Un islam périphérique ?

Quelques réflexions sur la presse musulmane de Sibérie à la veille de la
Première Guerre mondiale

Stéphane A. Dudoignon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/49>

DOI : 10.4000/monderusse.49

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2000

Pagination : 297-340

ISBN : 2-7132-1361-4

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Stéphane A. Dudoignon, « Un islam périphérique ? », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 41/2-3 | 2000, mis en ligne le 15 janvier 2007, consulté le 12 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/49> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.49>

STÉPHANE A. DUDOIGNON

UN ISLAM PÉRIPHÉRIQUE ?

Quelques réflexions sur la presse musulmane de Sibérie à la veille de la Première Guerre mondiale

LES COMMUNAUTÉS MUSULMANES DE SIBÉRIE représentent un islam septentrional nourri de spécificités dont les climatiques ne sont pas les moindres, et qui constitue à ce titre, depuis l'époque classique, une source intarissable d'interrogations pour les grands foyers de pensée du monde musulman. Le meilleur exemple nous en est offert par mille ans de questionnement sur la rupture du jeûne de ramadan ou sur la prière de la nuit (en arabe *'iṣā'*) en zone boréale : à quelle heure décréter le coucher du soleil, pendant les mois d'été, lorsque celui-ci dédaigne de disparaître de la ligne d'horizon ? À l'ouest de la Sibérie, dans l'ancien royaume des Bulgars de la Volga, Ibn Faḍlān observe, dès 922 de l'ère chrétienne, la coutume des musulmans locaux — assez déconcertante pour un voyageur venu de Bagdad — de regrouper la prière du crépuscule avec celle de la nuit¹. Quatre siècles plus tard, Ibn Baṭṭūṭa constate, à son passage sur la Moyenne-Volga en 1334, que ce regroupement n'a plus lieu, même si le voyageur tangerin relève un certain dérèglement de la pratique, caractérisée par une prière du soir particulièrement tardive, suivie d'un dîner qu'il interrompt de manière intempestive l'appel à la prière de la nuit². Bien que

* L'auteur de ces lignes souhaite adresser ses plus vifs remerciements à Rāfiq Mōhāmmātshin, à Kazan, et à Xavier Le Torrivellec, à Oufa, ainsi qu'à Akira Matsumoto, conservateur au Tōyō Bunkō de Tokyo, pour leur aide précieuse sans laquelle l'achèvement de la présente étude, entièrement rédigée à Tokyo, aurait été considérablement retardée. Toute notre gratitude va également à Hisao Komatsu, Christian Noack et Thierry Zarcone pour leur amicale assistance dans les dernières étapes de la rédaction de cet article.

1. Ibn Faḍlān, « Récit de voyage (*Risāla*) », in *Voyageurs arabes*, trad. Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1995, p. 49 (Bibliothèque de la Pléiade).

2. Ibn Baṭṭūṭa, « Voyages et périples (*Rihla*). Présents à ceux qui aiment à réfléchir sur les curiosités des villes et les merveilles des voyages », in *ibid.*, p. 686.

les voyageurs arabes se soient fait plus rares, sous ces hautes latitudes, au cours des siècles suivants, la même question n'a jamais vraiment cessé de constituer un sujet de débat entre savants de l'islam arabe et non arabe. Elle était même promise à une grande postérité à partir de la fin du XVIII^e siècle, par suite de deux phénomènes concomitants : d'une part, l'apparition en Russie d'un « clergé » (en russe *duhovenstvo*) musulman officiel, pourvu d'un statut juridique par les réformes de Catherine II, et, d'autre part, le fractionnement idéologique des *'ulamâ* de l'empire sur les problèmes du *taqlîd* (imitation de la tradition juridique) et de l'*iğtihâd* (interprétation directe, par les savants, d'un corpus limité de textes sacrés). Ces polémiques devaient trouver rapidement une résonance particulière en Sibérie au point que, dès 1820, un notable de la ville de Tara (située sur le cours moyen de l'Irtysh), Niyâz Hâğğî Bâbâ, curateur de la *madrasa* locale et descendant de l'un des *şayx* boukhares qui ont islamisé la région, demande une *fatwâ* au mufti de La Mecque pour trancher un débat ouvert à Boukhara, dans les premières années du siècle, sur la prière de la nuit en zone boréale, par un célèbre savant originaire de la région de Kazan, 'Abd an-Naşîr al-Qûrşâwî (1776-1812)³.

Cette réactivation, en Sibérie occidentale au début du XIX^e siècle, d'un débat théologique vieux de presque mille ans, nous offre quelques clés pour aborder l'islam sibérien à l'époque moderne. Nous y trouvons en effet un certain nombre d'ingrédients spécifiques aux mouvements de renouveau de l'islam en Sibérie, entre les réformes catheriniennes des années 1780 et le début de la période soviétique : l'accomplissement d'un devoir religieux rendu problématique par un climat imprévu des textes sacrés ; un clivage durable des *'ulamâ* locaux, partagés entre partisans d'une imitation de la jurisprudence et ceux prônant un recours au jugement personnel des savants ; des échanges intellectuels relativement étroits avec de grands foyers de culture savante situés plus au sud ou à l'ouest (en l'occurrence Boukhara et, plus indirectement, Kazan) ; enfin, en l'absence d'une autorité locale indiscutable, le recours à une source de droit située hors de la Sibérie, et loin d'elle, au cœur même de l'islam — que le curateur de la *madrasa* de Tara interroge peut-être dans le but de recevoir une réponse favorisant les conservateurs.

En effet, le « clergé » musulman sibérien se montre, pendant tout le XIX^e siècle, particulièrement prompt à la rébellion contre l'autorité traditionnelle des chefs de confrérie, dont Niyâz Hâğğî Bâbâ semble présenter le profil caractéristique⁴. Car en

3. L'événement est rappelé, dans son autobiographie, par le *'âlim* et activiste politique originaire de Sibérie 'Abd ar-Raşîd Ibrâhîmov, *Tarğuma-yi hâlam, yâki Bâşîma gelenler* (*L'histoire de ma vie, ou Ce qui me revient à l'esprit*), Saint-Petersbourg, 'Abd ar-Raşîd Ibrâhîmov niñ elêktrîq bâsma xânasında, s.d. [circa 1907], p. vi. Pour une analyse de la position de Qûrşâwî et de son épigone en Russie, le *'âlim* de Kazan Şihâb ad-Dîn al-Marğânî (1818-1889), sur ce problème de la prière de la nuit, ou sur celui de la rupture du jeûne de ramadan, cf. Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789-1889*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1998, pp. 278-286. Sur les échos de la pensée de Qûrşâwî chez les théologiens musulmans modernistes de Russie au début du XX^e siècle, à propos de cette même question lancinante, cf. Thierry Zarcone, « Philosophie et théologie chez les djadids. La question du raisonnement indépendant (*iğtihâd*) », *Cahiers du Monde russe*, 37, 1-2, 1996, pp. 59-60.

4. Sur l'histoire des confréries soufies en Sibérie, voir dans les pages qui précèdent l'article de Thierry Zarcone.

Sibérie, les mollahs sont tributaires de ressources matérielles limitées par la très faible importance numérique des communautés musulmanes locales⁵. Or ces communautés se trouvent bientôt réduites à un statut ultra-minoritaire par les vagues d'immigration massive en provenance de Russie d'Europe, qui se succèdent avec une véhémence particulière entre les premières réformes du statut de la paysannerie, dans les années 1860, et celles de Stolypin dans les années 1906-1911. Pourvus d'une identité corporative forte par le statut juridique que leur a accordé Catherine II, mais privés de subventions publiques⁶, les mollahs sibériens composent un clergé sans subsides, tributaire de rares sources de financement privé. Or la modernisation de l'*umma* exige des institutions communautaires de mieux en mieux pourvues (des écoles, en particulier, en l'absence de subvention publique des établissements non russes), afin de mieux répondre aux défis omniprésents d'une colonisation qui n'épargne ni les villes ni les campagnes. En outre, ces musulmans sont des sunnites théoriquement dépourvus de caliphe, depuis que la création de la *muftiyat* de Russie, en 1782, les a détachés *de jure* de l'autorité spirituelle des sultans ottomans : la faible légitimité de cette nouvelle hiérarchie cléricale coiffée par le mufti⁷, son absence totale de pouvoir d'incitation économique ont semé dans le clergé musulman de l'empire les graines d'une sédition endémique, dont les incessantes révoltes d'étudiants des *madrassa* de Russie, dans les années précédant la Première Guerre mondiale, ne constituent qu'une manifestation parmi d'autres.

Ces spécificités sociologiques, s'ajoutant à des particularités climatiques plus durables, nous ont amené à nous interroger sur la manière dont cet « autre » islam par excellence qu'est l'islam sibérien a évolué tout au long de l'époque moderne et contemporaine. Pour ce faire, nous nous sommes beaucoup intéressé à l'éclosion, en Sibérie occidentale, à l'aube du ^{xx}e siècle, d'un mouvement moderniste assez particulier. De même que Niyâz Hâğğî Bâbâ un siècle plus tôt, les auteurs de ce mouvement s'expriment en se situant par rapport à un centre, ou plus exactement par rapport à plusieurs « centres » situés eux aussi hors de la Sibérie et plus ou moins loin d'elle. En effet, ils se définissent d'abord par rapport aux régions plus centrales du monde

5. Pour une analyse du rôle des facteurs économiques dans l'apparition de clivages idéologiques au sein du clergé musulman de l'Empire russe à la fin du ^{xix}e siècle, voir mon article : « Qu'est-ce que la *qadîmiya*? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman en islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des ^{xix}e et ^{xx}e siècles) », in Stéphane A. Dudoinon, Dâmir Is'haqov, Râfîq Mõhâmmâtshin, eds, *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le ^{xviii}e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, pp. 207-225.

6. Sur la politique de l'État russe à l'égard du clergé musulman de l'empire, voir la récente mise au point de Danil' D. Azamatov, « Russian administration and Islam in Bashkiria (18th-19th centuries) », in Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov, eds, *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, [vol. 1], 1996, pp. 91-111.

7. Cf. Dilara Usmanova, « L'Assemblée spirituelle musulmane au début du ^{xx}e siècle. Les projets de réforme face au pouvoir politique russe », in *L'Islam de Russie, op. cit.*, pp. 175-191 ; Danil' D. Azamatov, « The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th centuries : The struggle for power in Russia's Muslim institution », in Anke von Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank, *Muslim culture in Russia and Central Asia...*, *op. cit.*, vol. 2, *Inter-regional and inter-ethnic relations*, 1998, pp. 355-384.

musulman, en particulier deux d'entre elles : Le Caire du théologien réformiste Muḥammad 'Abduh et de la revue *al-Manâr*, et surtout Istanbul, siège du califat, tout de même, mais aussi foyer majeur de modernisme politique et social pour tous les musulmans türkophones au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Nous proposons donc ici une sorte d'état des lieux de la dialectique islam central/islam excentré, à une époque où les musulmans sibériens sont devenus les protagonistes de cet échange, puisque ce sont eux qui voyagent désormais, et nous racontent leurs périples entre le Grand Nord et le Proche-Orient, depuis que les relations ont pu reprendre entre l'islam de Russie et l'ensemble du monde islamique à la fin du XVIII^e siècle. Mais il sera aussi question dans cette étude d'autres « centres », situés à l'intérieur même de l'Empire russe, voire de la Sibérie : d'abord les communautés musulmanes de Russie d'Europe et les grands foyers de culture islamique savante de la Moyenne-Volga et de l'Oural, fréquentés par de nombreux mollahs et étudiants musulmans de Sibérie ; ensuite la communauté russe elle-même, dont le profond renouveau politique, après la révolution de 1905, et l'écrasante domination démographique en Sibérie démultiplient le potentiel d'attraction pour les musulmans autochtones. On s'interrogera enfin sur les raisons possibles de l'apparition d'un foyer de modernisme musulman dans une région qui, de nos jours, peut nous apparaître bien périphérique, même sur une carte de l'actuelle Fédération de Russie : la Sibérie occidentale, et plus particulièrement la ville de Tomsk et ses abords immédiats.

Nos sources

Dépourvue d'importance majeure avant les dernières décennies du XIX^e siècle, et redevenue simple chef-lieu d'*oblast'* depuis la période stalinienne, Tomsk est la capitale politique et intellectuelle de la Sibérie au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Elle nous offre à ce titre un cadre géographique et chronologique commode pour notre étude du modernisme musulman en Sibérie. Située à la lisière de plusieurs grandes régions naturelles, à un croisement des routes caravanières continentales, elle est favorisée par une histoire migratoire complexe qui en fait, à l'époque coloniale, un détonant *melting pot*. À partir de 1907, la réforme stolyпинienne du statut de la paysannerie jette sur les routes de l'est, en quelques années, des centaines de milliers d'agriculteurs riches et pauvres des terres noires : cette vague migratoire constitue le dernier grand apport de population européenne de la période tsariste, dans une région de peuplement musulman ancien mais désormais dominée par des cultivateurs slaves. À la même époque, les tentatives de réformes institutionnelles du gouvernement Stolypin (1906-1911) favorisent l'éclosion d'une société civile parmi la communauté russe. Ce phénomène en suscite par réaction un autre, qui a moins intéressé les historiens : la réponse de la communauté musulmane de Sibérie au double défi d'une colonisation massive et d'une relative libéralisation politique. Une « Société des progrès de l'islam » (*Taraqıyûn-i islâm ğam'iyatı*) voit le jour à Tomsk en 1909. Elle est suivie, trois ans plus tard, par l'apparition du journal *Sîbîriyâ*, quelques mois seulement avant les élections à la IV^e Douma, pour

lesquelles la rédaction de ce nouveau périodique va mobiliser la communauté musulmane régionale. Pouvons-nous, sur la foi de tels indices, parler de l'éclosion d'une société civile au sein de la communauté musulmane de Sibérie, dans une région où un islam implanté à partir du ^{xiv}^e siècle se retrouve, à l'aube du ^{xx}^e, en situation ultra-minoritaire et complètement noyé dans une masse russe (on ne compte que 1 527 « musulmans » sur une population totale de 52 210 habitants, c'est-à-dire environ 3 % du total, dans la ville de Tomsk en 1897)⁸ ?

Pour répondre à cette question, nous demeurons provisoirement tributaires de la seule source écrite à laquelle nous ayons eu accès : une presse régionale « musulmane » türkophone, émanant de milieux urbains et représentant un islam du bazar et de la *madrasa*. « Premier périodique musulman de Sibérie »⁹, *Sîbîriyâ* (*La Sibérie*) est un journal tri-hebdomadaire publié à Tomsk de mars 1912 à septembre 1913, sous la direction de l'éditorialiste Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov. Il faut noter que ce dernier a joué dans les cercles intellectuels de Tomsk (comme membre fondateur et principal animateur de la Société des progrès de l'islam¹⁰), puis dans la brève histoire de la presse musulmane de Sibérie, un rôle particulièrement déterminant, que les historiens tendent curieusement à minimiser¹¹. Cepen-

8. I. Malinovskij, « Prošloe Tomska » (Le passé de Tomsk), in *Gorod Tomsk (La ville de Tomsk)*, Tomsk, Izдание Sibirskogo Товарищества Печатного Дела в Томске, 1912, I^{re} partie, p. 7 ; pour un exposé plus détaillé des données du recensement de 1897, et en particulier des proportions comparables de population slave et musulmane dans la ville et dans l'okrug de Tomsk, voir S. Patkanov, *Données statistiques sur la décomposition ethnique de la population de Sibérie et répartition des indigènes d'après leurs langues et leurs familles (Résultat d'un dépouillement spécial des matériaux du premier recensement de la population de la Russie en 1897)*, t. I, *Tableaux généraux et aperçu sommaire*, Saint-Petersbourg, s. n., 1912, tab. I, II a, III a et b, IV ; t. II, *Gouv. de Tobolsk, Tomsk et Irénisseïsk*, 1911, tab. II/1, première ligne pour les données concernant la ville de Tomsk.

9. Comme l'affirme le directeur du journal dans son premier éditorial : Muḥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sîbîr musulmânları îcûn » (À l'attention des musulmans de Sibérie), *Sîbîriyâ*, [samedi] 18 février [1^{er} mars] 1912 / *šanba* 14 *rabî' al-awwal* 1330, pp. 1-2.

10. Voir notamment : Muxbir (pseud.), « Taraqqiyûn-i islâm ġam'iyatı » (La Société des progrès de l'islam), *Sîbîriyâ*, 92, [jeudi] 28 mars [11 avril] 1913 / *panğšanba* 5 *ġumâdî al-awwal* 1331, pp. 3-4 ; 'Umdat [al-Islâm Xabîrov], « Taraqqiyûn-i islâm ġam'iyatîniñ 'umûmî ġiyûnî munâsibatıyla » (À l'occasion de l'assemblée générale de la Société des progrès de l'islam), *ibid.*, 138, [dimanche] 4 [17] août 1913 / *yakšanba* 16 *ramazân* 1331, pp. 1-2 ; Muxbir, « Taraqqiyûn-i islâm ġam'iyatîniñ 'umûmî ġiyûnî » (L'assemblée générale de la Société des progrès de l'islam), *ibid.*, 142, [dimanche] 18 [31] août 1913 / *yakšanba* 29 *ramazân* 1331, pp. 2-3, etc.

11. L'historien soviétique Ismâ'îl Râmiyev ne s'intéresse guère à lui, si ce n'est pour le qualifier de « provokator », un terme russe alors très en vogue dans la littérature d'agit-prop (cf. *Wâqtlî tâtâr mâtûb'âtı, 1905-1925 (La presse périodique tatare, de 1905 à 1925)*, Kazan, Gâżûr Bâsması, 1926, p. 29). Selon Râmiyev, cependant, Nawrûzov était non seulement « éditeur » (*nâşır*), mais aussi « rédacteur en chef » (*muḥarrir*) de *Sîbîriyâ*, alors que seul le premier de ces deux titres apparaît après son nom sur le journal, depuis le premier numéro jusqu'au dernier. Notons que c'est la propre épouse de Nawrûzov, Fâtîma Farîda Nawrûzova, par ailleurs directrice d'une école privée pour les jeunes filles de la communauté musulmane de Tomsk et signataire de nombreux articles touchant aux questions féminines dans *Sîbîriyâ*, qui exerce pendant toute l'existence du journal les fonctions de « rédactrice en chef » (*waqtlî muḥarrira* : noter ce féminin grammatical, emprunté à l'arabe).

dant *Sîbîriyâ* doit se saborder le 31 août [13 septembre] 1913, faute de lecteurs¹², tandis que sa direction se transporte de Tomsk à Oufa, à l'ouest de l'Oural, où un nouveau titre, *Ṭûrmuş* (*La Vie*), de périodicité variable, apparaît sous la direction du même Nawrûzov dès le 18 [31] octobre de la même année. Après une première phase au cours de laquelle Nawrûzov dirige son nouveau journal seul et maintient les principales orientations de *Sîbîriyâ*, on assiste à partir de l'été 1914 à une valse de rédacteurs en chef (*waqtlî muḥarrîr*) qui semble traduire des difficultés croissantes : 'Abd Allâh Ibrâhîmov Šînâsî, qui est en poste à partir du numéro daté du 27 juin [10 juillet] 1914, cède sa place à Ğahângîr Âbizgildîn dès le 18 [31] juillet, mais ce dernier est lui-même remplacé par un ancien de *Sîbîriyâ*, 'Umdat al-Islâm Xabîrov, le 24 août [6 septembre]. Un changement beaucoup plus radical et durable intervient à la mi-octobre 1914, lorsqu'une autre figure importante de *Sîbîriyâ*, l'arabisant Zâkir al-Qâdirî, s'impose définitivement à la tête de la rédaction (malgré un bref remplacement par Xabîrov en 1915), tandis que Nawrûzov lui-même cède la direction à un riche notable d'Oufa, 'Ibâd Allâh 'Uṣmânov¹³. C'est sous l'influence intellectuelle majeure de Qâdirî que le journal se trouve placé désormais, pour les quatre dernières années de son existence¹⁴. Lié en 1917 au parti *Ittifâq al-muslimîn* (Union des musulmans), dont Qâdirî devient alors une figure

12. *Sîbîriyâ Ğazitasî Idârasî*, « *Sîbîriyâ nîn âtîq nômêrî âtîq sûzlarî* » (Derniers mots du dernier numéro de *Sîbîriyâ*), *Sîbîriyâ*, 145, [mercredi] 31 août [13 septembre] 1913 / *ġahârşanba* 13 şawwâl 1331, pp. 1-2.

13. Zâkir al-Qâdirî, « *Ṭûrmuş îkinçî qûllarğa kûçdî* » (*Ṭûrmuş* est passé en de nouvelles mains), *Ṭûrmuş*, 114, [dimanche] 5 [18] octobre 1914 / *yakşanba* 27 zû'l-qa'da 1332, p. 1.

