Habiba Fathi, Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine

Stéphane A. Dudoignon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/6815>

DOI : 10.4000/monderusse.6815

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2006

Pagination : 951-957

ISBN : 978-2-7132-2098-2

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Stéphane A. Dudoignon, « Habiba Fathi, Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 47/4 | 2006, mis en ligne le 03 juillet 2009, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/6815> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.6815>

Ce document a été généré automatiquement le 3 septembre 2022.

Tous droits réservés

Habiba Fathi, Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine

Stéphane A. Dudoignon

RÉFÉRENCE

Habiba FATHI, **Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique**. Préface d'Olivier Roy. Paris : Maisonneuve & Larose-Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale, 2004, 348 p., ill.

- 1 Édition d'une thèse soutenue il y a quelques années à l'INALCO, le présent ouvrage est le résultat d'un travail de terrain effectué en plusieurs périodes à partir de 1993, principalement en Ouzbékistan, dans le cadre d'un long séjour à l'Institut français d'études sur l'Asie centrale (Tachkent). L'étude est basée sur un échantillon de soixante-seize femmes d'autorité en islam : dépositaires des rituels religieux et prophylactiques féminins, guérisseuses, responsables d'associations « islamiques » – auxquelles Habiba Fathi, par souci de protéger ses sources, a donné des prénoms fictifs (bien que les photographies de l'album central permettent d'en identifier plus d'une). Ces précautions sont justifiées par les demandes explicites des protagonistes des renouvellements religieux observés ici, souvent confronté(e)s à la méfiance des autorités politiques et au zèle répressif des polices locales. Au Tadjikistan par exemple, la répression qui s'abat depuis quelques années sur les milieux religieux vernaculaires de langue ouzbek – Loqay au sud du pays, gens du Ferghana dans le centre et le nord – a récemment entraîné une fermeture relative aux enquêteurs extérieurs de la part de milieux religieux féminins très souvent turcophones ou bilingues, suspectés de connexions avec le Mouvement islamique d'Ouzbékistan ou avec le Hizb al-Tahrir. Les entretiens qui ont nourri l'ouvrage, réalisés pour la plupart en russe, sont non directifs, l'auteur ayant cherché à restituer aussi fidèlement que possible des histoires de vie « remplies d'une charge émotionnelle lourde de sens » (p. 25), ce qui confère à son travail une incontestable valeur de témoignage. L'un des principaux postulats de l'enquête est la mise en lumière d'un antagonisme entre, d'un côté, des femmes récemment acquises à une

vision littérale et normative de l'islam et, de l'autre, des praticiennes traditionnelles de l'enseignement religieux et des rituels féminins.

