsque Allen J. Frank reprend les considérations d'al-Ilmini affirmant que l'enseignement islamique traditionnel, au début du XX^e siècle, ne connaît pas de véritable crise, « au moins dans le district de Novouzensk » – d'où l'échec local de l'enseignement modernisé (*jadid*) que popularisait, ailleurs en Russie, Ismail

Gasprinskij. Peut-on sérieusement, à la lumière de la documentation écrite abondante et multiforme à laquelle nous avons aujourd'hui accès, estimer – à travers le seul témoignage d'une source narrative comme le *Tawarikh*, émanant d'une lignée d'imams locaux – que les musulmans étaient globalement « satisfaits de la manière dont leurs institutions religieuses fonctionnaient et [qu'ils] ne voyaient pas de raison de réformer un système établi qui correspondait à leurs besoins et fonctionnait relativement bien » (p. 315) ? Une approche moins compassée, plus « déconstructiviste », aurait sans doute été la bienvenue pour aborder le monde sans conflit, la tradition indivise d'un ouléma de village – une approche qui tînt davantage compte de la riche intertextualité du *Tawarikh* et d'une abondante littérature polémique, *jadîd* en particulier, dont la chronique d'al-Ilmini constitue un écho.

NOTES

1. [Research Institute for Inner Asian Studies](#), Indiana University.
2. Voir l'abondante postérité de Devin DeWeese, dont on peut signaler le monumental *Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994, 638 p. Pour une illustration magistrale de l'écho qu'ont eu ces travaux historiques jusque dans l'anthropologie religieuse des sociétés contemporaines du domaine de la steppe, on renverra à Bruce Privratsky, *Muslim Turkistan. Kazak religion and collective memory*, Richmond, UK, Curzon, 2001, 321 p.
3. Voir Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789-1889. Der islamische Diskurs und russischer Herrschaft*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1998, 516 p. (Islamkundliche Untersuchungen, 21).
4. Voir notamment les références citées par A.J.F. p. 11, 22, 223, 242 de son ouvrage.
5. Allen J. Frank, *Islamic historiography and 'Bulghar' identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*, Leyde, Brill, 1998, 232 p. (Social, economic and political studies of the Middle East and Asia, 61).
6. Un phénomène fréquent en Russie d'Europe, dans les régions de concentration des ressources économiques, à la charnière des XIX^e et XX^e siècles : on se permettra de renvoyer, sur ce point, à Stéphane A. Dudoignon, « Status, strategies and discourses of a Muslim "clergy" under a Christian law : polemics about the Collection of the Zakât in late Imperial Russia », in S. A. Dudoignon & Hisao Komatsu, eds., *Islam in politics in Russia and Central Asia (early eighteenth to late twentieth centuries)*, Londres, Kegan Paul, 2001, p. 43-73.
7. Stéphane A. Dudoignon, « Un islam périphérique ? Quelques réflexions sur la presse musulmane de Sibérie, à la veille de la Première Guerre mondiale », *Cahiers du Monde russe*, 41/2-3, 2000, p. 297-339.
8. Voir Anna zelkina, *In quest of God and freedom. The Sufi response to the Russian advance in the North Caucasus*, Londres/Hurst, 2000, 265 p. ; et mon compte rendu de cet ouvrage dans le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 17, 2001, p. 151-152.
9. Pour calquer une expression employée, à propos du « djadidisme » en Crimée à l'époque d'Ismail Bey Gasprinskij, par Edward J. Lazzerini, « Local accomodation and resistance to colonialism in nineteenth-century Crimea », in Daniel R. Brower & Edward J. Lazzerini, eds., *Russia's Orient. Imperial borderlands and peoples, 1700-1917*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 169-187.

10. Pour une vision débarrassée d'anachronismes, faisant une large place à la première historiographie « nationale » des musulmans de Russie d'Europe, voir par exemple Adeeb Khalid, « Nation into history: The origins of national historiography in Central Asia », in Stéphane A. Dudoignon, ed., *Devout societies vs. impious states ? Transmitting Islamic learning in Russia, Central Asia and China, through the twentieth century*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2004, p. 135-153.