14. Fils d'un mollah de l'*uezd* de Stavropol (gouv. de Samara), Zâkir al-Qâdirî (en russe Zakir Kadirov) (1879-1954) fait ses études à Boukhara, à Médine et au Caire — où il se lie avec des milieux étudiants réformistes et indépendantistes —, avant de revenir en 1906 en Russie, où il collabore avec 'Abd ar-Rasîd Ibrâhîmov à la rédaction de la revue en arabe de Saint-Petersbourg, *at-Tirmîz*. Il officie ensuite comme professeur de langue et de littérature arabes dans la grande *madrasa* réformée Ḥusayniya d'Orenbourg et, à partir de 1914, à la *madrasa* 'Âliya d'Oufa, où il devient également le rédacteur en chef du journal *Ṭûrmuş*. Particulièrement actif au lendemain de la révolution de Février, Qâdirî prend part au Congrès musulman de Russie de mai 1917, où il est élu au *Millî Mağlis* et à la section Enseignement du *Millî Idâra*, les institutions politiques législatives et exécutives dont se dote alors la communauté musulmane de Russie. Outre des livres de grammaire, de syntaxe ou de lexicographie arabes, on lui doit plusieurs traductions, à partir de l'arabe ou de l'ottoman, de livres consacrés aux questions féminines en islam, ainsi que deux ouvrages sur l'égalité des droits entre les sexes. Très marqué par les milieux réformistes cairotes et stambouliotes du début du siècle, Qâdirî est aussi l'auteur de *Islâm madaniyatî ta'rîxî* (*Histoire de la civilisation islamique*) en trois volumes (Oufa, 1912-1913) et d'une biographie du Prophète (*Hayât Muḥammad 'alâihû' s-salâm*, Kazan, 1911) qui se ressentent tous les deux de la lecture de 'Abduh. Pendant la guerre civile, Qâdirî émigre vers la Sibérie orientale, d'où il se rend en Finlande, avant de s'installer en Turquie jusqu'à sa mort. (Pour une première esquisse de biographie, malheureusement non dénuée d'approximations, voir Madina Rahimkulova, *Medrese « Husainija » v Orenburge. 2-oe dopolnennoe jubilejnoe izdanie, posvjaščennoe 160-letiju Ahmet baya Husajnova* (*La madrasa Ḥusayniya à Orenbourg. 2^e édition, complétée, en l'honneur du 160^e anniversaire d'Aḥmad Bâý Ḥusaynov*), Orenbourg, « Jana Vakyt », 1997, pp. 56-60 ; pour un intéressant profil social et intellectuel du personnel enseignant de la *madrasa* 'Âliya d'Oufa, voir : Sölâjman Râhimov, « 'Galija' mädräsäse » (*La madrasa 'Âliya*), in Rüstäm Mähdiev, ed., *Mädräsälärdä kitap kiştäse. Mäşhür mäğ'rifät üzäkläre tarixynnan* (*Les rayonnages à livres des madrasa. Pages d'histoire de quelques célèbres institutions d'enseignement*), Kazan, Tatarstan kitap nâşirjaty, 1992, pp. 114-127.)

éminente, *Ṭûrmuş* se politise rapidement pendant l'année révolutionnaire. Hostile aux socialistes, le journal mène la lutte contre les soviets pendant la période trouble qui suit, dans l'Oural, la prise du pouvoir par les bolcheviks à Petrograd, jusqu'au moment où il est suspendu par ordre du Comité socialiste musulman d'Oufa en avril 1918.

Bien que liés par l'identité de leur fondateur commun Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov, *Sîbîriyâ* et *Ṭûrmuş* nous apparaissent très différents l'un de l'autre. Ce changement de profil est attribué par l'historiographie soviétique à l'influence croissante de Zâkir al-Qâdirî sur la ligne de *Ṭûrmuş* : enseignant à l'École islamique supérieure (*Madrasa-yi 'âliya-yi islâmiya*) d'Oufa, Qâdirî aurait porté dans le journal une plus grande attention aux problèmes des *madrasa*, et imprimé une orientation générale plus « cléricale », par suite du rapprochement géographique de la rédaction avec la *muftiyat* de Russie¹⁵. En réalité, malgré l'absence de *madrasa* à Tomsk, on constate la même attention à l'enseignement islamique dans *Sîbîriyâ*, où l'ensemble des rubriques touchant aux questions d'éducation (notamment celle consacrée à l'enseignement féminin) porte déjà l'empreinte profonde de Qâdirî. Ce dernier alimentait d'ailleurs lui-même le journal de correspondances sur les *madrasa*, adressées régulièrement à Tomsk depuis Oufa. Le principal changement, dans l'évolution assez cahotique que connut *Ṭûrmuş*, c'est (outre sa politisation très rapide à partir de février 1917) son recentrage géographique sur l'Oural et, à vrai dire, l'affaiblissement très sensible de son intérêt pour la Sibérie dès le départ de Nawrûzov à l'automne 1914. Dans le premier éditorial suivant son investiture, Qâdirî trace d'ailleurs des orientations qui sont, de ce point de vue, en rupture complète avec les objectifs poursuivis jusqu'à cette date. En effet, après avoir rappelé qu'Oufa est le centre de tous les musulmans de Russie, du fait de la présence de la *muftiyat*, le *mudarris* de la 'Âliya insiste sur l'existence, dans cette ville, de plusieurs *madrasa* masculines réformées, et de nombreux *maktab* modernisés pour garçons et pour filles, qui drainent vers la cité ouralienne un nombre croissant de futurs enseignants de la communauté musulmane de Russie. Qâdirî prône donc la publication du journal dans une langue désormais plus proche de celle pratiquée dans la ville et dans le gouvernorat d'Oufa, avec un éventail thématique élargi aux problèmes communs à l'ensemble de l'islam de Russie, et non plus à une région en particulier¹⁶.

Parmi les nombreuses caractéristiques communes aux deux journaux, pour la période pendant laquelle ils ont été dirigés par Nawrûzov (de mars 1912 à octobre 1914), il faut signaler le voisinage entre, d'une part, un courant réformiste représenté par Zâkir al-Qâdirî — caractérisé par un discours très orienté vers la culture arabe et nourri de références essentiellement rétrospectives, même s'il faut signaler l'audace de son commentaire explicitement « personnel » d'un corpus de textes

15. Ismâ'il Râmiyev, *op. cit.*, pp. 28-29 ; repris par Alexandre Bennigsen et Chantal Lemerancier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Paris — La Haye, Mouton, 1964, pp. 81-82.

16. Zâkir al-Qâdirî, « *Ṭûrmuş* ikinçi qûllarğa kûçdi », *art. cit.*, p. 1.

sacrés strictement limité au Coran et à la Sunna¹⁷ — et d'autre part un courant moderniste représenté par Nawrûzov lui-même — un intellectuel probablement issu d'une famille d'extraction centrasiatique (c'est du moins ce que suggère son nom de famille), proche à la fois des milieux du bazar et des communautés paysannes de l'*uezd* de Tomsk (où vivaient d'importantes communautés d'origine boukhare¹⁸). Tandis que Qâdirî, depuis Oufa, intervient comme médiateur d'innovations intellectuelles en provenance d'al-Azhar et des milieux réformistes du Caire, Nawrûzov joue un rôle de vecteur de l'influence culturelle russe. Mais si tous deux mettent communément l'accent sur la nécessaire modernisation de la communauté musulmane de Russie, notamment par le truchement de l'éducation, dans une ligne qui est celle défendue depuis une trentaine d'années par Ismail Gasprinskij¹⁹, ce souci commun de développer un enseignement réformé se combine intimement, chez Nawrûzov, à de tout autres préoccupations, ouvertement politiques, en particulier la pression croissante des colons sur la terre agricole et la rapide marginalisation du capital musulman sur les bazars de Sibérie.

La référence ottomane

La politique est d'autant moins absente des pages de *Sîbîriyâ* comme de *Ťûrmuş* (du moins pendant la première année d'existence de ce dernier) que l'actualité y est entièrement dominée par la référence à l'Empire ottoman. Les milieux lettrés de Tomsk entretiennent du reste, en ce début de xx^e siècle, des relations intellectuelles directes, quoique sporadiques, avec la Turquie, à travers l'envoi de quelques étudiants à Istanbul, grâce au mécénat privé ou aux collectes effectuées par la Société de bienfaisance musulmane²⁰. La référence ottomane est donc, dans la

17. S'il admet le caractère sacré et indiscutable des décisions de la justice communautaire (*fatwâ*), Qâdirî ne s'en arroe pas moins le « droit » de discuter « d'un point de vue personnel » les choses touchant à la religion islamique, en tant que membre de la « société » musulmane (l'auteur emploie le mot russe *obščestvo*) : *Mînim fatwâ kabak muqaddas ism âstinda sûz sûylarga haqqim bûlmâsada, musulmân hay'atindan - obšestwâsindan bir a'zâ bûlûm şiffatî bilan bû tûgrîda dîn-i islâm nuqtasindan ûz fikrimnî bayân itarka haqqim bûlsa kîrak*. (*Zâkir al-Qâdirî*, « Dînî madrasalaribiz » (Nos écoles religieuses), *Ťûrmuş*, 2, [dimanche] 27 octobre [9 novembre] 1913 / *yakšanba* 10 zû'l-*hiğğâ* 1331, p. 2).

18. Sur les Boukhares de Sibérie, voir dans le présent volume l'article de Christian Noack.

19. Sur ce dernier voir notamment Edward J. Lazzerini, « Ğadidism at the turn of the twentieth century : a view from within », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XVI, 2, 1975, pp. 247-277.

20. Voir par exemple Şayx-Allâh (élève du *Mekteb-i sultânîye* d'Istanbul), « Taşakkur » (Merci), *Sîbîriyâ*, 108, [mercredi] 15 [29] mai 1913 / *çahârşamba* 23 *ğumâdî al-âxir* 1331, p. 4 : un élève du « lycée impérial » d'Istanbul adresse une lettre de remerciement aux divers notables de la ville de Tomsk qui lui ont permis, grâce à une somme de 50 roubles recueillie auprès d'eux, d'aller poursuivre sa scolarité sur les rives du Bosphore. Voir aussi, du même auteur : « İstânbûldan » (Correspondance d'Istanbul), *ibid.*, 136, [dimanche] 28 juillet [10 août] 1913 / *yakšanba* 9 *ramazân* 1331, p. 2, dans laquelle Şayx-Allâh évoque l'ambiance du *Kurban bayramı* de 1913 à Istanbul, moins gaie cette année-là que les précédentes, par suite de la Guerre des Balkans, dont la Turquie est alors en train de panser les blessures.

presse musulmane de Sibérie, au cœur de la question de l'enseignement, elle-même tout à fait centrale pour les éditorialistes de *Sîbîriyâ* et de *Tûrmuș*. Mais il est vrai que la période se prête à l'accroissement d'un intérêt général pour la Turquie, dans la mesure où Nawrûzov crée son premier journal au début de la première Guerre des Balkans, et le second dans l'année qui voit les grandes manœuvres diplomatiques précédant le déclenchement de la Première Guerre mondiale.

Les moindres péripéties des deux conflits balkaniques²¹ sont retracées, dans nos deux journaux, d'un point de vue exclusivement turco-centré²², d'après les principaux titres de la presse ottomane. Le journal *Şabâh* (*L'Aube*), en particulier, qui est très lu et commenté par les musulmans de tout l'Empire russe, est souvent repris en citation dans la presse türkophone de Sibérie, comme dans celle qui paraît en Crimée, sur la Moyenne-Volga ou dans l'Oural méridional²³. De même que dans les communautés musulmanes de Russie d'Europe, on assiste en Sibérie à de nombreuses manifestations de sympathie avec la Turquie, parmi lesquelles des collectes à l'attention des blessés turcs des conflits²⁴. Les textes de cette période révèlent le renforcement d'un sentiment de solidarité « islamique » parmi les musulmans de Russie d'Europe et de Sibérie — un sentiment ravivé, dans les milieux modernistes de Toms, après le retour au pouvoir du Comité Union et Progrès en janvier 1913²⁵.

21. Le second est considéré comme l'événement majeur de l'année 1913 : 'U[mdat al-Islâm] Xabîrov, « 1913-1914 », *Tûrmuș*, 18, [samedi] 4 [17] janvier 1914 / *şanba* 20 *şafâr* 1331, p. 1.

22. Cf. Anonyme, « İstânbul xâtîraları » (Mémoires d'Istanbul), *Sîbîriyâ*, 121, [mercredi] 19 juin [2 juillet] 1913 / *çahârşanba* 29 *rağab* 1331, p. 1. L'article est une réclame pour un ouvrage de souvenirs portant le même titre et publié à Kazan, aux Éditions Yûl, par un correspondant du journal, Karîm Bakr. Celui-ci a passé en Turquie la période de la Guerre des Balkans — en arpentant, pour l'essentiel, les hôpitaux et les casernements d'Istanbul — et dresse un tableau très militant de la mobilisation de la population turque.

23. En mars 1913, *Sîbîriyâ* emprunte au quotidien ottoman la chronique d'une conférence donnée à la Société de géographie de Paris, le 24 février 1913, par Alfred Durand, dans laquelle ce professeur à l'École des langues orientales s'indigne du traitement dépréciatif de la Turquie dans la presse européenne, pendant tout le premier conflit balkanique : *Şabâh*, correspondance sans titre de Paris, *Sîbîriyâ*, 84, [vendredi] 8 [21] mars 1913 / *ğum'a* 14 *rabî' al-âxir* 1331.

24. Voir notamment : Aḥmad Tûḡtabâyev, correspondance sans titre de Tobolsk, *Sîbîriyâ*, 78, [dimanche] 17 février [2 mars] 1913 / *yakşanba* 25 *rabî' al-awwal* 1331, p. 3.

25. Anonyme, « Musulmân duniyâsı » (Le monde musulman), *Sîbîriyâ*, 107, [dimanche] 12 [26] mai 1913 / *yakşanba* 20 *ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 1-2. Voir aussi, pour la position générale du journal sur le conflit, et l'expression d'un fort ressentiment anti-européen : Anonyme, « Balqân şûğîsî bitdî, yârâsî qâldî » (La Guerre des Balkans est finie, restent les blessures), *ibid.*, 109, [vendredi] 17 [31] mai 1913 / *ğum'a* 25 *ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 1-2.

Par la suite, pendant l'année qui précède le début de la Première Guerre mondiale, on peut lire dans le journal de Nawrûzov des propositions répétées pour un rapprochement politique entre la Russie et la Turquie²⁶. Et lorsque cette dernière finit par se ranger aux côtés des puissances de l'Axe, *Ṭârmuş* dénonce ouvertement les menées funestes d'Enver Paşa en notant que, si nombre de ministres et d'officiers du gouvernement turc soutiennent ce dernier, par contre le ministre de la Marine Cemal Paşa s'est montré totalement hostile à cette alliance, et partisan d'un rapprochement avec la Russie²⁷. Notons au passage, sans qu'il nous soit possible d'établir une relation de cause à effet, que l'entrée en guerre de l'Empire ottoman coïncide avec la démission de Nawrûzov et l'adoption par le journal d'une ligne en apparence plus apolitique.

Pour autant, peut-on dire que l'activisme pro-turc des sociétés de bienfaisance musulmanes de Sibérie, ou les considérations stratégiques des éditorialistes de Tomsk sur les choix diplomatiques d'Istanbul, dénotent une relation spécifiquement sibérienne à l'Empire ottoman ? Rien n'est moins sûr, car des attitudes analogues s'expriment au même moment, de loin en loin, dans les titres indépendants de la presse musulmane de Russie d'Europe. Ce qui détonne, dans *Sîbîriyâ* et dans *Ṭârmuş*, où les nouvelles relatives à la Turquie constituent une rubrique à part entière (*Tûrkiya xabarlarî*), c'est la place même que ces nouvelles occupent dans les deux journaux, alors que les informations en provenance d'autres régions du monde islamique y sont confinées dans un espace sensiblement plus réduit, et sous une forme beaucoup plus elliptique. Notre second sujet d'étonnement, c'est la franchise avec laquelle une solidarité turque et islamique va continuer de s'exprimer, dans *Ṭârmuş* jusqu'au milieu de la Première Guerre mondiale — alors qu'en cette matière, hautement sensible dans la Russie plongée dans le conflit, les principaux

26. Anonyme, « Bâlqân şûişindan şûñ (Tûrkiya wa Yâwrûpâ munâsibatî) » (Après la Guerre des Balkans (Les relations entre la Turquie et l'Europe)), *Ṭârmuş*, 5, [vendredi] 15 [28] novembre 1913 / *ğum'a* 24 *zû'l-hiğğa* 1331, p. 1. L'auteur (vraisemblablement Nawrûzov, car il s'agit de l'éditorial) s'en prend vivement aux puissances européennes qui, quelle que soit la coalition du jour, se débrouillent toujours pour se liguier contre la Turquie. Celle-ci est louée, par contre, pour sa modernisation réussie, en particulier dans le domaine militaire, où l'auteur se félicite d'un début de coopération avec la Russie, concrétisée par la présence de cadets ottomans dans les écoles militaires d'Odessa ou de Petrograd. L'article se termine sur une exhortation peu écoutée : en se rapprochant de la Russie, la Turquie pourrait se faire des amis parmi les pays slaves des Balkans ; en tout cas, elle se trouverait peut-être les alliés qui lui ont fait défaut jusqu'alors pour favoriser ses intérêts sur la scène internationale. (*Agar Tûrkiya hûkûmatî Rûsiya îla yâqinlâşsa, Bâlqândağî işlâwiyânlar îla da dûstliqlarî ârtûrâydı. Har hâlde mundan şûñ Tûrkiya hûkûmatî ûzîna dûstlar tâbûb xârîğî dâxilî işlarda tûblî siyâsat tûtub bûğûngî âurliqlardan qûtlâçaqtir.*)

27. Anonyme, « Tûrkiya qûzgâlâ » (La Turquie frémissante), *Ṭârmuş*, 98, [jeudi] 14 [27] août 1914 / *paŋğsanba* 6 *şawwâl* 1332, p. 1. Pendant l'été 1914, la rédaction dénonce l'influence croissante de l'état-major allemand au sein de l'armée ottomane, augurant des choix stratégiques que le journal juge par avance malheureux, alors que le conflit a déjà commencé en Europe : cf. Şarîf Mânâtov, « Tûrkiya mawqî'î » (La position de la Turquie), *ibid.*, 97, [samedi] 9 [22] août 1914 / *şanba* 1 *şawwâl* 1332, pp. 1-2. Pour un historique très éloquent des relations russo-turques et turco-germaniques depuis la guerre de 1877-1878, voir l'article anonyme « Rûsiya wa Tûrkiya » (La Russie et la Turquie), *ibid.*, 123, [mercredi] 22 octobre [4 novembre] 1914 / *çahârşanba* 15 *zû'l-hiğğa* 1332, p. 1.

journaux musulmans de Bakhtchesaray, de Kazan ou d'Orenbourg observent, du moins jusqu'en février 1917, une attitude beaucoup plus réservée.

On peut bien sûr expliquer cette place suprenante consentie aux nouvelles de Turquie, dans l'une des régions du monde musulman les plus éloignées du Bosphore, par la difficulté que Nawrûzov a peut-être éprouvée à remplir ses journaux. Car *Sîbîriyâ* et *Tûrmuş* dotés tous les deux d'une rédaction réduite à trois ou quatre personnes, augmentée d'un réseau informel de quelques correspondants plus ou moins réguliers, disposaient de ressources humaines numériquement très réduites. Qui plus est, la pauvreté du courrier des lecteurs (si on le compare à celui de nombreux périodiques musulmans édités en Russie à la même époque) semble attester la difficulté de la rédaction à nouer un véritable contact avec son lectorat, tout particulièrement à Tomsk. Le moyen de compenser cette faiblesse ? Les nouvelles télégraphiques, particulièrement nombreuses en provenance de la Turquie. Selon l'aveu de Nawrûzov, c'est leur existence même qui a rendu possible son entreprise²⁸, et elles constituent le principal aliment des rubriques d'actualité de ses deux journaux. Notons que la dimension technique du télégraphe se double ici d'une innovation culturelle aux résonances politiques virtuellement significatives pour les communautés musulmanes sibériennes : c'est en effet le télégraphe, vecteur d'un désenclavement intellectuel longtemps attendu de la Sibérie, qui permet à Nawrûzov de court-circuiter le monopole de la presse russe régionale sur les nouvelles en provenance tant de la Sibérie elle-même, que de Russie d'Europe ou de l'étranger — en particulier d'Istanbul²⁹.

Néanmoins, les simples nécessités techniques de l'édition d'un journal ne constituent pas une explication très satisfaisante au fait que c'est dans la région de l'Empire russe la plus éloignée des frontières orientales de l'Empire ottoman que l'on s'est, apparemment, le plus intéressé à ce dernier. Nous faut-il conclure à la force particulière, à Tomsk, d'un courant « panislamiste » ou « panturquiste » ? Il n'est certes pas interdit de rappeler ici le rôle de la revue *Türk yurdu*, dans laquelle signaient de nombreux auteurs émigrés de Russie³⁰, comme intermédiaire de la nouveauté politique entre les cercles émigrés d'Istanbul et les foyers intellectuels de Russie d'Europe, mais aussi de Sibérie occidentale³¹. Pourquoi ne pas mentionner également (voir *supra* note 14) la collaboration de Zâkir al-Qâdirî, pendant sa période pétersbourgeoise, avec le 'âlim 'Abd ar-Rašîd Ibrâhîmov, origi-

28. Voir l'importance déterminante accordée par Nawrûzov à ce nouveau mode de communication, dans son premier éditorial : « Sîbîr musulmânlarî îcûn », *art. cit.*, p. 1.

29. Un aspect particulièrement important pour franchir les barrières de la censure russe, notamment pour les nouvelles concernant l'Empire ottoman : voir sur ce point la joie sans mélange avec laquelle *Tûrmuş* décrit la liesse populaire qui accueille en Turquie l'abolition des Capitulations, le 8 septembre 1914 : Šarîf Mânâtov, « Tûrkiya haqında » (À propos de la Turquie), *Tûrmuş*, 105, [dimanche] 31 août [13 septembre] 1914 / *yakšanba* 23 šawwâl 1332, pp. 1-2.

30. Cf. François Georgeon, « Le 'modèle' tatar dans l'Empire ottoman et la Turquie républicaine », in *L'Islam de Russie...*, *op. cit.*, pp. 251-252.

31. Voir en particulier Türk Yûrdî, « Tûrk talabasîniñ ikinçi derneğî (ğiyûliş) » (La deuxième assemblée des étudiants türks), *Sîbîriyâ*, 83, 6 [19] mars 1913 / 12 rabî' al-âxir 1331, p. 3.

naire de Sibérie occidentale, bête noire de l'Okhrana et symbole même de la « menace panturque » pour les services d'ordre du régime tsariste³².