- 2 Comme le souligne fort justement le préfacier, les études sur les femmes et la religion se réduisent souvent à une recherche sur les marges des sociétés ou sur les stratégies développées par les femmes, soit pour contourner un ordre globalement masculin, soit dans l'optique minimaliste d'une survie pure et simple. En fait, ce sont la plupart des recherches sur l'islam en général dans l'ancien domaine soviétique, tant au masculin qu'au féminin, qui se cantonnent jusqu'à nos jours à l'étude de marges sociales et culturelles. De ce point de vue au moins, le présent ouvrage nuance quelque peu le corpus des études, ethnographiques en particulier, sur l'islam au féminin en Eurasie centrale (bien qu'il ait été précédé, notamment sur la période coloniale, de travaux historiques qui ont posé d'utiles balises sur la question du rôle des femmes dans la constitution et la transmission d'un islam savant). L'ouvrage revisite notamment de manière vivante et fructueuse la fameuse opposition généralement qualifiée d'« orientaliste » entre culture « d'en haut » (*high culture*) et « d'en bas » (*low culture*), culture savante et culture populaire – une opposition moins prégnante, en fait, dans ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler orientalisme que dans l'anthropologie d'Ernst Gellner et dans ses nombreux succédanés actuels, fort populaires dans l'ancien espace soviétique. Selon cette dialectique élémentaire, c'est la culture populaire à l'exclusion de toute autre qui aurait été le réceptacle de la pratique religieuse en Asie centrale pendant toute la période soviétique et jusqu'à nos jours, et qui aurait donc entraîné la déshérence de l'islam savant dans cette région du monde. La curiosité certaine que l'auteur manifeste pour un islam féminin à la fois ritualiste et littéral lui permet de rompre cette opposition binaire stérile entre, par exemple, un « islam d'État » nécessairement rationaliste et modéré et un « islam vécu », à la fois mystique et radical (voir l'éloquent tableau des oppositions logiques, p. 66).
- 3 Composé de six chapitres d'égale importance, le livre débute par un vaste panorama historique de l'islam soviétique et actuel. Un second chapitre esquisse une typologie de la réislamisation au féminin en Asie centrale, selon le profil des actrices sociales. Le troisième fait le point sur les débats auxquels a donné lieu, depuis la fin des années 1980, la réactivation des fonctions des femmes d'autorité religieuse, notamment des enseignantes, également en charge de nombreux rituels féminins (ouzbek : *otin* ou *khalpa*, en persan *âtûn* et *bîbî-khalîfa*). L'auteur écrit des pages très judicieuses sur la manière dont, pendant la période brejnévienne, nombre d'*otin*-s de profil « traditionnel » se sont servies (non du régime, comme l'écrit l'auteur, mais) de la culture soviétique, académique et scolaire en particulier, pour parfaire leurs connaissances religieuses (p. 131). De nombreux éléments descriptifs et des pages captivantes d'anthropologie participative sur les séances apotropaïques du cycle de *parî-talbân* (p. 122 sq.) s'enrichissent de paragraphes intéressants, quoique elliptiques, sur le rôle respectif de la généalogie paternelle et maternelle dans le déclenchement des vocations, ainsi que de notations judicieuses sur le rôle des voyages dans l'internationalisme (vestimentaire, entre autres) des « nouvelles » *otin*-s. Tout juste regrettera-t-on, à ce propos, qu'ait été laissée de côté l'influence des nouveaux médias, notamment l'internet et la télévision satellitaire, très regardés pourtant dans les milieux urbains et périurbains d'Asie centrale. Dans le prolongement de ce troisième chapitre, le quatrième s'étend sur les formes traditionnelles d'apparition d'une vocation religieuse chez les *otin*-s et les guérisseuses. Il comporte des éléments intéressants sur l'initiation par la maladie et le

rêve, que l'on aurait pu mettre en perspective historique avec l'initiation dite de type *uwaysî* chez les mystiques masculins, sur lesquels existe une bibliographie abondante, récente et de grande qualité.