On est cependant bien obligé de constater que les citations de *Türk yurdu* sont assez rares dans *Sibîriyâ*, comme plus tard dans *Türmuş* et que Qâdirî, dans sa production littéraire antérieure à l'abolition de la monarchie russe, se montre préoccupé de problèmes intérieurs à l'empire, tournant autour de la réforme de l'enseignement. Si l'on note l'expression d'un fort sentiment de solidarité musulmane à la fin du jeûne de ramadan de l'été 1914, les auteurs de ces témoignages insistent surtout sur le fait qu'en ces premiers jours de la Grande Guerre (*Zûr Şûgîş*), dans laquelle la Turquie semble hésiter encore à s'engager, le monde musulman profite des derniers mois d'une bien précaire unité³³. En fait, plutôt que de panturquisme (un panturquisme qui serait hostile à Enver Paşa), peut-être serait-il plus exact de parler ici de l'expression d'un attachement général pour le modèle ottoman en matière de modernisme culturel — un attachement qui semble croître avec l'éloignement géographique, l'isolement et la situation ultra-minoritaire de telle ou telle communauté musulmane locale. Nous nous contenterons ici de mentionner la rayonnante figure du *mudarris* et polygraphe Hâğgî Qûrbân 'Alî Qârî de Tchugutchak (actuelle Tachen, au nord du Turkestan chinois), grand voyageur et admirateur inconditionnel d'Ahmed Midhat³⁴, ou celle de l'enseignant Riżwân Ibrâhîmov à Tchita, en Yakoutie³⁵, tous deux ardents propagateurs de l'influence culturelle turque, dans des régions éloignées des grandes voies de communication intercontinentales, où même l'écho des principaux foyers intellectuels musulmans de Russie d'Europe ne parvient qu'à grand peine³⁶. L'éloignement, mais aussi la

32. Sur 'Abd ar-Rašîd Ibrâhîmov, et l'influence de ses voyages sur l'évolution de ses conceptions panislamiques, voir notamment François Georgeon, « L'Empire ottoman vu d'Extrême-Orient au début du xx^e siècle, d'après *Le Monde de l'Islam* d'Abdürrešîd Ibrahim », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et al., eds, *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 299-303, et le dossier spécial publié par la revue *Toplumsal tarih* (*Histoire sociale*) (Istanbul), dans ses numéros 19 et 20 de juillet et août 1995 (en turc).

33. « On dirait qu'aujourd'hui dans le monde musulman, il n'y a pas deux manières d'être. On dirait qu'aujourd'hui le peuple musulman est une seule âme, un seul corps ! » (*Gûyâ bûğûn musulmân duniyâsında ikkî târlîlik yûq. Gûyâ bûğûn musulmân xalqı bir ğân, bir tân bûlğânlar.*) K. Qarîpov, « Bûğûn bâyram » (C'est aujourd'hui fête), *Türmuş*, 97, [samedi] 9 [22] août 1914 / *şanba 1 şawwâl* 1332, p. 1.

34. Pour une esquisse de biographie, voir la nécrologie écrite par Mu'allim Zâkir Âkberdîn Ūfâwî, « Ta'assuflı wafât » (Une grande perte), *Sibîriyâ*, 93, [dimanche] 31 mars [13 avril] 1913 / *yakşanba 7 ğumâdî al-awwal* 1331, p. 3.

35. Pour quelques rares éléments biographiques, voir Qâsim Muhib Ullîn, « Sîbîr mu'allimî Riżwân Afandî niñ yûbileyi munâsibatı ıla » (À l'occasion du jubilé de l'enseignant sibérien Riżwân Afandî), *Sibîriyâ*, 107, [dimanche] 12 [26] mai 1913 / *yakşanba 20 ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 3-4.

36. Voir les plaintes sempiternelles de Riżwân Ibrâhîmov sur la médiocre diffusion, à l'est de l'Oural, de l'*uşûl-i ğadîd* (la « nouvelle méthode » d'enseignement dans les écoles musulmanes, expérimentée par Gasprinskij en Crimée depuis le début des années 1880) : Riżwân [Ibrâhîmov], « Sîbîriyâ mu'allimları niñ hâfına dâ'ir » (À propos de la situation des enseignants en Sibérie (correspondance de Tchita)), *Sibîriyâ*, 1, [samedi] 18 février [3 mars] 1912 / *şanba 14 rabî' al-awwal* 1330, p. 4. Notons que la publication de cet article dans le premier numéro de *Sibîriyâ*, où il en précède beaucoup d'autres du même auteur, semble révéler l'existence de relations assez étroites entre, d'un côté, Riżwân Ibrâhîmov à Tchita, et de l'autre Nawrûzov et son cercle d'intellectuels musulmans modernistes à Toms.

situation minoritaire et la marginalisation culturelle et sociale induites par la colonisation russe semblent avoir joué, dans différents poins de peuplement musulman de la très vaste Sibérie, en faveur d'une fascination parfois extrême pour la Turquie, sans pour autant que l'on constate de liens directs, ou du moins réguliers, entre Tchugutchak et Tchita, ni entre ces dernières et l'Empire ottoman — hormis le passage de quelques pèlerins, et l'envoi sporadique en Turquie d'étudiants financés, non sans difficulté, par les communautés locales.

Il convient donc de faire la part des choses, même si les divisions internes du clergé musulman sibérien et la pratique générale de la délation favorisent beaucoup la confusion, à la veille de la Première Guerre mondiale³⁷. Il semble que la délicate problématique des « panismes » gagne à être soigneusement replacée dans le contexte des clivages internes des milieux savants et intellectuels musulmans de l'Empire russe, pendant la décennie qui suit la révolution de 1905. En effet, les milieux intellectuels de Sibérie se signalent alors par leurs campagnes particulièrement virulentes contre les *'ulamâ* coiffés par l'Assemblée spirituelle musulmane, et contre toute velléité de ces derniers d'étendre le domaine d'autorité de la *muftiyat*³⁸ et le champ d'application de la charia. Le clergé musulman dans son ensemble est jugé responsable de l'arriération culturelle qui vaut à l'ensemble du monde islamique sa domination par l'Europe. Par contre, la Turquie des réformes est souvent citée en exemple, avec le Japon de Meiji, comme le modèle à suivre par l'ensemble de la communauté musulmane de l'Empire russe³⁹. On imagine la précipitation avec laquelle les mollahs sibériens, vilipendés par de jeunes pétitionnaires pressés de réduire leurs prérogatives, se sont hâtés d'attirer la vigilance de l'Okhrana sur l'imprudente turcophilie de ces derniers.

37. Cette pratique de la dénonciation pour panislamisme, commune aux milieux cléricaux musulmans, est sévèrement condamnée par le journal de Nawrûzov, dans la mesure où elle expose l'ensemble de la communauté musulmane aux retours de bâton de la police politique russe : voir Muxbir (pseud.), « Īrkûtskda pân-islâmîzm » (Le panislamisme à Irkoutsk), *Sibîriyâ*, 87, [vendredi] 15 [28] mars 1913 / *ġum'a* 21 *rabî'al-âxir* 1331, p. 4.

38. Voir les comptes rendus et commentaires très révélateurs, dans la presse musulmane libérale de l'Oural, du Congrès des musulmans de Russie organisé à Petrograd en juillet 1914 : Anonyme, « Pîtrbûrg šahrinda bûlgân musulmân isiyizdî » (Le congrès musulman de Saint-Petersbourg), *Šûrâ* (Orenbourg), 7, 15, 1^{er} [14] août 1914 / 22 *ramazân* 1332, pp. 451-453 ; 7, 16, 15 [28] août 1914 / 6 *šawwâl* 1332, pp. 486-493 ; M. Xalîl Sulţânbekov, « Isiyizd qarârları haqında » (À propos des décisions du congrès), *ibid.*, 7, 20, 15 [28] octobre 1914 / 9 *zû'l-hiġġa* 1332, pp. 621-623. Pour des considérations analogues, cf. Muxbir, « Pâyitaxtda musulmân isyeyzdî » (Le Congrès musulman de la capitale), *Ĥûrmuş*, 80, [vendredi] 27 juin [10 juillet] 1914 / *ġum'a* 17 *ša'bân* 1332, pp. 2-3. Le correspondant anonyme de *Ĥûrmuş* insiste sur la réforme de l'Assemblée spirituelle et sur celle du statut général des « religieux » (*rûhânîlar*), sur le transfert de la supervision des *waqf* aux communautés locales, sur l'éligibilité de toutes les charges cléricales, et sur la spécificité du profil intellectuel et social des enseignants (*mu'allimler*) par rapport à celui des mollahs.

39. Anonyme, « Musulmân duniyâsî » (Le monde musulman), *Sibîriyâ*, 24, [dimanche] 5 [18] août 1912 / *yakšanba* 5 *ramazân* 1330, p. 1. Pour un point de vue plus contrasté sur la Turquie, insistant sur le rôle néfaste joué par les *'ulamâ* dans la décadence ottomane, voir Y. Şarqî, « Qahramânliqibiz (Yigirmi beş yıl şûn qâlûb yâzildî) » (Notre héroïsme [écrit vingt-cinq ans après les événements]), *ibid.*, 71, [mercredi] 30 janvier [12 février] 1913 / *ĉahâršanba* 7 *rabî'al-awwal* 1331, pp. 2-3.

Islam, turcité, citoyenneté russe

Il convient donc de replacer la référence ottomane dans le cadre de la stratégie politique de l'intelligentsia musulmane de Sibérie, orientée vers un accès à la citoyenneté des sujets musulmans de l'empire, à égalité avec les sujets russes, contre le primat confessionnel défendu par les *'ulamâ* plus en conformité avec la tradition impériale. Il en va de même pour l'expression de sentiments de solidarité turke ou islamique dont l'Empire ottoman est, à la veille de la Première Guerre mondiale, le principal bénéficiaire dans la presse musulmane de Sibérie comme dans celle de Russie d'Europe.

Les querelles sur le « panislamisme » recouvrent, à Tomsk, un clivage croissant entre, d'une part, les « intellectuels » (*ziyâllî*) et, de l'autre, les « hommes de science et de plume » (*ahl-i 'ilm u qalam*)⁴⁰ issus du système des *madrâsa* traditionnelles. Entre d'un côté les enseignants des *maktab* réformés et les éditorialistes de la nouvelle presse, et de l'autre les chefs de communautés attachés à leur prestige traditionnel — « jeunes gens » (*yâşlar*) contre « imams » (*imâmlar*), pour reprendre les termes les plus usités dans la presse musulmane de Russie au cours des années 1910, toutes tendances confondues. Il faut bien noter, toutefois, l'absence de cloisonnement entre ces deux catégories : on rencontre ainsi des *yâş imâmlar* (jeunes imams)⁴¹, qui attestent l'existence de nombreuses passerelles et révèlent l'unité d'un monde où « religion » et « culture » n'ont pas encore été mutuellement isolées, comme elles le seront dès le début de la période soviétique. Une nouvelle figure de l'intellectuel s'impose, bientôt sacralisée sur le double modèle des saints musulmans du passé et des écrivains russes du présent, comme le révèle la célébration par Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov, en avril 1914, du premier anniversaire de la mort du jeune poète de Kazan 'Abd Allâh Tuḡây (1886-1919).

Le directeur de *Sîbîriyâ* commence par rappeler que le jour de la mort de Tûḡây (le 2 [15] avril 1913) a été l'un des plus noirs pour la « nation tatare » (*tâtâr millatî*). Il fait ensuite l'éloge général de l'immense « service » (*xidmat*) rendu aux nations modernes par leurs intellectuels. Nawrûzov insiste sur l'« inspiration » (*ilhâm*) personnelle grâce à laquelle le poète de Kazan a pu exercer une grande influence sur sa communauté. C'est parce que ses poèmes, poursuit Nawrûzov, correspondent à l'« âme » (*rûh*) du peuple tatar « dans son entier » qu'ils sont lus dans toutes les classes, où son œuvre « a fait beaucoup pour rehausser le sentiment à la fois religieux et communautaire de la communauté tatare » (*âniñ şî'rî tâtâr millatinda dîni, millî ḥissi ûyândirirğa xidmat îtdî*)⁴².

40. Terminologie employée par Zâkir al-Qâdirî, « 'Tûrmuş' ikinçi qullarğa kûçdi », *art. cit.*, p. 1.

41. L'auteur d'une correspondance anonyme sur l'action d'un réformateur de la Société de bienfaisance musulmane de Troïtsk, dans l'Oural oriental, un certain 'Abd ar-Raḥman Afandî, emploie à propos de ce dernier l'expression *yâş imâmlardan* (« l'un de nos jeunes imams ») : *Sîbîriyâ*, 62, [mercredi] 9 [22] janvier 1913 / *çahârşanba* 15 şafar 1331, p. 3.

42. [Muḥammad] W[â'iz] N[awrûzov], « Marḥûm millî şâ'ir Tûḡâyef niñ ûluwına bir yil tûlû munâsibatiyla » (En l'honneur du premier anniversaire de la mort du poète national Tûḡâyev), *Tûrmuş*, 49, [mercredi] 2 [15] avril 1914 / *çahârşanba* 19 ġumâdî al-awwal 1332, pp. 1-2.

Déplorant la disparition précoce du « malheureux poète » (*bîčâra šâ'ir*), mort de tuberculose — maladie professionnelle des étudiants de *madrassa* —, Nawrûzov dénonce les conditions de vie particulièrement pénibles de l'écrivain et plaide pour l'aménagement de conditions plus favorables au travail des intellectuels dans la communauté musulmane de Russie. Il achève son éloge funèbre en regrettant que rien ne distingue la tombe de Tûqây, ni celles d'autres « poètes » tatars renommés, des sépultures du « commun des mortels » (*'âddî âdamlar*), et propose donc diverses mesures de réhabilitation, parmi lesquelles l'érection d'une clôture d'arbustes ou de pierres autour de la tombe du poète, afin qu'elle ne puisse plus être « foulée aux pieds » comme celles du commun⁴³. Parmi les autres propositions de Nawrûzov, citons l'attribution du nom de Tuqây à l'une des rues de Kazan et la création d'une société littéraire portant son nom et mobilisant les poètes et lettrés de la communauté « tatare » pour faire progresser en son sein la cause de la littérature moderne. L'auteur termine par un bref témoignage personnel sur Tûqây, auquel il a été présenté à Kazan, en 1908, par un certain *Zâkir Afandî*, jeune imam (*yaš imâm...*) du village d'Aḥmad, dans l'*uezd* Spasskij.

Nawrûzov exprime ici une conscience de groupe bien spécifique à l'intelligentsia musulmane de Russie, telle qu'elle se constitue au tournant des XIX^e et XX^e siècles, sous l'influence combinée du renouveau intellectuel musulman et de divers mouvements d'idées qui parcourent au même moment la société russe, à commencer, sans doute, par le populisme et ses divers dérivés. La notion même de « service » (*xidmat*) semble empruntée à ce que l'on appelle parfois le « troisième élément » de cette société russe : les médecins, statisticiens, agronomes, enseignants et autres techniciens employés par les assemblées électives locales et régionales créées par les réformes d'Alexandre II (*r.* 1855-1881). Ces nouvelles professions, favorisées au début du XX^e siècle par les tentatives de réforme institutionnelle de Stolypin, se montrent attachées à une notion alors nouvelle de « service public », qu'elles opposent volontiers au « service civil » des fonctionnaires de l'administration impériale⁴⁴. Parallèlement, l'évocation par Nawrûzov de la figure du poète Tuqây, foudroyé en pleine jeunesse, est tout entière pénétrée de conceptions héritées du romantisme européen sur l'« inspiration » de l'écrivain, sur sa communion avec l'« âme » de sa « nation », et en même temps sur le destin spécifique qui met le poète à part des siens, en lui conférant une sorte de sacralité. Cette sacralisation de l'intellectuel, telle que la propose Nawrûzov, emprunte ses éléments symboliques à la fois à la tradition islamique (l'enceinte funéraire n'est pas sans rappeler celle des

43. *Šâ'ir niñ qabrîni 'âddî âdamlarniñ qabrî kibî âyâq îla tâbiltâlmâs ûcûn tîra sinî âğâç yâxûd tâš îla ihâta itarga...*, *ibid.*, p. 1.

44. V. V. Veselovskij, *Istorija zemstva za sorok let (Histoire des zemstva aux cours des quarante dernières années)*, Saint-Petersbourg, 1911, 3, p. 465 (cité par Thomas Porter, William Gleason, « The Zemstvo and the transformation of Russian society », in Mary Schaeffer Conroy, ed., *Emerging democracy in late Imperial Russia. Case studies on local self-government (the Zemstvos), State Duma elections, the Tsarist government and the State Council before and during World War I*, Niwot, CO, University Press of Colorado, 1998, p. 64).

mazâr signalant la sépulture d'un saint musulman) et aux pratiques culturelles russes (le baptême d'une rue, la création d'une société littéraire).

Il faut par ailleurs noter l'emploi en synecdoque, par Nawrûzov, du terme *šâ'ir* (poète) — et non *imâm*, *mullâ* ou *'âlim* (singulier de *'ulamâ*) — pour désigner la profession d'intellectuel en général. *Sîbîriyâ*, comme *Tûrmuş* à ses débuts, se présente donc bien comme l'organe d'une intelligentsia séculière, pour laquelle la justification de telle ou telle innovation technologique ou culturelle ne passe plus nécessairement par le truchement d'un débat théologique, éventuellement relayé dans les communautés locales par les mollahs du haut de leurs minbars⁴⁵. Cette volonté de court-circuiter le clergé dans son rôle d'intermédiaire obligé du changement explique peut-être l'échec de Nawrûzov à Tomsk, où le nombre trop faible de citoyens musulmans acquis aux idées nouvelles compromettait à l'avance le succès de son entreprise éditoriale. Elle explique peut-être aussi la réputation de « provocateur » acquise par Nawrûzov à Oufa⁴⁶, où son radicalisme tranchant a sans doute tôt fait de lui aliéner à la fois les mollahs et la police politique russe. Il n'est d'ailleurs pas inutile d'insister sur la grande différence entre, d'une part, la langue standardisée de Nawrûzov, qui s'inspire du tatar littéraire ottomanisé de la Moyenne-Volga (langue de la presse musulmane de Russie), sans exclure les emprunts au russe, et, d'autre part, celle de Zâkir al-Qâdirî qui pratique un tatar vernaculaire d'Oufa et de l'Oural occidental, à la fois proche des parlers locaux et truffé d'arabismes : une langue de commentateur du Coran et des hadiths, parfaitement adaptée à l'usage des mollahs türkophones de la région, dont Qâdirî escomptait bien qu'ils fissent écho à ses éditoriaux dans leurs prênes du vendredi. Il y a là une différence profonde de stratégie — l'enseignant de la *madrasa* 'Âliya préférant, à la rupture culturelle promue par Nawrûzov, une tentative de conciliation entre le profil du *'âlim* traditionnel et celui de l'intellectuel rompu aux sciences modernes⁴⁷.

Mais venons-en à la « nation (ou communauté) tatare » (*tâtâr millatî*) dont il est beaucoup question dans la commémoration de 'Abd Allâh Tuqây. Au début du ^{xx}e siècle, l'usage local de l'ethnonyme *tâtâr* est assez fortement conditionné, dans la mosaïque ethnique sibérienne, par plusieurs siècles de réglementation et de législation russes en matière de recensement et de taxation des diverses populations allo-

45. Il en va ainsi, par exemple, du cinéma, dont le journal de Nawrûzov fait l'éloge sans s'encombrer d'arguties sur la licéité islamique du « théâtre électrique » : Anonyme, « Rûsiyada kînematôgrâflar » (Les salles de cinéma en Russie), *Sîbîriyâ*, 69, [vendredi] 25 janvier [7 février] 1913 / *ğum'a 2 rabî' al-awwal* 1331, p. 4.

46. Cf. *supra* note 11.

47. Zâkir al-Qâdirî, « Dînî madrasalaribiz » (Nos écoles religieuses), *Tûrmuş*, 4, [vendredi] 8 [21] novembre 1913 / *ğum'a 22 zû'l-hijğa* 1331, pp. 2-3.

gènes⁴⁸. Depuis le XVII^e siècle, en effet, les populations musulmanes türkophones de Sibérie se réclament volontiers de telle ou telle ethnie en fonction du classement fiscal de cette dernière, et des privilèges ou exemptions qui lui sont associés⁴⁹. Or ceux-ci ont beaucoup varié dans le temps et dans l'espace — la catégorie des « Tatars » finissant par revêtir, au début du XX^e siècle, un caractère attractif pour les membres de nombreuses communautés qui n'y souscrivaient pas auparavant.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ici que les populations musulmanes non indigènes ont joué un rôle majeur dans l'apparition, au tournant du XX^e siècle, d'un groupe ethnique appelé « Tatars de Sibérie »⁵⁰. En effet, avant comme après la conquête russe, une place significative est revenue, dans les processus d'islamisation de la région, aux « Boukhares » ou « Sartes » — ces termes génériques servant à désigner les populations musulmanes persanophones et türkophones arrivées de Transoxiane depuis le XIV^e siècle, en relation avec le développement du commerce caravanier entre la Russie, l'Asie Centrale et la Chine⁵¹. La majorité de ceux que les sources russes appellent les « Sartes commerçants » (*torgovye sarty*), c'est-à-dire relevant de l'ordre du négoce, ne se sont cependant installés de manière permanente à Tobolsk, Tara ou Tomsk qu'après la conquête russe, suivis par des communautés d'agriculteurs installées en satellites à proximité des cités marchandes occupées par les nouveaux arrivants. Les privilèges fiscaux accordés aux négociants « boukhares » rendaient alors cette catégorie très attractive pour les musulmans türkophones⁵², comme l'atteste en particulier l'évolution des stratégies matrimoniales au XVIII^e et dans la première moitié du XIX^e⁵³. Cependant la construction de la ligne de forteresses située entre la Sibérie et l'Asie Centrale méridionale, au cours du XVIII^e siècle, porte en germe la fin de l'hégémonie commerciale des Boukhares, qui vont devenir de moins en moins utiles en Sibérie, dans la mesure où les nouvelles places fortes (Semipalatinsk, Petropavlovsk, Troïtsk, Orenbourg, etc.)

48. Plus généralement, sur l'influence du cadre législatif et réglementaire sur la formation des identités modernes en islam de Russie, voir : Christian Noack, « Russian politics and its impact on the formation of a Muslim identity in the Volga-Urals (18th — early 20th centuries) », in Stéphane A. Dudoignon, Hisao Komatsu, eds, *Islam and politics in Russia and Central Asia, early 18th — late 20th century*, actes du colloque international de la Maison franco-japonaise de Tokyo, 13 et 14 octobre 1999, Londres, à paraître au printemps 2001.

49. Voir dans les pages qui précèdent les articles de Nikolaj A. Tomilov et Christian Noack.

50. Pour un panorama récent du sujet, voir F. T. Valeev, N. A. Tomilov, *Tatary Zapadnoj Sibiri. Istorija i kul'tura* (*Les Tatars de Sibérie occidentale. Histoire et culture*), Novosibirsk, Nauka (Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN), 1996, pp. 25-38.

51. Sur les usages de cet ethnonyme, très variables et inspirés par les pratiques coloniales russes, voir l'étude d'Adeeb Khalid, *The politics of Muslim reform. Jadidism in Central Asia*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1998, pp. 199-209.

52. « Les privilèges des Boukhares étaient si exorbitants que de nombreux allogènes, sans être originaires de Boukhara, se déclaraient boukhares. » (G. N. Potanin, « O karavannoj torgovle s Džungarskoj Buhariej v XVIII stoletii ») (*Le commerce caravanier avec la Boukharie dzoungare au XVIII^e siècle*), *Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich* (Moscou), 2, 1868, p. 71, cité par F. T. Valeev, N. A. Tomilov, *op. cit.*, pp. 44-45.)

53. Des stratégies marquées par une forte asymétrie : si les familles classées comme « tatars de Sibérie » donnaient volontiers leurs filles en mariage à des « Boukhares », il leur était par contre rarement donné de prendre épouses parmi ces derniers. (*Ibid.*, p. 47.)

déplacent vers le sud les principaux relais du commerce caravanier, tandis que les « Tatars de la Volga » se substituent peu à peu aux Transoxianais dans le rôle d'intermédiaires privilégiés entre la Russie d'Europe et d'Asie, l'Asie Centrale et la Chine. Parallèlement, les communautés musulmanes de Sibérie se détournent progressivement des anciens foyers intellectuels de Transoxiane, pour s'orienter de plus en plus vers ceux qui surgissent peu à peu sur la Moyenne-Volga et dans l'Oural. Les « Boukhares » achèvent de perdre toute influence dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la conquête russe de l'Asie Centrale. Dès lors, la différence entre « Boukhares » et « autochtones » (*tûp yerlî xalq*) de Sibérie s'estompe rapidement, et les premiers fusionnent bientôt avec les seconds au point de perdre leurs langues propres — le persan, ou le *tûrkî*, ancêtre de l'ouzbek actuel.

Parallèlement, au début du XX^e siècle, on assiste à l'arrivée d'une nouvelle vague de migrants musulmans en provenance de la Moyenne-Volga, poussée au départ par la politique d'incitation du gouvernement Stolypin⁵⁴. La proportion la plus forte de ces Tatars migrants, par rapport à la population tatare indigène, se trouve dans l'un des *rajony* de l'*oblast'* d'Omsk, mais aussi dans l'*okrug* de Tomsk — une présence confirmée par la spécificité des parlers locaux, qui se distinguent aujourd'hui encore par une grande proximité avec le tatar littéraire diffusé depuis le début du siècle à partir de Kazan (et pratiqué par Nawrûzov)⁵⁵. En dépit des nombreux conflits qui opposent d'abord les autochtones aux nouveaux arrivants (pour la maîtrise des pâturages et des terres agricoles, notamment), ces Tatars migrants (*prišlye* dans la terminologie russe) exercent très tôt une influence profonde sur les communautés musulmanes indigènes, du fait de leur culture littéraire très développée et de leur familiarité sans pareille avec la civilisation russe moderne. Or ce rapprochement s'accompagne d'une influence croissante des musulmans de Russie d'Europe dans toute l'Asie Centrale. L'administration russe va tenter de réagir à ce double phénomène, qu'elle considère lourd d'une menace d'unification des peuples musulmans de l'empire. Pour ce faire, elle va chercher à isoler une composante « tatare » bien délimitée des autres communautés musulmanes avec lesquelles cette composante voisine, en Sibérie comme en Asie Centrale méridionale⁵⁶. C'est ainsi qu'au lendemain de la révolution de 1905, entre

54. Cf. L. F. Skljarov, *Pereselenie i zemleustrojstvo v Sibiri v gody stolypinskoj agrarnoj reformy* (Migration et colonisation agricole en Sibérie pendant la réforme agraire de Stolypin), Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1962, *passim*; E. I. Solov'eva, « Pereselenčeskaja politika carizma v period stolypinskoj agrarnoj reformy » (La politique migratoire du régime tsariste pendant la réforme agraire de Stolypin), in F. A. Kudrjavcev, A. P. Okladnikov, *Obščestvenno-političeskoe dviženie v Sibiri v 1861-1917 gg.* (Le mouvement social et politique en Sibérie de 1861 à 1917), Novosibirsk, Izdatel'stvo « Nauka » (Sibirskoe otdelenie), 1967, pp. 190-200.

55. D. G. Tumaševa, *Dialekty sibirskih tatar. Opyt sravnitel'nogo issledovanija* (Les dialectes des Tatars de Sibérie. Essai d'étude comparative), Kazan, Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 1977, pp. 19 et 24.

56. Sur l'application d'une politique analogue aux communautés bouddhistes de Sibérie centrale et orientale, voir Victor L. Mote, *Siberia. Worlds apart*, Boulder, CO, Westview Press, 1998, p. 71.

autres mesures, les enseignants des *maktab* « tatars » se voient interdire d'officier dans les écoles des autres « ethnies »⁵⁷.

La fonction englobante de l'hyperonyme « *tâtâr* », empruntée aux usages passés de l'administration russe⁵⁸, n'exclut donc pas l'existence de frontières durables à l'intérieur de l'islam sibérien. D'autant plus qu'un clivage net se soit exprimé, en Sibérie au tournant des XIX^e et XX^e siècles, entre les Tatars sédentaires (indigènes, Boukhares assimilés, ou migrants venus de la Volga) et les Qazaqs nomades. En effet, si l'on se réfère à la presse éditée à Tomsk au début des années 1910, les relations mutuelles de ces deux groupes semblent alors dominées par d'innombrables contentieux, notamment sur l'occupation et la propriété des terres agricoles. Ces conflits d'intérêts revêtent souvent l'aspect de chocs culturels, au point de donner lieu parfois à des violences auxquelles la population scolaire et estudiantine — excellent révélateur en matière de clivages inter-communautaires — semble n'être pas restée étrangère⁵⁹.

Dans les journaux édités par Nawrûzov, les Qazaqs sont souvent présentés comme une communauté livrée sans grande préparation aux excès de la colonisation russe : un anti-modèle, en quelque sorte : être tatar, c'est avant toute chose n'être point qazaq. Nawrûzov lui-même se plaît à rappeler, dans une étude sur la question agraire, le négoce et l'éducation à Omsk, que les environs de la ville étaient peuplés, jusqu'à une date récente, de pasteurs qazaqs musulmans, mais que l'immigration massive des « Touffus »⁶⁰ dans cette région leur a causé beaucoup de torts : après que les nouveaux arrivants se sont fait « donner » des terres en grandes quantités, les malheureux Qazaqs, eux, se sont vus contraints de renoncer à leur mode de vie nomade et rapidement réduits, par suite de leur « ignorance », à la plus grande misère⁶¹. Un autre

57. Anonyme, correspondance sans titre de Tomsk, *Tûrmuş*, 4, [vendredi] 8 [21] novembre 1913 / *ğum'a* 22 *zû'l-ḥiğğ'a* 1331, p. 4 : la Société des progrès de l'islam a demandé, en août 1912, l'autorisation d'ouvrir un *maktab* en l'honneur du centenaire de la victoire russe sur Napoléon, et elle vient de recevoir son permis ; toutefois, le journal annonce qu'en conformité avec la réglementation russe en vigueur, ce nouvel établissement n'acceptera que des enfants « tatars » — à l'exclusion explicite des Bachkirs, Qazaqs, Boukhares et autres Tiptars.

58. Dans les sources russes des XVI^e et XVII^e siècles, tous les peuples de l'Asie intérieure, y compris les Mongols, sont désignés sous le nom de « Tatars » (Donald Ostrowski, *Muscovy and the Mongols. Cross-cultural influences on the steppe frontier, 1304-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. xiii). Par la suite, cette appellation conserve dans la pratique des textes russes officiels ce caractère d'hyperonyme étendu à l'ensemble des populations musulmanes türkophones de l'empire, du moins jusqu'au changement stratégique du tournant des XIX^e et XX^e siècles, postérieur à la conquête russe de l'Asie Centrale.

59. Un enseignant musulman de Petropavlovsk signale ainsi des problèmes de « voisinage » entre étudiants « noghays » (tatars) et qazaqs d'un *maktab* du 3^e *maḥalla* de cette ville située au nord de la steppe. (Mu'allim M. N., correspondance sans titre, *Tûrmuş*, 73, 6 [19] février 1913 / 14 *rabî' al-awwal* 1331, p. 4.)

60. *Hohly* (sing. *hohol*, transcrit en caractères arabes *xâxûl*, litt. « épi ») : sobriquet russe désignant les paysans de Russie méridionale et d'Ukraine, moqués pour leurs mèches rebelles et leur aspect hirsute.

61. Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov, « Sîbîrda musulmânlar wa bâşqa millatlar (Ûmskî qâlâsî, şâtû, ûqû îşlârî, Ûmskîda musulmânlar, maktab, masğid mas'alaşî) » (Les musulmans et les autres communautés de Sibérie (La ville d'Omsk, le commerce et l'enseignement ; les musulmans et le problème des mosquées et des *maktab* à Omsk)), *Sîbîriyâ*, 60, [vendredi] 4 [17] janvier 1913 / *ğum'a* 10 *şafar* 1331, p. 3.

aspect moderne de cet affrontement plurimillénaire entre modes de vie nomade et sédentaire est la difficulté, souvent dénoncée, des relations entre les cultivateurs migrants (qu'il s'agisse de Slaves ou, dans une moindre mesure, de paysans musulmans en provenance de la Moyenne-Volga et de l'Oural) et les Qazaqs nomades, auxquels l'État russe a parfois offert des concessions que leurs bénéficiaires se montrent incapables de mettre en valeur — du moins selon les critères retenus par les éditorialistes de *Sibîriyâ*⁶².

L'« ignorance » des Qazaqs, l'inadaptation de leur mode de vie aux défis de la colonisation intensive du tournant des XIX^e et XX^e siècles, sont souvent mises en cause dans la presse de Tomsk ou d'Oufa. Il en va de même lorsqu'il est question de modernisation culturelle. Nous n'en donnerons ici pour exemple que la vigoureuse dénonciation, par une enseignante musulmane d'Aqmolla, de l'influence néfaste d'un prédicateur « sarte » traditionaliste dans la population qazaque féminine « ignorante » de la ville⁶³ : une excellente illustration, parmi beaucoup d'autres, du conflit culturel qui se joue au tournant du siècle, dans le nord de la steppe, entre un clergé « sarte » itinérant, issu des *madrasa* de Transoxiane, et une jeune intelligentsia formée dans les écoles « russo-tatares » ou dans les *maktab* réformés de Sibérie occidentale pendant les deux dernières décennies du XIX^e siècle. La steppe se transforme en terrain d'affrontement privilégié entre « enseignants » (*mu'allim*) tatars descendus de Sibérie et mollahs boukhares, samarcandis ou ferghanais montés de Transoxiane. Cet antagonisme nord-sud est aiguë par la monétarisation rapide de l'économie dans la steppe, et la rivalité entre négoces transoxianais et tatar sur les routes caravanières, sans oublier l'expansion contemporaine d'un riche mécénat privé qazaq, dont bénéficie la construction de nombreuses mosquées, avec *maktab* et *madrasa* attenants⁶⁴. Tandis que la guerre fait rage entre *mu'allim* « tatars » et *mullâbača* « sartes » pour les charges d'enseignement qui se multiplient en territoire qazaq, jusque dans le nord de la steppe, la presse de Tomsk et celle d'Oufa ne reculent devant rien pour alarmer leur lectorat sur les inquiétantes oscillations de la frontière culturelle entre le sud « arriéré » et le nord « progressiste ». La dénonciation de la réclusion des femmes dans les sociétés transoxianaises, et de la diffusion de cette coutume dans les cités marchandes du nord de la steppe⁶⁵ ne constitue qu'un aspect parmi d'autres, hautement révélateur, de ce *Kulturkampf* interne à l'*umma*.

62. Pour un exemple emprunté à la colonisation tardive de l'Altaï, voir M. Wâhiduf, « Zâysânusdan » (Correspondance de Zaysan), *Sibîriyâ*, 61, [dimanche] 6 [19] janvier 1913 / *yakšanba* 12 *şafar* 1331, p. 3.

63. Zînat Qûrmâşovâ, correspondance sans titre d'Aqmolla, *Sibîriyâ*, 84, [vendredi] 8 [21] mars 1913 / *ğum'a* 14 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 3-4.

64. Pour un excellent exemple, voir Muḥammad Ūrâz Nûrbâyef (*mu'allim* et *mudarris* à Petropavlovsk), « Pêtropâvelda qazâq madrasasî » (Une *madrasa* qazaque à Petropavlovsk), *Sibîriyâ*, 101, [vendredi] 26 avril [8 mai] 1913 / *ğum'a* 4 *ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 3-4.

65. Voir par exemple : S. 'İşmat, « Simîdagî musulmalar ma'îşatından » (Aspects de la vie des musulmans de Semipalatinsk), *Sibîriyâ*, 127, [vendredi] 5 [18] juillet 1913 / *ğum'a* 15 *şâ'bân* 1331, p. 2.

Türkisme ou tatarisme ?

Il faut donc bien noter, à en juger par nos sources, l'absence ou du moins l'extrême faiblesse du sentiment de solidarité türke ou islamique des milieux musulmans citadins de Sibérie occidentale, en tout cas vis-à-vis des populations de la steppe ou du Turkestan. La notion romantique, inspirée de panslavisme⁶⁶, d'une communauté de destin des peuples türks et musulmans est réservée, dans les limites que l'on a suggérées, à l'Empire ottoman, entité fort lointaine et passablement abstraite. Dans leurs relations avec leurs voisins et coreligionnaires méridionaux, les éditorialistes de Tomsk et d'Oufa ont recours à de tout autres catégories de la pensée russe. Ainsi, en conformité avec une certaine littérature orientaliste de la fin du XIX^e siècle⁶⁷, la steppe qazaque est présentée comme un immense vacuum culturel, terrain d'affrontement privilégié entre l'islam « rétrograde » des *madrasa* de Boukhara et le modernisme musulman symbolisé par les grandes *madrasa* « tatares » réformées de la Moyenne-Volga et de l'Oural méridional. Dans ce contexte général d'antagonisme entre économies et civilisations concurrentes, les gens du Turkestan ont mauvaise presse à Tomsk. Au point que la dénomination de « Boukhare » ou de « Sarte », privée depuis le début du XIX^e siècle du lustre que lui conféraient jadis les privilèges fiscaux accordés par la Russie aux marchands de Transoxiane, finit par devenir très péjorative dans les communautés urbaines de Sibérie, et qu'on ne la rencontre bientôt plus que dans les campagnes les plus reculées⁶⁸.

De solidarité communautaire, il n'est vraiment question qu'entre « Tatares ». Sur les bazars du Moyen-Irtysh ou de l'Altaï, l'ethnonyme *tâtâr* est devenu le parangon d'une nouvelle conscience communautaire des musulmans de Russie. Parallèlement, une communauté linguistique du tatar de la Volga, étendue depuis Saint-Pétersbourg jusqu'à Harbin en Mandchourie, est perçue par les bazars de Tomsk comme le vecteur possible d'une nouvelle expansion du capital musulman, le long

66. Pour une étude de l'influence du panslavisme sur la pensée des principaux théoriciens du djadidisme, voir : Edward J. Lazzerini, « Ismail Bey Gasprinskij (Gaspirali) : The discovery of modernism and the Russians », *Central and Inner Asian Studies*, II, 1988, pp. 41-85. Voir aussi François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, Éditions ADPF, 1980, *passim*.

67. Voir notamment Daniel Brower, « Islam and ethnicity : Russian colonial policy in Turkestan », in Daniel R. Brower, Edward J. Lazzerini, eds, *Russia's Orient. Imperial borderlands and peoples, 1700-1917*, Bloomington — Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 115-135.

68. Sur ces variations, au XIX^e siècle, de l'usage dans l'emploi des ethnonymes « Sarte » ou « Boukhare » dans les communautés musulmanes de Sibérie occidentale, voir F. T. Valeev, N. A. Tomilov, *op. cit.*, pp. 25-38. Sur la survivance de la dénomination « sarte » dans les populations türkophones rurales du Tobol et de l'Irtysh, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, voir par exemple Wilhelm Radloff, *Aus Sibirien. Löse Blätter aus meinem Tagebuche*, Leipzig, T. O. Weigel Nachfolger, 1893, pp. 244-249.

des voies caravanières reliant les comptoirs de l'Oural aux frontières de la Chine⁶⁹. Ce terme *tâtâr* renvoie, chez Nawrûzov, comme chez Zâkir al-Qâdirî, à l'ensemble de la communauté musulmane sunnite et türkophone de Russie d'Europe et de Sibérie. Les éditorialistes de *Sîbîriyâ* et de *Tûrmuş* n'ignorent certes pas l'existence des Bachkirs ou des Sartes de Sibérie, lesquels font même dans leurs journaux l'objet d'études distinctes. Cependant ces études sont loin d'insister sur les spécificités ethnographiques respectives de ces diverses populations, comme elles le font, au contraire, dans le cas des malheureux Qazaqs, au sujet desquels l'ethnographie intervient pour souligner une incurable altérité; elles s'attachent plutôt à décrire la progression parmi elles des idées nouvelles, notamment de la « méthode nouvelle » d'enseignement en türk développée en Russie d'Europe par Gasprinskij et ses nombreux épigones⁷⁰. Le point commun de ces populations musulmanes de Sibérie est donc la faculté qu'elles montrent (au rebours des Qazaqs), à l'aube du xx^e siècle, à s'intégrer dans une nation « tatare » moderne en gestation, par le truchement d'un enseignement réformé dispensé dans une langue commune, mais aussi par leur capacité à répondre à la pression économique déstructurante de la colonisation russe.

L'identité tatare est donc vue ici non par référence à une quelconque ethnogénèse projetée dans un passé lointain (ce qui aurait pu rapprocher Tatars et Qazaqs), mais comme un idéal essentiellement prospectif, susceptible d'unir les musulmans de Russie d'Europe et de Sibérie autour d'écrivains sacralisés comme fondateurs de communauté — de même que l'étaient jadis les grands chefs de confrérie propagateurs de l'islam. Être tatar, c'est s'identifier à une culture moderne transmise dans les langues türkes régionales, selon une méthode phonétique respectueuse des différences dialectales⁷¹. Même si les frontières géographiques de cette aire culturelle restent très floues — comme le montrent les considérations de *Sîbîriyâ* sur les antagonismes dont la steppe est le théâtre — force nous est de convenir qu'elles recouvrent pour l'essentiel les régions de peuplement musulman et türkophone de Russie d'Europe et de Sibérie⁷². Quant au contenu de plus en plus ouvertement

69. Un négociant de Sibérie, dont le nom dénote des origines transoxianaises, pousse cette logique à l'extrême en affirmant, depuis un village de l'Altaï situé à la frontière de l'Empire russe et peuplé à la fois de Russes, de Qazaqs et de Mongols, mais aussi de Telenguts et autres populations autochtones converties à l'orthodoxie, que la grande proximité linguistique (supposée) du tatar et du mongol offre, dans cette région, les meilleures perspectives pour le développement d'une activité commerciale encadrée par des marchands musulmans. (Xwâğa Ğân Şâkir Ūġlî, « Mângûliya cîtlarında » (Sur les terres de Mongolie), *Tûrmuş*, 73, 6 [19] février 1913 / 14 *rabî' al-awwal* 1331, p. 3.)

70. Ş. Sûn, « Gäyna Bâşqurdları » (Les Bachkirs de Gajna), *Sîbîriyâ*, 84, [vendredi] 8 [21] mars 1913 / *ğum'a* 14 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 2-3 : un document très intéressant sur l'islam rural en Sibérie, dans une communauté bachkire répartie sur trois villages d'une même *volost'*; l'article s'attarde sur l'activité de quelques imams acquis aux idées nouvelles.

71. Sulţân Salîm Ğıray Ğântûrîn, « Maktabmî, ûşqûlâmî ? » (*Maktab* ou *şkola*?), *Tûrmuş*, 102, [dimanche] 24 août [6 septembre] 1914 / *yakşanba* 16 *şawwâl* 1332, pp. 2-3.

72. Si la commémoration de Tuġây prend parfois une dimension pantürke, celle-ci atteste davantage une quête de reconnaissance auprès des milieux intellectuels jugés plus « avancés » d'Istanbul, que la recherche d'une introuvable unité türke : voir l'article anonyme « Şâ'ir Tûġây haqında İstânbûldan ta'ziya : Zûr yûġâltû. (Bû ta'ziya türkçadan tâtârçağa tîlândirildi) » (Une grande perte (Élégie funèbre du poète Tûġây en provenance d'Istanbul, traduite du turc en tatar)), *Sîbîriyâ*, 109, [mercredi] 17 [30] mai 1913 / *çahârşanba* 25 *ğumâdî al-âxir* 1331, p. 2.

politique de l'idéal communautaire *tâtâr*, il est tout entier axé, à la veille de (et pendant) la Première Guerre mondiale, sur la conquête de la citoyenneté pour les populations musulmanes à l'intérieur de l'Empire russe. À ce titre, l'idéal communautaire tatar développé par Nawrûzov et sa rédaction nous paraît profondément influencé à la fois par les mouvements d'idées progressistes russes de la fin du XIX^e siècle, et par la rhétorique des partis libéraux représentés depuis 1906 à la Douma d'État de Russie.