- 4 Le chapitre suivant décrit les principaux rituels présidés par *otin-s* et guérisseuses. L'auteur a bien saisi, notamment, l'importance de la retraite appelée *tchilla* (terme d'origine persane, littéralement : « quarantaine ») comme moment de passage vers l'acquisition par les impétrantes d'une nouvelle identité spirituelle et religieuse (p. 178-179). Est bien notée, de même, la très fréquente coïncidence des fonctions religieuses et thérapeutiques, les guérisseuses (*tabîb-khalpa*) bénéficiant le plus souvent d'une réelle autorité, mais aussi d'un authentique savoir religieux, magique en particulier, appuyé sur des références littéraires prémodernes arabes, persanes et turques (observation qui aurait gagné, elle aussi, à être élargie à la sphère masculine). La parenté entre de nombreux rituels et fonctions « islamiques » et « chamaniques » est abondamment soulignée, comme c'est le cas de *Mullâ Rustam*, d'un village non identifié du Khwarezm, religieux et guérisseur rural qui a été l'initiateur des *khalfa-s* et/ou (la chose n'est pas dite avec précision) des guérisseuses de son village. Ce cas nous permet d'ouvrir dès ici une parenthèse sur un important problème de terminologie : *quid* des pratiques magiques, de guérison en particulier, ailleurs dans les mondes de l'islam ? Convient-il de les qualifier elles aussi de « chamaniques », indépendamment de leurs spécificités géographiques, et d'attribuer à ce terme une dimension universelle ? Or, ce que l'on constate en Asie centrale, c'est que les pratiques magiques des guérisseurs et guérisseuses s'appuient le plus souvent sur un savoir littéraire très classique : ne sont-ce pas des éditions lithographiques présoviétiques en langue arabe du *Shams al-Ma'ârif* d'Ahmad b. 'Alî al-Bûnî (mort au Caire en 1225) qui servent encore de nos jours dans les désenvoûtements un peu partout en Asie Centrale, comme le confirma notamment à l'auteur de ces lignes, pendant l'été 2005, *Mullâ Muqîm Râziyeff* (né en 1943), alias « le Président des attrapeurs de djinns », guérisseur des maux de l'âme – *tabîb-i rûhânî* – fort notoire à Douchanbe et propriétaire d'une riche bibliothèque de manuscrits et lithographies du début du xx^e siècle ? En fait, c'est dans un espace beaucoup plus étendu de l'Eurasie, borné à l'ouest par les Balkans, que le manuel d'al-Bûnî fait jusqu'à nos jours office de référence directe, dans sa version originale¹.
- 5 Tout ceci suppose, chez les praticien(ne)s de l'ensemble de cette très vaste Eurasie centrale anciennement soviétique ou socialiste, une excellente maîtrise de l'arabe classique (souvent acquise, même au Tadjikistan ou en Ouzbékistan soviétique, auprès de maîtres reconnus pour leur savoir linguistique), et achève de rendre poreuse la séparation entre « sorciers » et « prêtres », si chère à la sociologie wébérienne des religions. Toutes choses qui devraient inciter les observateurs des autorités religieuses et spirituelles des mondes de l'islam à user avec plus de parcimonie de ce qualificatif de « chamanique », politiquement convenable autant qu'il est possible de l'être dans nos sociétés sécularisées où la défiance envers les détenteurs du savoir livresque est plus grande que jamais, mais qui obèrent d'un voile de parti pris et d'approximation nombre d'études sur l'islam centrasiatique, insuffisamment curieuses du substrat littéraire parfois inattendu des protagonistes.
- 6 Le sixième chapitre de l'ouvrage, qui porte sur l'identité religieuse des femmes, rompt avec la vision ethnographique traditionnelle de ces dernières comme cantonnées à la pratique de la magie par refus de l'ordre masculin, ou par simple dérangement mental. Signalons, à propos des polémiques (dont l'auteur se fait le relais) sur le paiement de

leurs prestations et donc l'enrichissement des femmes d'autorité – des guérisseuses en particulier – en Ouzbékistan postsoviétique, que ces débats et rumeurs font peu de cas d'un phénomène pourtant aisé à observer auprès de nombre d'autorités spirituelles, masculines ou féminines, en Asie Centrale contemporaine : à savoir les différents modes de redistribution et la logique de don et de contre-don qui prévalent le plus souvent. Cet aspect tout à fait central, et hautement problématique, de la rétribution dans l'exercice de l'autorité spirituelle et de sa transmission, thème d'incessants débats depuis plus d'un millénaire d'histoire régionale de l'islam, aurait sans doute mérité de plus amples et subtils développements².