En effet, si à partir d'août 1914 les journaux fondés par Nawrûzov déniaient prudemment toute affiliation politique en période d'Union sacrée⁷³, ils posent, à la veille du conflit mondial, l'acquisition d'une véritable citoyenneté (*ğrâždânlik*, türkisation superficielle du russe *graždanstvo*), comme un préalable à l'identification éventuelle des musulmans de l'empire à une « patrie » (*waṭan*) russe⁷⁴. Et si l'entrée en guerre, longtemps redoutée, de l'Empire ottoman, en octobre 1914, s'accompagne de déclarations répétées de solidarité politique des sujets musulmans avec leurs « compatriotes » (*waṭandâşlar*) russes, la notion de danger commun suppose aussi, à leurs yeux, un partage plus équitable des droits⁷⁵. Cette revendica-

73. Un postulat répété par Qâdirî après sa prise de contrôle en octobre 1914, malgré ses liens personnels avec *Ittîfâq al-muslimîn* : « *Ṭûrmuş* n'entretient aucune relation avec quelque parti que ce soit. » (*'Ṭûrmuş' niñ hiçbir turflı pârtiya bilân munâsibâtı yûq.*) *Zâkir al-Qâdirî*, « *Ṭûrmuş* ikinçi qullarğa kûçdi », *art. cit.*, p. 1.

74. Comme *Zâkir al-Qâdirî* le rappelle, en pesant chacun de ses mots, au lendemain de l'entrée en guerre de l'Empire ottoman contre la Russie : « La devise de ce journal tatar et musulman est : 'Aller vers le monde ensemble avec nos compatriotes russes ; contribuer à faire de l'état musulman une nation tatare dotée d'une culture moderne ; rejoindre les nations civilisées en devenant de véritables citoyens russes.' » (*Ül musulmân ham tâtâr ğazitası « rûs waṭandâşlarımız bilân birğa duniyâ kitû, musulmân şımfı bilân madaniyatlı tâtâr millatı bûlûşurgına irşû, Rûsiyanıñ çin ğrâždânı bûlûb, madanî millatlar ârâsına kirû » âniñ şu'ârı dir.*) *Ibid.*, p. 1. (Le terme d'origine arabe *şımf* semble traduire le terme russe *soslovie*, un souvenir des anciennes correspondances entre l'appartenance ethnique revendiquée et le classement dans les différents ordres de la fiscalité ; le terme russe *graždan* — « citoyen » — est transposé sans modification).

75. Anonyme, « *Şûğış wa islâm duniyâsı* » (La guerre et le monde musulman), *Ṭûrmuş*, 125, [dimanche] 26 octobre [8 novembre] 1914 / *yakšanba* 19 zû'l-*hiğğa*, pp. 1-2.

Les célébrations du centenaire de la victoire sur Napoléon, en 1912, ont déjà été l'occasion d'expressions réitérées de patriotisme russe dans la presse musulmane de Russie d'Europe et de Sibérie. Voir par exemple l'article anonyme « 26 âğûst » [Le 26 août], *Sibîriyâ*, 27, [dimanche] 19 août [2 septembre] 1912 / *yakšanba* 20 *ramażân* 1330, p. 1. On assiste aux mêmes manifestations de loyalisme l'année suivante, lors des célébrations beaucoup plus marquées du tricentenaire des Romanov, qui coïncide pour les musulmans avec les festivités annuelles du *mawlûd an-Nabî*, le jour de la naissance du Prophète : Anonyme, « *Taraqçıyûn-i islâm ğam'iyatınıñ ğiyûnı* » (L'assemblée de la Société des progrès de l'islam), *ibid.*, 60, [vendredi] 4 [17] janvier 1913 / *ğum'a* 10 *şafar* 1331, p. 4.

Souvent aussi, ces célébrations sont l'occasion pour les musulmans de faire avancer leurs revendications. Voir *supra* la note 57 sur l'ouverture d'une école musulmane à Tomsk en l'honneur du centenaire de la victoire sur Napoléon. L'année suivante, H. Şâbâyev (correspondance sans titre, *ibid.*, 90, [vendredi] 22 mars [5 avril] 1913 / *ğum'a* 28 *rabî' al-âxir* 1331, p. 4) raconte sa visite à la mosquée d'un petit village situé sur la route entre Tomsk et Irkoutsk, pour la prière collective du jour du jubilé des Romanov, comme l'Assemblée spirituelle l'a prescrit à tous les sujets musulmans du tsar. Mais il tombe sur un édifice en très mauvais état, où le froid terrible de février rend la prière impossible. Comme l'imam et les habitants du lieu lui expliquent que les ressources de la communauté locale ne suffisent pas à l'entretien du bâtiment, ni même à son chauffage, l'auteur conclut que seule la présence de notables fortunés (*bây*) permet le plus souvent aux petites communautés rurales, isolées des grandes villes, d'entretenir leurs édifices communautaires (mosquées et *maktab* en particulier) — ce qui suggère en cette matière la nécessité d'un financement public et mieux réparti.

tion sera exposée avec une véhémence particulière pendant l'été 1916, après l'extension de la conscription à des populations musulmanes qui en étaient auparavant dispensées, parmi lesquelles les Qazaqs de Sibérie du sud. Certains auteurs feront valoir que l'absence de députés qazaqs à la IV^e Douma leur semble incompatible avec la conscription de ces populations⁷⁶.

Parallèlement, malgré la guerre, les journaux musulmans de Russie continuent d'accorder une attention aiguë aux grands chantiers de réforme institutionnelle. Ils le font avec d'autant plus d'insistance qu'à la Douma d'État, la représentation musulmane est réduite, depuis les élections de 1912, à six députés, dont deux seulement pourvus d'une formation juridique⁷⁷. Une autre raison de l'impatience croissante de la presse est que, d'une manière plus générale, l'antagonisme entre l'assemblée et le Conseil d'État a abouti, dès le début des années 1910, à une paralysie législative presque totale. Les institutions électives d'auto-administration locale et régionale, issues des réformes patronnées par Alexandre II (r. 1855-1881), exercent donc un vif attrait. D'autant plus que les *zemstva*⁷⁸ et les *dumy* urbaines jouent un rôle de plus en plus important dans la vie sociale de l'empire, surtout après le début de la Première Guerre mondiale, à un moment où la Douma d'État se discrédite par son immobilisme contraint et où l'administration impériale commence à faire montre d'une incurie particulièrement funeste⁷⁹.

Le renouveau des *dumy* urbaines, ainsi que la réforme des *zemstva* et leur extension à la Sibérie sont donc au centre de toutes les attentions. En dépit de la très faible représentation musulmane à la *duma* de Tomsk⁸⁰, le journal de Nawrûzov milite en faveur d'une plus grande mobilisation de la communauté locale lors des élections municipales⁸¹. Parallèlement, la longue préparation de la nouvelle législa-

76. Anonyme, « Qâzâq Qirgizlardan 'askar âlû mas'alasî » (Le problème de la conscription parmi les Qazaqs-Qyrgyz), *Tûrmuş*, 407, [dimanche] 31 janvier [13 février] 1916 / *yakšanba* 8 *rabî' al-âxir* 1334, p. 1.

77. L. A. Jamaeva, ed., *Musul'manskie deputaty Gosudarstvennoj Dumy Rossii...*, op. cit., pp. 200-201.

78. Instaurés en 1864 dans 34 provinces de Russie d'Europe, les *zemstva* sont constitués d'une assemblée élue pour trois ans et dont les décisions sont exécutoires, ainsi que d'un comité exécutif pour la mise en œuvre de ces décisions. Les *zemstva* avaient en charge l'administration des ressources et besoins économiques locaux, dans quatorze différents domaines de juridiction. Toutefois leurs fonctions varièrent beaucoup avec le temps, les gouvernements russes tendant d'une manière générale à les transformer en une simple courroie de transmission du haut en bas de la pyramide du pouvoir.

79. Voir en particulier Thomas Porter, William Gleason, « The democratization of the Zemstvo during the First World War », in *Emerging democracy...*, op. cit., pp. 228-242.

80. Où l'on ne trouve, en 1912, qu'un seul nom « musulman », celui du négociant tatar (vraisemblablement originaire de Kazan) Š. Š. Sajidašev, dans la liste des 61 conseillers (*glasnye*) de cette assemblée : *Gorod Tomsk*, op. cit., III^e partie : *Spravočnaja čast' (Annuaire)*, pp. 6-8.

81. Cf. Tâtâr Ūġlî (pseud.), « Tûmskî musulmânlarına âçiğ xatı » (Lettre ouverte aux musulmans de Tomsk), *Sîbîriyâ*, 125, [vendredi] 28 juin [11 juillet] 1913 / *ğum'a* 8 *ša'bân* 1331, pp. 2-3.

tion sur les *zemstva*⁸² soulève des débats particulièrement vifs en Sibérie⁸³, car la région en demeure dépourvue⁸⁴. Par ailleurs le statut de 1890 limite le fonctionnement de cette institution dans les régions comportant une importante population non russe⁸⁵. Même dans le *zemstvo* d'Oufa, où la représentation musulmane est en Russie la plus forte et qui sert, à ce titre, de modèle pour les observateurs sibériens⁸⁶, il reste extrêmement difficile, pour les élus non russes, d'obtenir le financement de leurs institutions communautaires — comme le montrent les débats incessants du début des années 1910 sur l'ouverture d'un séminaire de formation des maîtres pour les nombreuses écoles musulmanes du gouvernorat.

Cet intérêt pour les activités de la *duma* de Tomsk, ou pour la question d'une extension des *zemstva* à la Sibérie, associée à une réforme de leurs statuts, occupe une place d'autant plus importante, dans la presse musulmane sibérienne, que la question d'un financement public du système d'enseignement modernisé de la communauté musulmane est intimement liée au destin de ces assemblées électives d'auto-administration locale. Le rôle croissant joué par la *duma* de Tomsk en faveur du financement de l'enseignement russe, dès 1880⁸⁷, a fourni à la communauté

82. Voir l'intervention à la Douma d'État, le 3 [16] novembre 1916, de Muḥammad Yūsuf Ġā'farov (1885-?), juriste diplômé de l'Université de Moscou et député de Transcaucasie : dans un discours applaudi sur les travées de gauche, l'orateur rappelle les révoltes qui ont suivi, dans la steppe, l'extension de la conscription pendant l'été, et dénonce plus généralement l'approche bureaucratique que le gouvernement russe a des questions allogènes ; Ġā'farov pose comme condition d'un renforcement de la « fraternité » entre allogènes et Russes, l'adoption d'une nouvelle politique permettant aux nationalités la libre promotion de leurs valeurs spirituelles (allusion aux questions de l'enseignement) et de leurs intérêts économiques (allusion, notamment, à la question agraire). (V. D. Karpovič, ed., *Gosudarstvennaja Duma, 1906-1917. Stenografičeskie otčety (La Douma d'État, 1906-1917. Comptes rendus sténographiques)*, Moscou, Fond « Pravovaja Kul'tura », 1995, IV, pp. 56-57 ; également reproduit dans L. A. Jamaeva, *op. cit.*, pp. 270-272).

83. Pour quelques échos, dans la communauté musulmane sibérienne, des interminables débats de la III^e et de la IV^e Dumas sur la réforme et l'extension géographique des *zemstva*, voir par exemple les comptes rendus d'audience anonymes : « Ġušūdārstvennî dūmâ 15nčî mârṭ maġlisî. Vâlqûnskî ra'îslîk îdî » (La session du 15 (28) mars à la Douma d'État, présidence de Volkonskij), *Sîbîriyâ*, 89, [mercredi] 20 mars [3 avril] 1913 / *čahâršanba 26 rabî' al-âxîr* 1331 pp. 1-2 ; 91, [dimanche] 24 mars [7 avril] 1913 / *yakšanba 1 ġumâdî al-awwal* 1331, pp. 1-2. Pour un débat plus général, voir : « Tûrmušimîznî tûzâtû îčûn tûrlî yûllar » (Divers moyens d'améliorer notre existence), *ibid.*, 99, [dimanche] 21 avril [3 mai] 1913 / *yakšanba 29 ġumâdî al-awwal* 1331, p. 1 ; une correspondance sans titre de Saint-Petersbourg, *ibid.*, 104, [vendredi] 3 [17] mai 1913 / *ġum'a 11 ġumâdî al-âxîr* 1331, p. 3 ; « Sîbîrga zêmstvâ kîrtû munâsibatî îla » (À propos de l'introduction des *zemstva* en Sibérie), *ibid.*, 115, [dimanche] 2 [15] juin 1913 / *yakšanba 12 raġab* 1331, pp. 1-2.

84. Malgré l'initiative prise en ce sens par la IV^e Douma, l'extension des *zemstva* à la Sibérie ne sera finalement jamais adoptée : cf. A. F. Smirnov, *Gosudarstvennaja Duma Rossijskoj imperii, 1906-1917. Istoriko-pravovoj očerk (La Douma d'État de Russie, 1906-1917. Une étude d'histoire juridique)*, Moscou, « Kniga i Bizness », 1998, p. 490.

85. Anonyme, « Ġ. dūmâ âčîlû munâsibatî îla » (À l'occasion de la réouverture de la Douma), *Tûrmuš*, 463, [vendredi] 20 mai [2 juin] 1916 / *ġum'a 1 ša'bân* 1334, p. 1.

86. Parmi les correspondances anonymes éditées par Nawrûzov, voir notamment : « Ūfâ zêmstvâsînîñ musulmânlar fâ'idâsîna îşlâgân wa îşlâyâçak îşlarî » (Les mesures actuelles et futures du *zemstvo* d'Oufa favorables aux musulmans), *Sîbîriyâ*, 104, 3 [17] mai 1913 / 11 *ġumâdî al-âxîr* 1331, pp. 1-2 ; « Ūfâ zêmstvâsînîñ tâġîn bir zûr îşî » (Une nouvelle grande action du *zemstvo* d'Oufa), *ibid.*, 112, [dimanche] 26 mai [9] juin 1913 / *yakšanba 5 raġab* 1331, pp. 1-2.

87. N. P. Karpova, « Nîzšee obrazovanie » (L'instruction primaire), in *Gorod Tomsk, op. cit.*, II^e partie, p. 44.

musulmane locale un aiguillon pour sa mobilisation. On note donc à ce propos qu'en raison même de l'éloignement géographique de la Sibérie, et de sa situation institutionnelle bancal (des *dumy* urbaines très actives, mais aux ressources limitées, et point de *zemstva*), on retrouve ici une tendance à la politisation qui est aussi caractéristique des communautés musulmanes de Russie d'Europe au début du ^{xx}e siècle, dans toutes les régions disposant d'un cadre institutionnel plus ou moins comparable⁸⁸. La principale spécificité sibérienne en ce domaine est une influence combinée des cercles intellectuels musulmans de l'Oural d'une part, et de l'autre du régionalisme sibérien et des milieux populistes russes de Tomsk.

L'orientation culturelle vers la Russie

On note au premier regard, à travers les articles sur les *maktab* réformés et leur financement public, l'importance de la composante ouralienne dans la presse musulmane de Sibérie, même pendant la période où Nawrûzov édite son journal à Tomsk. La rubrique des nouvelles de l'intérieur, dans *Sîbîriyâ*, porte principalement sur les grandes cités commerçantes et industrielles de l'Oural et de la Moyenne-Volga. Mais on y parle moins de Kazan, trop à l'ouest, que des villes ouraliennes d'Orenbourg, de Troïtsk ou plus encore d'Oufa. Il est parfois aussi question d'Irbît, parce que les marchés de cette ville de foire située entre Oural et Sibérie, en amont de Tioumen, sont un terrain d'affrontement entre les négoce musulman et russe⁸⁹. L'on évoque également Tcheliabinsk, car cette cité de l'Oural méridional possède une petite communauté musulmane, dotée depuis 1905 d'une *madrasa* réformée et dont le dynamisme social et culturel, entravé par la résistance opiniâtre d'un gouverneur de province, peut être présenté comme une source d'inspiration pour les musulmans de Tomsk⁹⁰.

88. À propos de la Crimée, voir le rôle déterminant joué par les *zemstva*, dans les années précédant la Première Guerre mondiale, malgré la ligne apolitique et loyaliste prônée par Gasprinskij : Hakan Kırımlı, *National movements and national identity among the Crimean Tatars (1905-1916)*, Leiden — New York — Cologne, E. J. Brill, 1996, notamment pp. 105 et sq.

89. Pour une illustration particulièrement éloquent de cet antagonisme économique, voir l'étude signée Tâtâr Ūġlî (pseud.), « Irbît yärminkası » (La foire d'Irbît), *Sîbîriyâ*, 74, [vendredi] 8 [21] février 1913 / *ġum'a* 16 *rabî' al-awwal* 1331, pp. 2-3 ; 76, [mercredi] 13 [26] février 1913 / *ġahârşanba* 21 *rabî' al-awwal* 1331, pp. 2-3 ; id., « Bûylġî Irbît yarmakası. 3 — Bâzâr bahâlarî, bânqa mu'âmalasî, yarmînka munâsibatıyla Rûslar, musulmânlar tarafından iślângân millî iślâr » (La foire d'Irbît cette année. 3 — Les prix du marché, les transactions bancaires, les Russes et la foire, les affaires communautaires traitées par les musulmans), *ibid.*, 86, [mercredi] 13 [26] mars 1913 / *ġahârşanba* 19 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 3-4.

90. Aĥmadġân Şams ad-Dînov, « Ćilâbîda tâtârça tiyâtr » (Le théâtre en tatar à Tcheliabinsk), *Sîbîriyâ*, 16, [dimanche] 10 [23] juin 1912 / *yakşanba* 8 *raġab* 1330, p. 3 ; Anonyme, correspondance sans titre de Tcheliabinsk, *ibid.*, 62, [mercredi] 9 [22] janvier 1913 / *ġahârşanba* 15, *afar* 1331, p. 3 ; [ʿĀrif Burnâyeŧ], « Tiyâtr 'âlimîna dâ'ir » (Sur le monde du théâtre), *ibid.*, 98, [vendredi] 12 [24] avril 1913 / *ġum'a* 20 *ġumâdî al-awwal* 1331, p. 4 ; Mamdûh (pseud.), « Ćilâbîda musulmânça tiyâtr » (Le théâtre musulman à Tcheliabinsk), *ibid.*, 133, [samedi] 20 juillet [2 août] 1913 / *şanba* 30 *şabân* 1331, p. 3.

L'influence de l'Oural est d'autant plus fortement ressentie, que les nouvelles de l'intérieur sont alimentées, outre le télégraphe, par de nombreux emprunts aux journaux et revues musulmans publiés dans cette région (*Waqt*, *Šûrâ*, *Dîn wa ma'îšât...*), et souvent cités *in extenso* : on peut dire à ce propos que la presse musulmane de l'Oural sert, dans les journaux de Nawrûzov, de médiatrice pour les nouvelles de Russie, de même que la presse ottomane pour les nouvelles du monde⁹¹. Le poids d'un médiateur culturel comme Zâkir al-Qâdirî, dans les rédactions successives de *Sîbîriyâ* et de *Tûrmuș* renforce encore cette influence, devenue prépondérante avant même le déménagement à Oufa. On n'en veut pour preuve que la manière dont la question scolaire est perçue pour l'essentiel à travers le prisme de l'Oural. Pourtant la Sibérie n'est pas dépourvue de *madrasa* réformées bénéficiant d'un mécénat privé, comme le montre par exemple l'activité des frères Saydûqov, d'une famille d'origine boukhare, qui entretiennent par leurs seules libéralités la *madrasa* d'Embaevskie-Jurty entre 1871 et 1917. C'est notamment sur l'initiative de l'un d'eux, Ni'mat Allâh, que la *madrasa* Saydûqova adopte l'*ușûl-i ġadîd* plus tôt que nombre d'autres établissements analogues de Russie d'Europe, et qu'elle s'enrichit d'une bibliothèque où l'on compte, en 1913, quelque 2 200 volumes, imprimés et manuscrits, parmi lesquels des ouvrages achetés en Égypte, en Syrie, à Jérusalem et à Boukhara⁹².

Cependant l'extrême rareté d'un capital industriel ou manufacturier musulman en Sibérie limite le nombre et la portée de telles innovations⁹³, obligeant la plupart des *talaba* sibériens à faire le voyage de l'Oural ou, plus loin encore, de la Moyenne-Volga. Bien que l'on ne dispose pas de statistiques précises sur ces mouvements, on peut se faire une idée du nombre d'étudiants itinérants et de l'enjeu économique qu'ils représentent pour les cités qui les accueillent, à travers, par exemple, la lutte d'influence que les hôtels de Kazan et d'Oufa se livrent par

Sur la manière dont les célébrations du tricentenaire des Romanov, en 1913, permettent à Tcheliabinsk un renouveau des sociabilités alternatives, à une époque où les principaux partis politiques musulmans ont pratiquement cessé leur activité, voir : 'A. Bûrnâyuf, « Čilâbî musulmânlarıñ yûbiley ħarakatları » (Les initiatives des musulmans de Tcheliabinsk en faveur du jubilé), *Sîbîriyâ*, 81, [vendredi] 1^{er} [14] mars 1913 / *ġum'a 7 rabî' al-âxir* 1331, pp. 3-4 ; id., correspondance de Tcheliabinsk, *ibid.*, 91, [dimanche] 24 mars [7 avril] 1913 / *yakšanba 1 ġumâdî al-awwal* 1331, pp. 3-4.

91. Nous noterons aussi qu'avant la création de son journal, c'est à la presse türkophone de Russie d'Europe que Nawrûzov envoie les articles dans lesquels il décrit en termes sombres la situation économique et culturelle des musulmans de Sibérie. Malheureusement, comme il en convient lui-même, les journaux « musulmans » de Russie étant fort peu nombreux, la plupart de ces correspondances n'ont pas trouvé preneur. (Muĥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sîbîr musulmânları içün », *art. cit.*, pp. 1-2.).

92. Cf. Foat Vâliev [Fuat Valeev], « Seber mädräsäse » (Les *madrasa* de Sibérie), in *Mädräsälärä kitap kištäse...*, *op. cit.* (*supra* note 14), pp. 185-198.

93. Voir les considérations de Nawrûzov, dans son tout premier éditorial, sur l'absence, en Sibérie, de grandes fortunes industrielles comme celles des familles Ramiyev ou Ĥusaynov dans l'Oural, et sur le rôle joué par les jeunes *efendi* de la bourgeoisie moyenne d'Omsk, de Tobolsk ou de Tomsk dans la promotion des sociétés de bienfaisance et de la presse musulmane régionale : « Sîbîr musulmânları içün », *art. cit.* (*supra* note 9), pp. 1-2

petites annonces interposées dans *Sîbîriyâ*⁹⁴. Le prestige des grands foyers d'enseignement musulman de Russie d'Europe est accru en Sibérie, dans les années 1910, par le consensus établi sur la figure d'Ismail Gasprinskij comme père du « djadidisme »⁹⁵, et par un intérêt continu, jusqu'à une date assez tardive, pour les expérimentations poursuivies en Crimée⁹⁶. La fréquentation par les étudiants sibériens des *madrasa* de l'Oural, qui semblent emporter leurs faveurs au début du siècle sur celles de la Moyenne-Volga, renforcent et perpétuent ces liens avec les foyers de culture savante de Russie d'Europe. La *madrasa* 'Âliya d'Oufa, dans laquelle officie Zâkir al-Qâdirî, exerce en Sibérie une influence directe, quoique difficile à apprécier, à la fois par la fréquentation des *talaba* venus de l'est⁹⁷, et par le recrutement en Sibérie d'enseignants issus de cette institution⁹⁸.

94. Une réclame pour un établissement de Kazan affiche des prix très raisonnables et des mœurs irréprochables (chambres séparées pour les hommes et pour les femmes), non sans proposer des réductions aux étudiants de *madrasa* et aux mollahs (*šâkirî wa mullâlarğa ikrâm*). Mais il est vrai que le nom seul de cette respectable maison, l'« Hôtel Amour » (*Âmûr mihmân-xânasî*), devait suffire à lui attirer la clientèle sibérienne, spécialement visée par cette référence non dépourvue d'équivoque à un fleuve de l'Extrême-Orient russe. (*Sîbîriyâ*, 73, [mercredi] 6 [19] février 1913 / *čahârşamba* 14 *rabî' al-awwal* 1331, p. 4.)

95. Dans sa nécrologie de Gasprinskij, Qâdirî attribue à ce dernier toute la paternité du renouveau scolaire, littéraire et national en général des musulmans de Russie depuis le tout début des années 1880 : « *Gasprinskî 35 yilda bizniñ maktablî, adabiyâtî, millî tûygûlî bûlûwimizğa sababčî buldı.* » (Zâkir al-Qâdirî, « Madanî bûrčlaribizdan birisi (Ismâ'il Bek Gasprinskî ğanâblarına yâdgâr) » (L'une de nos dettes culturelles (En souvenir d'Ismail Bek Gasprinskij)), *Türmüš*, 111, [mercredi] 16 [29] septembre 1914 / *seşamba* 9 *zû'l-qa'da* 1332, p. 1.)

96. Anonyme, « Qırîmda maktab wa madrasalarnî islâh itû mas'alası » (La question de la réforme des *maktab* et des *madrasa* en Crimée), *Türmüš*, 429, [mercredi] 9 [22] mars 1916 / *čahârşamba* 17 *ğumâdî al-awwal* 1334, p. 1.

97. Ĥamza Dawlatğırîn, 'Umar Qulmuhammadov, Šukûr 'Abdullîn, « Taşakkur » (Merci), *Sîbîriyâ*, 98, [vendredi] 12 [24] avril 1913 / *ğum'a* 20 *ğumâdî al-awwal* 1331, p. 3 : les auteurs publient dans ce communiqué une liste des donateurs privés qui ont soutenu les étudiants nécessiteux de la *madrasa* 'Âliya d'Oufa. Šâlih Qâsimuf, étudiant de la 'Âliya, dresse une liste de ses bienfaiteurs privés, pour la plupart des habitants de Tobolsk, mais aussi de bourgades et de villages des environs de la ville (« Taşakkur », *ibid.*, 100, [mercredi] 24 avril [6 mai] 1913 / *ğum'a* 2 *ğumâdî al-âxir* 1331, p. 4). L'auteur d'un autre article (Tayyib Yenîşûf, « Taşakkur », *ibid.*, 88, [dimanche] 17 [30] mars 1913 / *yakşamba* 23 *rabî' al-âxir* 1331, p. 4), lui aussi étudiant de la même *madrasa*, adresse au journal une lettre ouverte pour remercier les donateurs de son village de Saviskan (Sâwişqân), dans l'*uezd* de Šuluk (Šûl-Ūq, gouv. de Tobolsk), pour lui avoir permis d'aller poursuivre ses études à Oufa dans « l'une des *madrasa* les plus modernes de Russie ». L'auteur donne la liste nominale de ses bienfaiteurs, avec pour chacun l'importance de son don — sans oublier une somme de 5 roubles remise par l'enseignant (*mu'allim*) du village d'Işaj : une excellente illustration, avec l'article précédent, de la mobilisation d'une communauté rurale de Sibérie occidentale en faveur de l'enseignement réformé.

98. Un lecteur du journal informe ce dernier de l'ouverture, à Tara, d'un *maktab* réformé par deux riches notables (*bây*) de la ville, à l'issue de cinq années d'intercessions auprès des autorités russes locales. L'enseignant, dont le salaire mensuel se monte à 20 roubles (une somme respectable), a été recruté parmi les anciens élèves diplômés de la *madrasa* 'Âliya d'Oufa. Il forme quelque 110 élèves dans un établissement divisé en six classes de niveaux différents. L'établissement étant à l'origine dépourvu de curatelle (*popečitel'stvo*), les fondateurs ont mis sur pied une société de bienfaisance qui doit commencer son activité à partir de l'année suivante, pour assumer le versement du salaire de l'enseignant. (Ahmad Walî Axtamov, correspondance sans titre de Tara, *Sîbîriyâ*, 88, [dimanche] 17 [30] mars 1913 / *yakşamba* 23 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 3-4.)

Moins éloignée vers l'ouest, la ville de Troïtsk au sud de l'Oural oriental, à la frontière actuelle du Qazaqstan, cité marchande et véritable porte de ce que l'on appelle alors l'Asie russe, jouit elle aussi d'un fort potentiel d'attraction, grâce à ses quelques *madrasa* réformées⁹⁹, mais aussi à ses *maktab* modernisés, parmi lesquels un nombre respectable d'institutions féminines, bientôt célèbres dans toute la Russie¹⁰⁰. Parmi les premières, la *madrasa* Muḥammadiya semble jouir d'une réputation qui dépasse celle de la Rasûliya, beaucoup mieux connue des historiens modernes grâce à la personnalité saillante et au rayonnement spirituel de son fondateur¹⁰¹. Soutenue par la puissante famille Yâ'ûşev, la Muḥammadiya de Troïtsk est considérée en Sibérie comme la plus réputée de cette ville, voire comme la meilleure de Russie. Mais il est vrai que son riche financement privé lui permet d'engager d'excellents enseignants, parmi lesquels un certain Niyâzî Afandî, détenteur d'un diplôme scientifique de l'Université de Beyrouth, et 'Abd al-Bârî Afandî Baṭṭâl, un ancien étudiant des *madrasa* du Caire¹⁰². En-dehors de ce domaine de l'enseignement proprement dit, Troïtsk se signale encore par la richesse de ses sociabilités, marquées notamment par la multiplication, propre à cette ville, des jubiléés en faveur de personnalités de la communauté musulmane de Sibérie¹⁰³.

C'est cependant dans le domaine de l'instruction des jeunes filles, voire d'une manière plus générale dans les questions féminines, que cette articulation étroite entre Tomsk et Troïtsk, ou Oufa, se fait la plus évidente. Notons au passage que

99. Voir notamment Aḥmad Tağ ad-Dîn, « Trûyiskîda islâh-i madâris » (La réforme des *madrasa* à Troïtsk), *Şûrâ* (Orenbourg), 2, 12, 15 [28] juin 1909 / 8 *ğumâdî al-awwal* 1327, pp. 367-369. Pour une charge contre le conservatisme de certains 'ulamâ de la cité ouraliennne, voir Tâtâr Ūğlî (pseud.), « Trûyiskî da musulmânlar » (Les musulmans à Troïtsk), *Sîbîriyâ*, 77, [vendredi] 15 [28] février 1913 / *ğum'a* 23 *rabî' al-awwal* 1331, pp. 2-3 ; 78, [dimanche] 17 février [2 mars] 1913 / *yakšanba* 25 *rabî' al-awwal* 1331, pp. 2-3.

100. Voir par exemple Nârâzî (pseud.), « Trûiskî şahrında 'Ayniya Xânum Yâ'ûşeva ʔarafından âçilmiş urretâ darağadagî qızlar maktabî haqında » (À propos du collège de filles ouvert dans la ville de Troïtsk par 'Ayniya Xânum Yâ'ûşeva), *Şûrâ*, 8, 21, 1^{er} [14] novembre 1915 / 2 *muḥarram* 1333, pp. 666-667.

101. Voir en particulier Hamid Algar, « Shaykh Zaynullah Rasulev, the last great Naqshbandi shaykh of the Volga-Urals region », in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia. Expressions of identity and change*, Durham — Londres, Duke University Press, 1992, pp. 112-133 ; M. N. Farhşatov, « Rasulija », in S. M. Prozorov, ed., *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii. Enciklopedičeskij slovar' (L'islam sur le territoire de l'ancien Empire russe. Dictionnaire encyclopédique)*, Moscou, Izdatel'skaja firma « Vostočnaja literatura » RAN, 1998, 1, p. 86. Pour un rare témoignage de la presse sibérienne sur un ancien pensionnaire de la Rasûliya, voir la nécrologie d'Akrâm 'Alîmov, un poète tatar de Tomsk : Muxbir (pseud.), « Êrta 'ûlim qâyğûşî » (L'amertume d'une mort prématurée), *Sîbîriyâ*, 143, [mercredi] 21 août [3 septembre] 1913 / *çahârşamba* 1 *şawwâl* 1331, p. 4.

102. Tâtâr Ūğlî (pseud.), « Trûyiskîdan maktûb » (Lettre de Troïtsk), *Sîbîriyâ*, 62, [mercredi] 9 [22] janvier 1913 / *çahârşamba* 15 *şafar* 1331, p. 4 ; Niyâz Mağfûzî, « Trûyiskîda Madrasa-yi Muḥammadiya idârasî ʔarafından » (Un courrier de la direction de la *madrasa* Muḥammadiya de Troïtsk), *ibid.*, 136, [dimanche] 28 juillet [10 août] 1913 / *yakšanba* 9 *ramazân* 1331, pp. 3-4.

103. 'A. Şabâğâyî, « Kiçkinagina yûbiley » (De tout petits jubiléés), *Sîbîriyâ*, 85, [dimanche] 10 [23] mars 1913 / *yakšanba* 16 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 3-4.

tous les auteurs de la rubrique « Monde féminin » de *Sîbîriyâ* sont des femmes, et qu'en ce début des années 1910 la Sibérie est donc loin d'apparaître comme une lointaine périphérie du point de vue de l'évolution des mœurs. Mais il est vrai que, sous le poids de la colonisation, les questions féminines occupent une place centrale dans les mouvements de réforme et de modernisation du début du ^{xx}e siècle dans le monde musulman, et que de ce point de vue la Russie ne constitue pas une exception, bien au contraire. Le rôle-clé joué par les *âbiztây*, enseignantes des *maktab* du monde tatar, dans la transmission d'une conscience communautaire musulmane, en dépit du renouveau des missions orthodoxes de la fin du ^{xix}e siècle¹⁰⁴, est souligné par Fâtîma Farîda Nawrûzova, rédactrice en chef de *Sîbîriyâ* et directrice d'une école privée pour les jeunes filles de la communauté musulmane de Tomsk¹⁰⁵.

Sîbîriyâ, comme *Ṭûrmuş*, insiste beaucoup sur l'accès nécessaire des femmes à la lecture. Une correspondante régulière de la rubrique « Monde féminin » commence l'un de ses articles par une phrase qui pourrait être un manifeste du modernisme musulman dans son entier : « Bien que savoir lire et écrire ne constitue pas une bien grande science, cela n'en est pas moins une chose très utile ! »¹⁰⁶ Tous les efforts en faveur de l'enseignement féminin sont donc encouragés, y compris dans le cadre local des *maktab* plus ou moins modernisés¹⁰⁷. Qui plus est, la volonté de changement ne se limite pas au droit à la lecture et, très vite, des voix s'élèvent à Tomsk pour déplorer l'absence de jeunes femmes de la communauté musulmane sur les bancs de l'université russe. Et lorsqu'au printemps 1913, une décision du Conseil des ministres autorise enfin l'admission des jeunes filles à la Faculté de médecine de l'Université d'État de Tomsk, créée en 1888, la presse musulmane locale remarque amèrement, mais sans ajouter de commentaire, que cette ouverture est restreinte aux jeunes « chrétiennes »¹⁰⁸.

Le problème de l'accès des jeunes filles et des femmes à la connaissance est d'autant moins indifférent qu'il touche au statut même de l'intellectuel(le) musulman(e), dans un pays où le christianisme orthodoxe est religion d'État. La communauté musulmane, elle, est placée sous l'autorité parfois envahissante d'une

104. Cf. Agnès Kefeli, « Constructing an Islamic identity : The case of Elyshevo village in the nineteenth century », in *Russia's Orient...*, *op. cit.* (*supra*, note 67), pp. 271-291.

105. Fâtîma Farîda [Nawrûzova], « Rûsiyadagî musulmân xâtûn qizlarına âçiq xatı » (Lettre ouverte aux femmes et aux jeunes filles musulmanes de Russie), *Sîbîriyâ*, 113, [mercredi] 29 mai [12] juin 1913 / *çahârşanba* 8 *rağab* 1331, p. 2.

106. *Üqû, yâzû bilû gina zûr 'ilm bûlmâsa da, fâ'idâsî bêk kûb dir.* (Fauziya, « Xânumlarimiz wa maîbû'ât » (Nos dames et l'édition), *Sîbîriyâ*, 61, [dimanche] 6 [19] janvier 1913 / *yakşanba* 12 *şafâr* 1331, p. 2.)

107. Ibrâhîm, correspondance sans titre de Serebrjak, *Sîbîriyâ*, 61, [dimanche] 6 [19] janvier 1913 / *yakşanba* 12 *şafâr* 1331, p. 3 : l'article porte sur les innovations introduites dans son enseignement, en dépit d'innombrables difficultés, par un maître d'école (*mu'allim*) de village qui accueille dans son établissement de très nombreuses jeunes filles. Ses mérites sont d'autant plus soulignés qu'il exerce sa profession dans une région où les agriculteurs musulmans sont particulièrement touchés par l'avancée de la colonisation russe.

108. Correspondance anonyme de Tomsk, *Sîbîriyâ*, 78, [dimanche] 17 février [2 mars] 1913 / *yakşanba* 25 *rabî' al-awwal* 1331, p. 4.

hiérarchie cléricale islamique elle-même soumise à l'autorité du ministre russe de l'Intérieur. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les plaintes des enseignantes des *maktab* féminins modernisés de Sibérie, contre la multiplication des contrôles par l'Inspection scolaire qui leur reproche de ne jamais solliciter le diplôme (*ṣahādat-nāma*) exigé des enseignants par l'Assemblée spirituelle musulmane¹⁰⁹. La question qui se pose ici est celle des relations entre des institutions d'enseignement fondées sur une initiative privée locale¹¹⁰, et le clergé musulman officiel coiffé par la *muftiyat* et l'Assemblée spirituelle — cette dernière se montrant le plus souvent hostile à toute dévolution des prérogatives détenues par les imams, à commencer par leur fêrle de maître d'école. Mais n'est-ce pas en dehors de l'autorité spirituelle de l'Assemblée et de la *muftiyat* que se place le journal des Nawrūzov, lorsqu'il dénonce les insuffisances des *madrasa* même réformées (appelées désormais « écoles religieuses » : *dīnī madrasalar*) dans la formation des enseignants modernes dont a besoin la communauté musulmane de Russie, pour se joindre aux voix qui demandent l'ouverture, dans l'Oural, d'un séminaire des enseignants et d'un autre des enseignantes des écoles musulmanes¹¹¹. Le pouvoir des mollahs est aussi directement mis en cause lorsque *Sībīriyā* appelle à un rôle social croissant des femmes, non plus seulement sous la forme d'une meilleure intégration à la vie communautaire — par leur participation au pèlerinage mecquois ou à la prière collective (loin d'être acquise, cependant) —, mais par la conquête d'une véritable égalité en droits¹¹², au point d'imaginer peut-être qu'un jour une musulmane puisse être reçue dans la profession d'avocat¹¹³, laquelle refusera pourtant de s'ouvrir en Russie, jusqu'à la fin du régime impérial, même aux femmes de la communauté russe.

L'influence des cercles intellectuels musulmans d'Oufa sur ces divers aspects de la question féminine peut s'expliquer par les mœurs relativement ouvertes qui semblent avoir régné dans la cité ouralienne au tournant des XIX^e et XX^e siècles — des mœurs moins rigoristes, en tout cas, qu'à Kazan ou à Orenbourg, en dépit de la proximité de la *muftiyat*, ce qui peut s'expliquer en partie par l'attitude nettement moins répressive adoptée vis-à-vis de l'islam et de ses coutumes, dans l'Oural occidental depuis la conquête russe, par l'administration et par l'Église orthodoxe¹¹⁴.

109. Fāṭima Farīda [Nawrūzova], correspondance sans titre, *Sībīriyā*, 120, [dimanche] 16 [29] juin 1913 / *yakšanba* 26 *rağab* 1331, p. 2.

110. Voir l'apologie du *maktab* comme institution communautaire autonome, librement organisée au niveau des *maḥalla*, par le député qazaq d'Oufa à la 1^{re} Douma, Sulṭān Salīm Giray Ğāntūrīn : « Maktabmī, uşqūlāmı? », *art. cit.*, p. 2.

111. Anonyme, « Tūmskī 27 ǧanwār » (Tomsk, le 27 janvier (9 février)), *Sībīriyā*, 70, [dimanche] 27 janvier [9 février] 1913 / *yakšanba* 4 *rabīʿ al-awwal* 1331, pp. 1-2.

112. Anonyme, « Xātūnlarniñ huqūqı » (Les droits des femmes), *Sībīriyā*, 109, [vendredi] 17 [31] mai 1913 / *ğumʿa* 25 *ğumādī al-âxir* 1331, p. 2 ; 111, [mercredi] 22 mai [5] juin 1913 / *çahârşanba* 1 *rağab* 1331, p. 2.

113. Anonyme [un article dont il nous plaît à imaginer qu'il fut peut-être écrit à deux mains par Muḥammad Wāʿiz Nawrūzov et Fāṭima Farīda Nawrūzova], « Tūmskī 8 fêvrāl » (Tomsk, 18 février), *Sībīriyā*, 74, [vendredi] 8 [21] février 1913 / *ğumʿa* 16 *rabīʿ al-awwal* 1331, pp. 1-2.

114. Cf. Ajdar Nogmanov, « L'évolution de la législation sur les musulmans de Russie, de la conquête de Kazan à la Guerre de Crimée », in *L'Islam de Russie...*, *op. cit.*, pp. 115-130.

Les problèmes relatifs à la liberté ou à la réclusion des femmes ne sont certes pas sans y occuper les esprits, mais si la question du port du voile (*hiğâb*) divise beaucoup la communauté musulmane locale au début du xx^e siècle, c'est — nous raconte un témoin — sous la pression de quelques dévôts ou de « voyageurs venus de Kazan ou d'Orenbourg »¹¹⁵. (Notons en passant cette constante, dans l'Oural, qui consiste à dénoncer — jusqu'à nos jours — l'influence des religieux de Kazan dans tous les mouvements en faveur d'une réislamisation formelle¹¹⁶.) Toujours est-il qu'à Oufa l'on se félicite, au début des années 1910, de ce que l'ouverture culturelle et le rapprochement de la jeunesse musulmane avec la civilisation européenne aient permis aux femmes de la communauté musulmane de bénéficier d'une liberté inédite. Une « Société des dames » (*Xânumlar ğam'iyatı*) a même pu voir le jour et elle participe, à égalité avec les associations masculines, à l'organisation des spectacles théâtraux en tatar et des célébrations du *şâbân tûyî*.

Oufa fut-elle, en islam de Russie, le lieu privilégié d'expérimentations en matière de droits féminins et de modernisme social que décrivent les auteurs auxquels nous nous référons ici? Limitons-nous pour le moment à considérer que ce n'est peut-être pas un hasard si le couple Nawrûzov, très préoccupé par la question féminine, s'est attaché les services d'un *Zâkir al-Qâdirî* pour couvrir ces problèmes dans *Sîbîriyâ* puis dans *Ṭârmuş*. Sans doute la cité ouralienne présentait-elle un attrait particulier aux éditorialistes de Tomsk du fait d'échanges culturels particulièrement ouverts entre les communautés musulmane et russe locales. Car à bien des égards, Oufa intervient pour la Sibérie comme une médiatrice de l'influence russe et du dynamisme de la vie intellectuelle et politique alternative de la Russie¹¹⁷. C'est également dans ce domaine des sociabilités, particulièrement développées en Russie du fait de l'absence d'un véritable parlementarisme, et plus encore en Sibérie par suite de l'absence des *zemstva*, que l'influence de la communauté russe de Tomsk se fait le plus sentir dans les colonnes de *Sîbîriyâ*.

L'influence spécifique de la communauté russe de Tomsk

La nature même du peuplement russe des villes de Sibérie occidentale favorisait, à terme, l'apparition de tels échanges et l'émergence d'un mouvement moderniste dans les petites communautés musulmanes locales. Certes, le voisinage entre colons slaves et populations musulmanes autochtones ou migrantes ne fut pas aisé et il resta même très marqué, jusqu'à une époque tardive, par des conflits économi-

115. Şam (pseud.), « *Ûfâda xâtûn qiz mas'alası* » (La question féminine à Oufa), *Ṭârmuş*, 89, [dimanche] 20 juillet [2 août] 1914 / *yakşanba* 10 *ramazân* 1332, pp. 1-2.