- 7 Comme c'est très fréquemment le cas dans les publications francophones sur les sociétés centrasiatiques, l'ouvrage est centré sur l'Ouzbékistan, avec quelques échappées vers le nord du Tadjikistan et vers le sud du Kazakhstan, de peuplement ouzbek souvent majoritaire. À regretter, donc, l'absence du Badakhchan et de l'ismaélisme, lesquels auraient pourtant fourni un matériau comparatif intéressant du point de vue du statut social de la femme et de sa relation au champ religieux. Pareille concentration géographique se retrouve dans un bouquet d'études allemandes absentes de la bibliographie et qui font une plus large place aux patrimoines littéraires à l'œuvre dans les pratiques religieuses féminines de l'Ouzbékistan indépendant et des régions voisines³. Comme le déplorait naguère un observateur attentif des études centrasiatiques, celles-ci continuent de porter la marque d'un clivage durable entre, d'un côté, les spécialistes issus des études russes et soviétiques ou chinoises et, de l'autre, leurs collègues « orientalistes » issus des études turques et/ou iraniennes – ces derniers se montrant moins à l'aise que les premiers dans l'analyse des politiques coloniales et de leur mise en œuvre mais plus attentifs aux normes et pratiques culturelles ainsi qu'à leurs décalages ou proximités mutuels dans l'espace considéré. Outre le fait que presque tous les entretiens ont été réalisés en russe, le manque de familiarité de l'auteur avec la culture islamique, ses fortes préventions à l'égard de l'islam politique – lesquelles affluent d'un bout à l'autre de l'ouvrage – lui font bien souvent confondre islam et islamisme.
- 8 Or, les tendances et mouvements religieux en Asie centrale contemporaine ne se laissent pas réduire à une dialectique sommaire opposant un islam littéral (assimilé ici à l'islamisme international) et un islam coutumier (identifié par l'auteur à une rassurante tradition vernaculaire, quasi folklorique). Malheureusement, dans la vision qui nous est proposée dans le présent ouvrage, il suffit qu'une femme porte une tenue stricte pour être qualifiée d'islamiste, voire de *wahhâbî* (et ce, dès l'entrée en matière, p. 23), ou que cette même femme maîtrise l'art du *tajwîd* – la cantilénation normée du Coran – et celui de la prédication (*waz'*) pour être qualifiée d'agitatrice de l'islamisme mondialisé (par exemple p. 117). Ce qui n'empêche pas, du reste, une certaine confusion, car parfois l'auteur suggère un rapport d'antinomie entre « islamisme » et « wahhabisme » (p. 95 à propos de l'*otîn Aïcha*). Quant à qualifier l'ancien mufti d'Ouzbékistan, Muhammad-Yusuf Muhammad-Sadiq, d'« extrémiste » (p. 151), il nous est impossible d'y voir autre chose qu'une grosse bêtise : l'auteur adopte par trop souvent, dans ses appréciations à l'emporte-pièce sur telle ou telle figure, les catégories de la propagande d'État ouzbek telle qu'elle s'est formée depuis le milieu des années 1990, alors même qu'il existe sur la biographie de ces personnalités une bibliographie très informée, partiellement en langues occidentales. La méconnaissance de l'histoire même récente de l'Asie centrale anciennement soviétique aboutit à des contresens plus difficilement excusables encore, comme de présenter la perestroïka comme une période de « tolérance religieuse », en particulier à propos de l'islam. Par ailleurs, la traduction fréquente, à défaut de mieux, du

persan *âtûn* et de ses différentes variantes turques par l'appellation « femme mollah » aboutit à des contresens, en contradiction du reste avec l'argumentation que l'auteur elle-même développe tout au long de l'ouvrage. De plus, si les modes de transmission des connaissances et de l'autorité sont abordés dans leur complexité, on peut déplorer que la discussion ne reprenne pas le fil de travaux récents qui ont pourtant révolutionné le domaine⁴. La quasi-absence des sciences sociales de l'islam centrasiatique dans la bibliographie de l'ouvrage, au profit de références à des travaux beaucoup plus généraux de sociologie des religions ou des *gender studies*, prive cette étude d'une dimension pourtant essentielle de toute recherche scientifique – à savoir l'inscription dans une tradition, ne fût-ce que pour mieux s'en distancier. Aussi, en dépit des préventions initialement formulées par l'auteur, ce sont les vieilles catégories binaires de l'ethnographie qui finissent par réémerger, pour maintenir dans leur face-à-face artificiel et stérile « sorcières » et « prêtresses ».