116. Voir dans les pages qui suivent l'article de Xavier Le Torrivellec.

117. Voir en particulier l'intérêt du journal des Nawrûzov pour les congrès de femmes, et d'une manière plus générale pour le développement du féminisme en Russie au début des années 1910 : Anonyme, « *'Umûmî xâtûnlar qôğrâsı* » (Un congrès général des femmes), *Sîbîriyâ*, 132, [mercredi] 17 [30] juillet 1913 / *çahârşanba* 27 *şa'bân* 1331, p. 2 ; 133, [samedi] 20 juillet [2 août] 1913 / *şanba* 30 *şa'bân* 1331, pp. 1-2.

ques aigus, qu'aggravait une antipathie religieuse tenace entre chrétiens et musulmans¹¹⁸. Les innombrables spoliations dont les colons se sont longtemps rendu coupables, en toute impunité, vis-à-vis des populations indigènes, se sont traduites notamment par un dévoiement général des pratiques de l'usure et du prêt à intérêt : de nombreux autochtones, tout en ayant été dépouillés depuis longtemps de leurs terres, continuent, jusque dans les premières années du XX^e siècle, d'être débiteurs d'engagements noués par leurs aïeux un ou deux siècles plus tôt¹¹⁹ — d'où, peut-être, l'intérêt particulier de la jeune presse musulmane de Sibérie, au début des années 1910, pour la question du prêt à intérêt et de sa réglementation¹²⁰.

Avec la perte de leurs forêts au profit des agriculteurs russes, les musulmans de Sibérie, relativement prospères jusqu'au début de la colonisation agraire dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, sont alors confrontés à un phénomène général de marginalisation économique et de paupérisation rapide, laquelle ne touche pas que les Qazaqs si régulièrement plaints par les éditorialistes de *Sîbîriyâ*. Or les voyageurs russes de cette époque dénoncent les conditions sanitaires déplorables, les ravages de l'alcoolisme et du « mal français » (*francuzskaja bolezn'*) dans les villes sibériennes et tout particulièrement à Tomsk — autant de plaies causées notamment par le fort excédent masculin dans la population urbaine de Sibérie. Ces maux, compagnons naturels de la misère, et les épidémies frappent de plein fouet la communauté musulmane qu'ils semblent affecter profondément à la fin du XIX^e siècle¹²¹ : peut-être ne faut-il pas chercher beaucoup plus loin la cause de

118. « The Tatars live among and are subject to their Russian conquerors; but the two races do not blend — one race being Christian, the other Mohamedan. The traveller is reminded of this by noticing that the Tatars, when on a journey, carry with them their wooden basins, for they will not drink from a vessel used by Russians; and so, in some parts, Russians will not drink from Tatar cups, though this exclusiveness wears away when Russians are many and Tatars are few. » Henry Lansdell, *Through Siberia*, 2^e éd., Londres, Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington, 1882, 2, pp. 57-58.

119. Cf. James Forsyth, *A history of the peoples of Siberia. Russia's North Asian colony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 158-159.

120. Jusqu'à la fondation d'une Compagnie de crédit musulmane à Tomsk, en février 1913 ; voir sur cette dernière : Nûr Allâh Qârpuġ, « Ssudo-sberegatel' noe tovariščestvo » (La Compagnie de crédit et d'épargne), *Sîbîriyâ*, 67, [dimanche] 20 janvier [2 février] 1913 / *yakšanba* 26 *şafar* 1331, pp. 2-3 ; Tâÿân (pseud.), « Gûzal taşabbus » (Une belle réussite), *ibid.*, 68, [mercredi] 23 janvier [5 février] 1913 / *çahârşanba* 29 *şafar* 1331, pp. 1-2. Plus généralement, sur la résistance des milieux économiques musulmans de Sibérie aux empiètements croissants du capital russe sur leurs domaines d'activités, voir Muġammad Wâ'iz Nawrûzov, « Millî bânq haqında ânkêt » (Sondage sur un projet de banque communautaire), *ibid.*, 86, [mercredi] 13 [26] mars 1913 / *çahârşanba* 19 *rabî' al-âxir* 1331, pp. 1-2. Sur les tentatives de la rédaction de *Sîbîriyâ* pour vaincre la méfiance des entrepreneurs musulmans de Sibérie à l'égard de l'emprunt en général, voir Muxbîr (pseud.), « Vzâ'imnî qrêdît bânqası » (La Banque de crédit mutuel), *ibid.*, 101, [vendredi] 26 avril [8 mai] 1913 / *ğum'a 4 ġumâdî al-âxir* 1331, p. 4 ; id., « Vzâ'imnî qrêdît bânqası çliyenlarınıñ 'umûmî ġıyûnı » (L'assemblée générale des sociétaires de la Banque de crédit mutuel), *ibid.*, 103, [mercredi] 1 [14] mai 1913 / *çahârşanba* 9 *ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 3-4 ; 'U[mdat al-Islâm] X[abîrov], « Bânqlar » (Les banques), *ibid.*, 133, [samedi] 20 juillet [2 août] 1913 / *şanba* 30 *şâ'bân* 1331, pp. 2-3.

121. Sur la misère matérielle et morale des musulmans de Sibérie à la fin du siècle, voir Nikolaj M. Jadrincev, *Sibir' kak kolonija v geografičeskom, etnografičeskom i istoričeskom otnošení-jah* (La Sibérie comme colonie, du point de vue géographique, ethnographique et historique), 2^e éd., revue et augmentée, Saint-Petersbourg, I. M. Sibirijakov, 1892, p. 97.

l'intérêt que montreront, au début du ^{xx}e, les sociétés de bienfaisance musulmanes et les journaux de Nawrûzov pour la lutte contre l'alcoolisme¹²², ou pour la médecine occidentale, notamment à travers l'action en ce domaine des sociétés de bienfaisance russes¹²³.

Cet exemple des sociétés de bienfaisance russes exerce une influence d'autant plus frappante que la communauté musulmane de Tomsk paraît mal équipée pour réagir aux fléaux économiques et sociaux qui l'atteignent. En effet, elle se trouve cantonnée, au début du ^{xx}e siècle, dans des niches écologiques stables, mais qui l'empêchent de tirer vraiment parti des bouleversements dont la Sibérie est alors le théâtre : si, en 1880, la ville de Tomsk compte déjà 135 entreprises industrielles employant plus de 700 ouvriers¹²⁴, on déplore toujours, à la veille de la Première Guerre mondiale, l'absence totale dans la ville d'un quelconque capital industriel musulman. Une liste des entreprises industrielles et commerciales de Tomsk, publiée en 1910¹²⁵, montre à quel point les musulmans sont absents de la manufacture comme des services : on ne les rencontre pas même dans la savonnerie ni dans l'hôtellerie, deux secteurs où l'entreprise et le capital musulmans occupent pourtant des positions importantes sur la Moyenne-Volga et dans l'Oural. Tout ce que Tomsk compte d'entrepreneurs musulmans occupent, en fait, quelques segments bien particuliers du bazar, hérités de l'époque où le négoce musulman bénéficiait d'exemptions fiscales sectorielles : les commerces d'importations chinoises (« commerces de marchandises asiatiques » (*aziatskimi tovarami trgovli*) : 4 entreprises sur les 7 recensées dans notre liste), l'épicerie en gros et au détail (12 entreprises sur 59), le négoce de produits de la manufacture (15 sur 25), le commerce de fruits et légumes (5 sur 8) ou celui de la peluche (10 sur 10). Les éditorialistes de *Sibîriyâ* insisteront beaucoup sur le caractère archaïque de cette marginalisation des bazaris sibériens, et sur la fragilité de leurs monopoles résiduels face à la pénétration de l'entreprise européenne¹²⁶. Leurs établissements

122. Voir par exemple l'article anonyme « Arâqî isti'mâlî » (La consommation de boissons fortes), *Sibîriyâ*, 63, [vendredi] 11 [24] janvier 1913 / *ğum'a* 17 *şafar* 1331, p. 4 (sur les progrès spectaculaires récemment enregistrés dans la consommation d'alcool, dans les gouvernorats de Tomsk et de Semipalatinsk).

123. Anonyme, « Kûkrâk âwrûwî îla kûrâşû ğam'iyatîniñ Tûmskî şu'basîniñ îkinçî yil dawâmî » (La seconde année d'activité de la Société tomskienne de lutte contre la tuberculose), *Sibîriyâ*, 100, [mercredi] 24 avril [6 mai] 1913 / *çahârşamba* 2 *ğumâdî al-âxir* 1331, pp. 2-3.

124. A. P. Borodjavkin, et al., *Očerki istorii Tomskoj oblasti (s drevnejših vremen do konca XIX v.)* (Études d'histoire de l'oblast' de Tomsk (depuis la préhistoire jusqu'à la fin du ^{xix}e siècle)), Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1968, p. 102.

125. I. E. Čuraev, ed., *Sibir'. Sputnik i adresno-spravočnaja trgovno-promyšlennaja kniga Sibiri i Mančžurii* (Sibérie. Annuaire du commerce et de l'industrie de la Sibérie et de la Mandchourie), 1^{re} année, 1910-1911, Moscou, Tipografija P. P. Rjabušinskogo, 1910, 3^e partie : « Torgovo-promyšlennye predpriyatija g. Tomsk » (Les entreprises commerciales et industrielles de la ville de Tomsk), pp. 119-162.

126. À propos du commerce des fruits et légumes, un domaine où le négoce musulman est, en Sibérie, très exposé, voir la relation passionnée, par le journal de Nawrûzov, d'un conflit d'intérêts entre marchands musulmans et arméniens pour le commerce des fruits sur les bazars de Tachkent (Şarîf ad-Dîn Faxr ad-Dînov, « Turkistân muxbirimizdan » (De notre correspondant au Turkestan), *Sibîriyâ*, 16, [dimanche] 10 [23] juin 1912 / *yakşamba* 8 *rağab* 1330, p. 3).

présentent en outre la particularité d'avoir pignon sur la « place du bazar » (*Bazarnaja pl.*) ou sur la « rue Tatare » (*Tatarskaja ul.*), situées sur les franges du territoire périphérique alloué à Tomsk aux quartiers musulmans : une marginalisation économique recoupe ici une ségrégation spatiale, que l'on retrouve d'ailleurs aussi dans les villes de Russie d'Europe pourvues d'une communauté musulmane ancienne.

À Tomsk, cependant, la soudaineté et le caractère massif de la colonisation ainsi que le dynamisme social de la communauté russe mettent la communauté musulmane en état de choc et favorisent l'apparition en son sein de réactions radicales. N'oublions pas que Nawrûzov et ses contemporains ont une perception dynamique de l'évolution démographique dont ils sont les témoins : si la Sibérie est passée, en quelques décennies, de deux ou trois millions à une dizaine de millions d'habitants, rien n'interdit d'imaginer qu'elle est appelée à en compter bientôt vingt ou trente, et que la communauté musulmane y est donc fortement menacée jusque dans son existence¹²⁷. La ville de Tomsk elle-même, si elle ne compte encore que 24 000 habitants en 1869, est passée à 52 000 en 1897, et à 104 000 en 1909, au moment où le gouvernement Stolypin prend les premières mesures de restriction du nombre des colons autorisés à s'installer en Sibérie¹²⁸. La même année, les représentants des *pomeščiki* de Russie du sud, tout à leur souci de se débarrasser au plus vite de la menace sociale constituée par un grand nombre de paysans sans terres, demandent au gouvernorat de Tomsk l'attribution de 330 650 lots individuels (*duševye doli*) aux nouveaux arrivants — ce qui revient, ni plus ni moins, à installer dans un seul gouvernorat de Sibérie, en une année, plus de 330 000 individus de sexe masculin ou environ 660 000 des deux sexes¹²⁹.

Outre une écrasante proportion d'agriculteurs, il faut signaler l'importance, dans la nouvelle population européenne de Sibérie, des exilés : dans les dernières années du XIX^e siècle, un habitant sur sept du gouvernorat de Tomsk est un déporté. À cette époque, la majorité de cette population est encore constituée de populistes (*narod-*

127. Muḥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sîbîr musulmânlarî içûn », *art. cit.*, p. 1.

128. I. Malinovskij, « Prošloe Tomska », *art. cit.* (*supra* note 8), pp. 6-7. Pour une étude de la politique migratoire du gouvernement russe, cf. Donald W. Treadgold, *The great Siberian migration. Government and peasant in resettlement from emancipation to the First World War*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957, pp. 127-130 (une lecture libérale du mouvement d'émigration paysanne vers la Sibérie, vue par l'auteur, notamment à travers les sources littéraires russes, comme un mouvement de quête collective de liberté et une rupture avec la communauté agricole traditionnelle, rendue obsolète par la croissance démographique et la faim de terre en Russie du sud-est) ; sur les mesures prises par le Conseil des ministres, en 1908, pour restaurer un certain nombre de restrictions à la liberté de mouvement des migrants, voir pp. 193-194 ; voir aussi G. P. Židkov, « Pereselenčeskaja politika kabineta v 1865-1907 gg. » (La politique migratoire du gouvernement, entre 1865 et 1907), in A. P. Okladnikov *et al.*, eds, *Voprosy istorii Sibiri dosovetskogo perioda (Bahrušinskie čtenija, 1969)* (*Questions d'histoire de la Sibérie présoviétique* (Conférences Bahrušin, 1969)), Novosibirsk, Izdatel'stvo « Nauka », Sibirskoe otdelenie, 1973, pp. 370-371 (une lecture marxiste classique, qui oppose les milieux de cour favorables aux intérêts de la bourgeoisie d'affaire russe aux cercles plus soucieux de défendre ceux des grands propriétaires terriens de Russie d'Europe).

129. E. I. Solov'eva, « Pereselenčeskaja politika carizma... », *art. cit.* (*supra* note 54), pp. 194-195.

niki). Certaines figures de ce mouvement (K. Stankovič, V. Florovskij...) sont devenues d'éminents collaborateurs de la presse russe locale et régionale. C'est le cas, en particulier, de la *Sibirskaja gazeta*, dirigée, depuis sa création en 1881 jusqu'à sa fermeture en 1888, par le négociant et publiciste Petr Makušin¹³⁰ — le modèle culturel explicite de Nawrûzov et de plus d'un éditorialiste de *Sîbîriyâ*. Ceux qui sont parvenus à surmonter l'épreuve psychologique de la relégation n'en sont généralement devenus que plus déterminés dans leur combat contre la monarchie : il semble que l'éloignement par rapport au centre de l'empire intervienne ici comme un facteur d'intensification des clivages idéologiques — comme du reste l'éventail politique fort contrasté de Tomsk, depuis les marxistes jusqu'aux Cents-Noirs, le montre bien dans les premières années du xx^e siècle.

Lieu de déportation privilégié des populistes, Tomsk est aussi, depuis les années 1860, le principal foyer intellectuel du mouvement régionaliste sibérien (*oblastničestvo*)¹³¹. Né au milieu du siècle, celui-ci a pour principaux porte-parole le voyageur et ethnographe Georgij Nikolaevič Potanin (1835-1920), le publiciste Nikolaj Mihajlovič Jadrincev (1842-1894) et l'écrivain Nikolaj Ivanovič Naumov (1838-1901), dont le mot d'ordre commun est la suppression de la dépendance économique de la Sibérie vis-à-vis de la Russie¹³². Après avoir tenté en vain de trouver un appui dans la bourgeoisie d'Omsk, Potanin et Jadrincev ont déménagé en 1864 à Tomsk, où ils ont mis sur pied un cénacle d'activistes au sillage particulièrement fécond. En effet, s'ils se plaignent souvent, pendant les décennies suivantes, du manque d'écho de leurs idées parmi les jeunes générations, la période se prête cependant au succès de certaines de leurs revendications, dans la mesure où l'importance économique de la Sibérie est pleinement reconnue par le gouvernement russe. Cet intérêt officiel se manifeste notamment, avant la fondation de l'Université de Tomsk en 1888 (vieille revendication régionaliste), par la construction du chemin de fer reliant le territoire sibérien à la Russie d'Europe — un acte que Nawrûzov reconnaîtra comme l'événement fondateur de la modernité sibérienne¹³³. Les conséquences économiques directes de l'introduction du chemin de fer ne se font du reste pas attendre pour la Sibérie, dont les fourrures, chevaux, produits agricoles et matières premières trouvent désormais le chemin des marchés internationaux. À Omsk ou à Tomsk, la monétarisation rapide de l'économie va permettre à un très petit nombre d'entrepreneurs et d'intellectuels d'exercer une influence déterminante sur l'ensemble de la société.

130. A. P. Borodjavkin *et al.*, *op. cit.*, pp. 105 et 111.

131. Sur ce courant de pensée, voir notamment : N. G. O. Pereira, « Regional consciousness in Siberia before and after October 1917 », *Canadian Slavonic Papers*, 30, 1, mars 1988, pp. 113-133 ; Anthony Allison, « Siberian regionalism in Revolution and Civil War, 1917-1920 », *Sibirica*, 1, 1, 1990, pp. 78-97.

132. Pour une vision contemporaine de ces personnages, voir : A. V. Adrianov, « Tomskaja starina » (Tomsk hier), in *Gorod Tomsk*, *op. cit.*, pp. 139-146 et 148-157.

133. Muḥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sîbîr musulmânlarî iĉîn », *art.cit.*, p. 1.

La création des facultés de médecine et de droit de l'Université de Tomsk contribue parallèlement à l'apparition d'une nombreuse intelligentsia, au point que Tomsk passe rapidement pour le « centre intellectuel » (*umstvennyj centr*) de la Sibérie : nouvelle « Athènes du Nord »¹³⁴, en remplacement d'Irkoutsk détrônée dès la fin du XIX^e siècle. La création d'un Institut de technologie en 1900 fait venir de nombreux ingénieurs, qui enrichissent les rangs d'un « service public » en plein essor. De sorte que la communauté russe de Tomsk se caractérise, au tournant du siècle, par l'expansion spectaculaire et étroitement concomitante des secteurs de l'enseignement et de la presse. Il faut de plus souligner, dans ces deux domaines mutuellement reliés, l'importance de l'initiative privée locale, dans une région dont les institutions éducatives sont peu favorisées par le financement étatique en provenance de Saint-Petersbourg, et qui demeure dépourvue, comme on l'a dit, des *zemstva* dont le rôle est si déterminant pour le développement de l'enseignement dans les gouvernorats de Russie d'Europe. L'initiative privée et son principal aiguillon, la presse d'opinion, jouent donc un rôle moteur dans le décollage de l'enseignement primaire et secondaire à Tomsk, dès les années qui précèdent la fondation de l'université.

À partir de 1880, la mobilisation de la *duma* urbaine en faveur de l'enseignement¹³⁵, puis l'expansion des sociétés d'encouragement à l'instruction publique¹³⁶, qui ouvrent des « écoles du dimanche » en dépit de l'interdiction en vigueur, avec l'appui de la *Sibirskaja gazeta* de Makušin, ainsi que l'activité des innombrables sociétés culturelles que compte la ville¹³⁷, constituent pour la communauté musul-

134. G[rigorij] N[ikolaevič] Potanin, « Kul'turno-prosvetitel'nye organizacii » (Les organismes culturels et éducatifs), in *Gorod Tomsk, op. cit.*, pp. 90-92.

135. Cette année-là, Petr Makušin, alors député à la *duma*, attire l'attention de ses concitoyens sur l'état qu'il juge déplorable de l'enseignement dans leur ville, et il obtient le renforcement de la Commission exécutive de l'instruction, dont il prend la présidence. Dès la fin de la même année, on achève à Tomsk la construction de la première « école publique » de la ville, baptisée ainsi — *obščestvennoe učilišče* — par opposition aux écoles « d'État » — *gosudarstvennye*. (N. P. Karpova, *art. cit.*, p. 44.)

136. Une « Société des amis de l'enseignement primaire de la ville de Tomsk » (*Obščestvo družej načal'nogo obrazovanija v g. Tomske*), dont Makušin présente un projet de statuts à la *duma* dès 1880, est officiellement enregistrée deux ans plus tard sous le nom de « Société d'encouragement à l'instruction primaire » (*Obščestvo popečenijsa o načal'nom obrazovanii*). Nantie d'une devise qui proclame : « Plus un seul illettré ! » (*Ni odnogo negramotnogo !*), brodée sur ses étendards par les dames de la ville, elle compte déjà 500 membres et 1 000 roubles en caisse à la fin de son deuxième mois d'activité. Interdite en 1906 par le gouverneur Nol'ken, qui la considère comme un foyer de contestation politique, la société de Makušin renaît de ses cendres en 1909, sans pour autant parvenir à retrouver son audience d'antan, car elle a été entre-temps dépassée en influence par la « Société d'encouragement au développement physique » (*Obščestvo sodejstvija fizičeskomu razvitiu*) fondée en 1895 par le Dr. V. S. Pirusskij. (*Ibid.*, p. 47 ; G. N. Potanin, *art. cit.*, pp. 92-94.)

137. On dénombre en 1912, à Tomsk, quelque 70 sociétés culturelles et éducatives. Parmi les plus actives, la Société des imprimeurs, fondée sur une initiative de la corporation, peut s'enorgueillir d'une bibliothèque de 9 000 titres, tandis que la Société des commis possède, outre une bibliothèque, une école de commerce. Comme les campagnes restent étrangères à ce mouvement des sociétés, Potanin appelle de ses vœux une extension du système des *zemstva* à la Sibérie. Cependant, les régionalistes sibériens redoutent aussi que l'esprit bureaucratique et le goût de la paperasserie, qui caractérisent les *zemstva* depuis leur changement de statut sous

mane locale un puissant encouragement, en même temps qu'elles lui offrent un double modèle en matière de méthodes éducatives et de mobilisation des ressources communautaires. L'exemple personnel de l'éditorialiste et fondateur d'écoles Petr Makušin, en particulier, rencontre un écho particulièrement favorable dans les pages de *Sibîriyâ*¹³⁸. D'une manière plus générale, l'émulation des sociétés russes d'encouragement de l'instruction, dont l'activité est abondamment décrite dans le premier journal de Nawrûzov¹³⁹, semble directement à l'origine de la Société des progrès de l'islam — laquelle fait son apparition au moment même où la « Société d'encouragement de l'instruction primaire » fondée par Makušin sort de quatre années de clandestinité, à la faveur d'un changement de gouverneur à Tomsk. On note en particulier un parallélisme saisissant dans la sociologie des sociétés fondées respectivement par Makušin et par Nawrûzov : le « parlement à un rouble » du premier, tourné en dérision dans les hautes sphères de Tomsk pour ses ambitions politiques rapportées à la modicité de sa cotisation, compense l'absence de soutien de l'enseignement « public » par le grand capitalisme russe¹⁴⁰, en s'efforçant d'élargir ses rangs à l'ensemble d'une classe moyenne en formation rapide; Nawrûzov poursuit une stratégie analogue, avec les moyens à sa disposition, lorsque, déplorant l'absence de capital industriel musulman à Tomsk et plus généralement en Sibérie, il s'attache à séduire les milieux du bazar et les propriétaires fonciers musulmans et à les impliquer dans le soutien de l'enseignement türko-phone réformé et de la presse musulmane régionale.

Alexandre III en 1890, ne réduisent la marge de manœuvre des sociétés corporatives, laquelle repose sur la libre initiative des populations et sur un « patriotisme local » (*mestnyj patriotizm*) qui fait largement défaut aux *zemstva* de Russie d'Europe. Potanin ne manque pas de remarquer, à ce sujet, que la vie sociale russe est plus vivace dans les villes de Sibérie, où les *zemstva* n'existent pas, que dans les gouvernorats de Russie d'Europe où ils ont été introduits depuis 1864. (G. N. Potanin, *art. cit.*, p. 100). On peut se demander dans quelle mesure l'apologie du *maktab* musulman, présenté par certains éditorialistes de *Sibîriyâ* ou de *Tûrmuş* comme une libre émanation des communautés locales, échappant au contrôle stérilisant des administrations impériales, ne trouve pas sa source dans le discours des principaux théoriciens du populisme, si ce n'est du régionalisme sibérien (voir en particulier Sulţan Salim Giray Ğântûrîn, « Maktabmî, uşqûlâmî? », *art. cit. (supra note 71)*, pp. 2-3.).

138. Comme le montre le compte rendu de son jubilé en 1912, par l'un des collaborateurs les plus réguliers du journal : Ibrâhîm Bêkqûlov, « Sibîrda zûr 'ilmî bâyrâm » (Une grande fête de la science en Sibérie), *Sibîriyâ*, 35, [dimanche] 14 [27] octobre 1912 / *yakşanba 7 zî'l qa'da* 1330, pp. 2-3.

139. Voir par exemple un article anonyme sur la plus importante d'entre elles, celle du Dr. Pirusskij, à la veille de la Première Guerre mondiale : « Tûmskîda tân tarbiyasî ğam'iyatî » (La Société d'éducation physique (*sic*) de Tomsk), *Sibîriyâ*, 92, [jeudi] 28 mars [11 avril] 1913 / *panğşanba 5 ğumâdî al-awwal* 1331, p. 4. Voir aussi, d'une manière plus générale, sur la perception « musulmane » des sociétés russes, l'article anonyme « Tûmskî dâbrâvôlnî pâžárnî ôbşestvâ » (La Société de lutte bénévole contre l'incendie de Tomsk), *ibid.*, 121, [mercredi] 19 juin [2 juillet] 1913 / *çahârşanba 29 rağab* 1331, p. 4. Pour une étude comparative du succès très inégal rencontré par les sociétés de bienfaisance russes et par leurs homologues musulmanes de Tomsk, avec une interrogation de l'auteur sur les causes de la faible mobilisation des notables de la communauté musulmane, voir l'article anonyme : « Musulmân duniyâsında hamân munâfiqliq ħukm sûradir » (C'est la même hypocrisie qui aspire au pouvoir dans le monde musulman), *ibid.*, 119, [vendredi] 14 [27] juin 1913 / *ğum'a 24 rağab* 1331, pp. 1-2.

140. Voir les propos de G. N. Potanin sur l'inertie en ce domaine des grandes familles enrichies dans l'exploitation des gisements aurifères (dont la fièvre est bien retombée, il est vrai, à Tomsk au début du xx^e siècle) : *art. cit.*, p. 90.

Malgré l'absence d'un capital privé suffisant pour créer et entretenir des *madrassa*, on assiste autour de 1907, dans la communauté musulmane de Tomsk, à l'apparition des premiers efforts concertés en faveur de l'instruction, avec la création de *maktab* où l'enseignement se fait à la fois en russe et en « langue musulmane » (*musulmânča* — le terme générique employé par l'administration du tsar pour désigner les langues des différentes communautés musulmanes, principalement türkophones, de l'empire). De sorte qu'en 1912 l'enseignement paraît dans une situation bien meilleure qu'une décennie plus tôt dans la population türkophone de Tomsk. Certes, parmi les 35 écoles financées par la Ville, on ne compte qu'une seule école musulmane : l'« École russo-tatare de Kazan » (*Russko-kazansko-tatarskoe učilišče*), fondée en 1876 et cinquième établissement de Tomsk par ordre d'ancienneté, mais qui est réservée aux garçons et où l'on ne compte qu'une soixantaine d'élèves en 1911. Cependant les observateurs notent que cet établissement est logé dans un local de meilleure qualité que celui de la grande majorité des écoles publiques russes, bien qu'il ne reçoive aucune part de la dotation annuelle du ministère de l'Instruction publique, répartie entre les 33 écoles russes et orthodoxes¹⁴¹.

En l'absence de subventions de l'État à l'enseignement non russe, et vu l'inexistence maintes fois évoquée des *zemstva*, c'est bien entendu le secteur privé qui apparaît comme le plus dynamique : on recense, en 1911, 4 établissements musulmans sur les 19 écoles privées de Tomsk (auxquels il faut ajouter le *maktab* fondé par la Société des progrès de l'islam en 1912¹⁴²) ; et tandis que l'école russo-tatare ne compte que 60 élèves de sexe masculin, on en dénombre dans ces institutions 230, parmi lesquels 105 filles. Notons ici que la proportion de 55/45 entre garçons et filles des écoles privées de la ville se retrouve chez les musulmans, où elle apparaît même plus équilibrée (125 garçons pour 105 filles). Ces élèves se répartissent sur trois écoles, dont celle tenue par Madame Nawrûzova, qui toutes reçoivent de la Ville de Tomsk une subvention annuelle de 200 à 300 roubles (leurs autres sources de revenus sont constituées par les frais d'inscription et le soutien privé des membres de la communauté musulmane)¹⁴³. Le panorama de cette activité serait cependant loin d'être complet si nous ne mentionnions la contribution de la Société des progrès de l'islam au financement des étudiants qui, à l'issue de leur scolarité au *maktab*, s'en vont vers les *madrassa* réformées de l'Oural ou, pour certains d'entre eux, intègrent les institutions d'enseignement russes¹⁴⁴.

141. N. P. Karpova, *art. cit.*, p. 51.

142. Voir *supra* note 57.

143. N. P. Karpova, *art. cit.*, pp. 55-56.

144. 'Abd al-Ġanî Mîr Awwâluf, « Tašakkur » (Merci), *Sibîriyâ*, 123, [dimanche] 23 juin [6 juillet] 1913 / *yakšanba* 3 *ša'bân* 1331, p. 4 : ces remerciements adressés aux Sociétés « Taraqqiyûn-i islâm » de Tomsk et de Tobolsk pour leur soutien financier à la scolarité d'un jeune musulman à l'école municipale (*gorodskaja škola*) de Tomsk nous offrent un intéressant exemple de mise en réseau de plusieurs sociétés de bienfaisance analogues pour la prise en charge financière (à hauteur de 40 et 60 roubles respectivement) des élèves musulmans inscrits dans les écoles publiques russes.

C'est sur l'aspect qualitatif de l'enseignement des établissements musulmans que les éditorialistes de *Sibîriyâ* expriment les plus grandes réserves, accusant la plupart d'entre eux de fonctionner en dépit du bon sens. D'où l'idée de créer un journal pour favoriser la diffusion en Sibérie des modèles empruntés à l'enseignement musulman réformé de Russie d'Europe, de la Crimée à l'Oural oriental — « parce qu'un journal, c'est une école sur pied »¹⁴⁵. De même que pour la question scolaire proprement dite, Nawrûzov dispose sur place d'un modèle immédiatement disponible : la riche presse régionale alimentée depuis le début des années 1880 par les mouvements populiste et régionaliste. En 1903, le très officiel *Sibirskij vestnik* s'est mué en porteur des idées nouvelles et les populistes y ont donné le ton, en cohabitant avec de purs « régionalistes » (*oblastniki*) et même quelques marxistes¹⁴⁶. La guerre avec le Japon a dynamisé cette évolution, en enflant le tirage des gazettes sibériennes, qui ont troqué leur situation naguère périphérique contre les avant-postes du conflit. Lorsque se forme l'« Union régionale sibérienne » (*Sibirskij oblastnoj sojuz*), la rédaction du journal met ses colonnes à la disposition de Potanin pour la propagation des idées régionalistes.

Bien que le *Sibirskij vestnik* soit définitivement fermé en 1905 par le gouverneur Nol'ken¹⁴⁷, son influence se perpétue curieusement dans la communauté musulmane. En effet, l'imprimeur du journal, la veuve Orlova — qui a passé entre-temps la main à son fils Konstantin Alekseevič —, devient en 1912 l'imprimeur du *Sibîriyâ* de Nawrûzov, dont la formule éditoriale s'inspire beaucoup de la presse d'opinion russe qui l'a précédé à Tomsk. Or les relations entre le directeur de *Sibîriyâ* et ses imprimeurs semblent ne s'être pas limitées à une simple confluence d'intérêts économiques, si l'on se réfère en particulier aux remerciements que Nawrûzov leur adresse dans son premier éditorial pour leur « assistance matérielle et psychologique », en classant les Orlov dans la catégorie des « Russes patriotes » (*waṭandâş Rûslar* : un terme qui désigne, sous sa plume, les populistes russes et les régionalistes sibériens)¹⁴⁸. Une différence majeure entre cette presse russe et *Sibîriyâ* est que la première se renouvelle aisément par d'incessantes arrivées lors du départ fréquent de ses rédacteurs, alors que la rédaction du journal destiné à la communauté musulmane n'excède jamais quatre ou cinq personnes (en comptant le couple Nawrûzov), et que la Société des progrès de l'islam elle-même, qui compte 110 adhérents en 1913¹⁴⁹, semble avoir souvent beaucoup de mal à réunir son quorum.

145. *Zîrâ gazîta âyâqlî maktab dir.* (Muḥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sibîr musulmânlarî iĉûn », *art. cit.*, p. 1.)

146. Vs. M. Krutovskij, « Periodičeskaja pečat' v Tomske » (La presse périodique à Tomsk), in *Gorod Tomsk, op. cit.*, p. 296.

147. *Ibid.*, pp. 296-297.

148. Pour un récit détaillé des circonstances de la création de *Sibîriyâ*, auquel Potanin lui-même aurait promis à Nawrûzov de contribuer, et sur l'opposition de plusieurs membres de la communauté musulmane de Tomsk à ce « patronage russe » du journal, voir Muḥammad Wâ'iz [Nawrûzov], « Sibîr musulmânlarî iĉûn », *art. cit.*, pp. 1-2.

149. Anonyme, « Taraqqiyûn-i islâm ġam'iyatîniñ ġiyûnî » (Une assemblée de la Société des progrès de l'islam), *Sibîriyâ*, 60, 4 [17] janvier 1913 / 10 *şafâr* 1331, p. 4 ; contre 299 adhérents, mais pour un budget annuel de 8 519 roubles, dans la Société d'encouragement de l'instruction primaire qui renaît de ses cendres en 1909 : N. P. Karpova, *art. cit.*, pp. 47-48.

La création de *Sîbîriyâ* témoigne aussi du caractère décisif des relations informelles entretenues dans l'Empire russe, depuis les réformes du milieu du XIX^e siècle, par les principaux représentants des diverses communautés ethniques et le pouvoir régional ou local : des relations très aléatoires, régies moins par les lois et par les textes réglementaires que par une recherche permanente de *modus vivendi*, constamment renouvelée aux yeux des autorités russes par la garantie personnelle des notables locaux. De ce point de vue, le rôle de Nawrûzov, ordonnateur des sociabilités intellectuelles de Tomsk, comme intermédiaire entre la communauté musulmane et le pouvoir russe, semble avoir été déterminant pour le succès de son entreprise éditoriale, comme pour celui de l'école privée fondée et dirigée par son épouse, ou du *maktab* créé en 1912. Ceci apparaît avec une netteté particulière lorsque le fondateur de la Société des progrès de l'islam raconte comment il s'est heurté au refus d'un inspecteur de l'Instruction publique de laisser s'organiser les réunions de la société dans les locaux du *maktab* attendant à l'une des mosquées de Tomsk¹⁵⁰, ou quand, instruit par cet échec, il décide de faire élire comme membres d'honneur de la société un certain nombre de hauts fonctionnaires russes de la province, de manière à garantir pour l'avenir l'autorisation de ses diverses manifestations¹⁵¹.

Conclusion : un foyer décalé de modernisme musulman

Il a été question dans cette étude, comme du reste dans l'ensemble de ce dossier consacré à l'islam sibérien, de groupes humains numériquement réduits (à peine plus de 1 500 personnes dans le cas de la population urbaine de Tomsk au début du XX^e siècle), que nous avons, en outre, abordés à travers l'échec, faute de soutien populaire, d'une première presse régionale musulmane. Néanmoins, en dépit de la modestie des groupes considérés, l'existence même de la presse que nous venons d'aborder, malgré son faible écho, nous semble très significative et lourde de nombreuses questions. En premier lieu, l'histoire des journaux fondés à Tomsk, puis à Oufa, par Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov enrichit et nuance notre vision de l'islam sibérien, longtemps conditionnée par le monopole de l'ethnographie et limitée à l'étude d'un islam « populaire », essentiellement ritualiste et pénétré de chamanisme¹⁵². L'analyse d'une nouvelle source nous a ici révélé l'existence, au sein de la communauté musulmane, d'un mouvement moderniste et de foyers virtuels de culture savante, même limités à un cénacle relativement restreint : un journal et plusieurs *maktab* modernisés, dont nous avons mesuré l'étroite association mutuelle.

150. Anonyme, « Ruxsat îtmaw » (Une autorisation refusée), *Sîbîriyâ*, 77, [vendredi] 15 [28] février 1913/*ğum'a 23 rabî' al-awwal* 1331, p. 4.

151. Correspondance anonyme de Tomsk, *Sîbîriyâ*, 117, [dimanche] 9 [22] juin 1913/*yakšanba 19 rağab* 1331, pp. 3-4.

152. Voir pour un exemple récent et synthétique : Alexander G. Seleznev, « The Northern outpost of Islamic civilization », *ISIM Newsletter* (Leiden), 3, juillet 1999, p. 33.

La localisation géographique de ce mouvement moderniste, bien oublié depuis 1917, est en elle-même problématique : pourquoi a-t-il fallu qu'il se manifeste à Tomsk ? Comme nous venons de le voir, les réponses possibles à cette question relèvent d'une combinaison d'éléments empruntés à la géographie, à l'histoire moderne et à l'ethno-sociologie. Ville-carrefour dont l'essor soudain est dopé par les migrations massives de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, Tomsk témoigne à cette époque, plus que de nombreuses autres cités de Sibérie pourvues d'une communauté musulmane, de l'extrême affaiblissement de liens culturels jadis très substantiels avec Boukhara et les cités-oasis de Transoxiane, remplacés par des contacts beaucoup plus étroits avec les villes marchandes et industrielles en plein essor de l'Oural oriental ou occidental. On note par ailleurs l'importance du rôle social et culturel joué dans la région de Tomsk, au tournant du XX^e siècle, par les populations tatares venues de la Moyenne-Volga, au plus fort des vagues migratoires déclenchées en Russie centrale et méridionale par les réformes successives de la paysannerie : pourvus d'une culture moderne à la fois influencée par la civilisation russe et par un puissant renouveau islamique, ces nouveaux venus contribuent à la réorientation culturelle de la Sibérie musulmane vers la Russie d'Europe. Mais nous avons aussi remarqué la présence, dans la communauté russe de Tomsk, de cénacles populistes et d'un fort mouvement régionaliste, tous deux étroitement associés, et auquel l'essor économique extrêmement rapide de la Sibérie confère une audience inespérée. Notons d'ailleurs, entre autres spécificités sibériennes, que l'absence de *zemstva* et la faiblesse relative de la *duma* urbaine de Tomsk, souvent dominée par les conservateurs, contribuent au dynamisme particulier des sociabilités alternatives et de la presse d'opinion, en particulier sur les questions touchant à l'éducation. Sans la richesse d'un tel substrat, la création de la Société des progrès de l'islam, en 1909, et du journal *Sîbîriyâ*, en 1912, auraient été impensables. On ne soulignera jamais assez, de ce point de vue, la dette considérable du « djadidisme » à l'égard du populisme russe en général, et du régionalisme sibérien dans le cas que nous venons d'analyser — une dette curieusement minimisée par l'historiographie contemporaine, y compris pendant la période soviétique.

Ces spécificités expliquent qu'en dépit — ou en raison — de la localisation périphérique de Tomsk, dans l'Empire russe et plus encore dans le monde islamique, nous avons bien à faire ici à un véritable modernisme. Celui-ci adopte un ensemble de stratégies communautaires dictées par les réalités politiques de l'Empire russe au lendemain de la révolution de 1905, et se détourne volontiers des ressources de la théologie : en dépit de la présence de Qâdirî, il n'est plus beaucoup question de la prière de la nuit dans *Sîbîriyâ*, alors que ce sujet de débat continue de susciter l'intérêt de la presse musulmane publiée dans l'Oural¹⁵³. Nous avons souligné, à plus d'une reprise, la différence fondamentale de points de vue entre Muḥammad Wâ'iz Nawrûzov et Zâkir al-Qâdirî, en dépit de leur collaboration à Tomsk puis à

153. Pour un bon exemple de débat sur ce thème entre plusieurs revues, largement relayé dans les provinces de la Volga et de l'Oural, voir l'exposé de Mullâ 'Abd ar-Rahman Ismâ'il Ūġlî 'Umarov : correspondance sans titre de Menzelinsk, *Ŝûrâ* (Orenbourg), 2, 9, 1^{re} [14] mai 1909/23 *rabî' al-âxir* 1327, pp. 278-279.

Oufa : le modernisme sans mélange prôné par le premier s'oppose parfois au réformisme qui continue de dominer, dans l'Oural et plus encore sur la Moyenne-Volga, jusqu'au début de la période soviétique, à travers de grands théologiens issus du système des *madrasa* comme Qâdîrî lui-même, à Oufa, Rizâ ad-Dîn b. Faxr ad-Dîn à Orenbourg ou Mûsâ Ğâr Allâh Bîĝî à Kazan. Le modernisme de Nawrûzov apparaît encore plus différent du réformisme développé au Turkestan, par son très haut niveau de politisation (voir dans *Sîbîriyâ* la couverture des élections à la *duma* urbaine de Tomsk ou à la Douma d'État de Saint-Petersbourg)¹⁵⁴. Sur ces différents aspects, le renouveau intellectuel et politique de l'islam sibérien peut être comparé avec celui que connaît la Crimée, depuis la fin du XIX^e siècle, sous la férule de Gasprinskij : on note dans l'un et l'autre cas la présence d'un groupe social intermédiaire entre la communauté musulmane et les milieux russes officiels. Or ce groupe n'est pas issu du « clergé » musulman institué par Catherine II : Gasprinskij est un grand propriétaire issu de l'aristocratie guerrière tatare, confronté à la colonisation russe des terres agricoles¹⁵⁵ — d'où l'importance revêtue en Crimée par les questions agraires; Nawrûzov se révèle très lié aux milieux du bazar sibérien, dont il semble issu et dont il n'a de cesse de défendre les intérêts. Le modernisme musulman de Sibérie peut aussi être comparé avec celui qui se développe dans le Caucase méridional (chiite), au lendemain du boom pétrolier des dernières décennies du XIX^e siècle¹⁵⁶ : à Tomsk comme à Bakou, l'élaboration très rapide d'une conscience communautaire « musulmane » couplée à une stratégie d'accès à la citoyenneté intervient comme une réaction à la très forte pression exercée par des communautés chrétiennes dotées d'un exceptionnel dynamisme démographique et économique. On peut donc peut-être avancer que notre étude de la presse musulmane de Sibérie à la veille de la Première Guerre mondiale contribue modestement à une meilleure appréciation des fortes différences régionales, voire subrégionales et locales, qui caractérisent les divers mouvements de renouveau affectant les communautés musulmanes de l'Empire russe, entre les réformes de la fin du XVIII^e siècle et la répression qui s'abat sur ces communautés, leurs institutions autonomes et leur presse, dès la prise du pouvoir par les bolcheviks.

Tokyo, août 1999

e-mail : dudoignon@aol.com

154. Sur les causes de la médiocre politisation — selon des critères empruntés à l'histoire de la Russie — des mouvements de réforme et de modernisation du Turkestan méridional au début du XX^e siècle, voir Adeeb Khalid, *The politics of Muslim cultural reform...*, *op. cit.* (*supra* note 51), pp. 114-154 (chapitre « The politics of admonition »).

155. Cf. Edward J. Lazzerini, « Local accomodation and resistance to colonialism in nineteenth-century Crimea », in *Russia's Orient...*, *op. cit.* (*supra* note 67), pp. 169-187.

156. Cf. François Georgeon, « Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle », *Cahiers du Monde russe*, 37, 1-2, 1996, pp. 97-106.