- 9 Il revenait aux différentes instances responsables de la préparation de ce livre et de la thèse qui l'a précédé de signaler à l'auteur ces insuffisances significatives, dont l'ouvrage pâtit beaucoup en dépit de son très grand intérêt documentaire et de ses aspirations indiscutablement novatrices. De très nombreuses maladresses rhétoriques, une formulation laborieuse, souvent approximative, étrangère aux catégories des sciences sociales, nuisent elles aussi à une bonne réception des idées de l'auteur. Une translittération à la fois pédante et incohérente – comme souvent dans les publications de l'IFEAC (ex. : le russe *jenskij*, p. 27 et 37 ; l'ouzbek *Küqaldach*, p. 133, ne correspondant à aucune orthographe ni prononciation originale) –, loin d'ajouter à l'ouvrage du crédit scientifique, comme l'imaginent souvent les jeunes auteurs, ne fait que lui en retrancher, tout en compliquant la lecture du plus vaste public auquel le livre est explicitement adressé. Le glossaire, alimenté aux dictionnaires bilingues, est excessivement sommaire⁵.
- 10 Si l'on passe aux conclusions de l'auteur, l'une des principales est que ce sont les sociabilités traditionnelles qui ont servi de support à l'expression ou à la réaffirmation du religieux en Asie centrale depuis la fin de la période soviétique. Ne retombons-nous pas là dans ce qu'Olivier Roy dénonçait, dans sa préface, du traitement des femmes par l'anthropologie religieuse comme de simples réceptacles d'une tradition inchangée ? Quant à l'explication du rôle relativement important des femmes dans la transmission d'un certain savoir religieux par le statut élevé que la culture de cour leur réservait sous les dynasties turco-mongoles du Moyen Âge, ne relève-t-elle pas d'une forme combinée d'historicisme et de substantialisme ethnique ? Une telle généralisation, tout à fait gratuite et que l'auteur avance du reste sans grande persuasion, comme n'y croyant pas elle-même, est du reste facilement contredite par le rôle central joué par les femmes lettrées d'Eurasie centrale loin des cours turco-mongoles, par exemple dans les villages et faubourgs (*slobody*) musulmans de la région Volga-Oural depuis l'établissement de la domination russe au milieu du XVI^e siècle⁶. Une grande partie de cette taxonomie sommaire me semble tenir à ce que l'auteur s'est refusée à pousser trop loin l'identification de ses informatrices, dans le double but, généreux du reste et louable en soi, de les protéger de la sollicitude des organes vernaculaires de sécurité, et de ménager, en les laissant dérouler leur discours sans entraves, un espace à leur parole souvent oblitérée. De ce fait, et ce n'est pas le moindre paradoxe de l'ouvrage, on reste un peu dans l'abstraction. Tant qu'à rester dans le registre de l'anonymat, peut-être eût-il été plus intéressant de retracer, par exemple, la journée type d'un petit nombre de femmes d'autorité jugées représentatives, sur le modèle de ce que propose l'anthropologue bourguignon Pascal Dibie dans sa *Tribu sacrée : ethnologie des prêtres* (Paris : Métailié, 2004).

Plus de description, moins de catégorisation – aurait peut-être été une suggestion à faire à l'auteur, comme à nombre de nos jeunes chercheurs imbus d'esprit de système, auxquels un travail de terrain même substantiel ne permet pas toujours de se dégager d'un héritage philosophique parfois pesant. Paradoxalement, en dépit de son intérêt pour l'islam savant pratiqué par nombre de ses interlocutrices (« interviewée » n'est pas un substantif), l'auteur se révèle captive des catégories de la vieille anthropologie gellnerienne, lorsque ce ne sont pas purement et simplement celles du KGB (sur tel ou tel leader religieux, sur les femmes *wahhâbî*, etc.). Sa typologie opposant d'un bout à l'autre de l'ouvrage, d'une part, *otin-s*/« prêtresses » et, d'autre part, guérisseuses/« sorcières » n'insiste pas assez sur l'interpénétration de ces deux groupes de statut aux contours flous. Rien n'est dit par exemple, ou trop peu, et de manière trop elliptique, des maître(sse)s spirituel(le)s (*pîr-s*) de la grande tradition soufie, pourtant attestées d'un bout à l'autre du court ^{xx}e siècle soviétique dans toute la Transoxiane. L'attrait de l'auteur pour une dialectique opposant une tradition vernaculaire débonnaire à un dangereux islamisme international – dialectique que son travail aurait dû l'amener à nuancer – finit par épouser le discours académique, voire journalistique dominant, sur l'islam en général, sur l'islam centrasiatique en particulier. Il met au jour un postulat peut-être en partie inconscient et la nette prégnance, révélée par la bibliographie, d'un paradigme algérien qui constitue le principal non-dit de l'ouvrage. Tournant le dos aux mobiles existentiels de son travail ou faisant mine de les ignorer, négligeant d'alimenter sa réflexion à la tradition scientifique naissante qui a déjà produit nombre d'études novatrices sur l'histoire et l'anthropologie de la religion en Asie centrale, l'auteur réduit son ouvrage au statut d'un témoignage de première main, de grande valeur certes, mais informé davantage par des préoccupations existentielles que par un rapport critique à soi, à son objet d'étude, et à la tradition scientifique qui a de peu précédé son travail. Un témoignage paradoxal, du reste, car alimenté du début à la fin par une vision dialectique très réductrice, entraînant son auteur vers un excès d'abstraction.

NOTES

1. Voir Alexandre Popovic, « À propos de la magie chez les musulmans des Balkans », in Véronique Bouillier & Catherine Servan-Schreiber, éd., *De l'Arabie à l'Himalaya, chemins croisés : en hommage à Marc Gaborieau*, P. : Maisonneuve & Larose, 2004, p. 161-176.
2. Voir des réflexions stimulantes, de portée plus générale, chez George Steiner, *Maîtres et disciples*, P. : Gallimard, 2003, p. 23 sq.
3. Voir Annette Krämer, *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel : Studien über Frauenälteste (otin und xalfa) im unabhängigen Usbekistan*, Berlin : Klaus Schwarz, 2002 (Islamkundliche Untersuchungen, 246) ; plus récemment Manja Stephan, *Frauenrituale in Buchara : oshibibiyon und mushkulkusho*, Berlin : Klaus Schwarz (sous presse) ; l'auteur aurait aussi pu consulter avec profit : Ildiko Bellér-Hann, *The Written and the Spoken : Literacy and Oral Transmission among the Uyghur*, Berlin : Das arabische Buch, 2000 (Anor, 8), Ouïgours de Chine et Ouzbeks de l'ancienne URSS partageant un patrimoine linguistique, littéraire et religieux en très grande partie commun).

4. Voir par exemple, pour la question de la transmission généalogique, ou non, en milieu religieux féminin au Kazakhstan : Bruce Privratsky, *Muslim Turkistan : Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond : Curzon, 2001, en particulier p. 202-212 à propos des guérisseuses.
5. Un exemple : la retraite, appelée *tchilla*, ne correspond pas nécessairement à un terme de quarante jours et il en existe d'ailleurs en Asie centrale bien des variantes de durée, plus ou moins codifiées ; il s'en faut de beaucoup aussi que la *tchilla* soit toujours (comme il est affirmé p. 177) associée à un lieu saint (*mazâr*), ce qu'elle devient parfois de manière rétrospective, après la mort d'un saint personnage vénéré localement. Enfin l'absence de date d'édition achève de confirmer qu'il faut toujours qu'il manque quelque chose à un livre de Maisonneuve & Larose.
6. Voir notamment Agnès Kefeli, « Constructing an Islamic Identity : The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century », in Daniel R. Brower & Edward J. Lazzerini, eds., *Russia's Orient : Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington, IN : Indiana University Press, 1997, p. 271-291 ; *id.*, « Une note sur le rôle des femmes tatares converties au christianisme dans la réislamisation de la Moyenne Volga au milieu du XIX^e siècle », in S. A. Dudoignon, éd., *L'islam de Russie : conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, P. : Maisonneuve & Larose, 1997, p. 65-72).