



n°27, septembre 2010

Nadine Picaudou

L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane

Paris, Gallimard, NRF essais, 2010, 320 pages, bibliogr., index

Bien que le sujet puisse paraître, aux yeux de certains, quelque peu rebattu, Nadine Picaudou, historienne contemporanéiste et arabisante, nous offre un essai concis, clair, nuancé et finalement novateur non pas sur ce que l'on a parfois nommé l'islam politique, mais plus exactement sur cette tension entre la religion et l'idéologie qui a été sous-jacente à son émergence au XX^e siècle. La première salubrité de ce livre tient à sa récusation ferme et érudite de l'appréhension culturaliste et essentialiste de l'islam. Rien de neuf sous le soleil, dira-t-on – sauf que la régression spectaculaire du débat public et intellectuel dans la plupart des pays occidentaux, singulièrement en France, nous rappelle que l'on n'en a jamais fini avec la bêtise identitaire et ses funestes expressions politiques. Il nous est donc heureusement redit, dès l'introduction, que l'islam n'est pas « le déterminant structurel des fonctionnements sociaux et le ressort privilégié de l'action collective, une sorte de boîte noire à même de renfermer l'explication ultime des choses », et que l'on ne peut pas non plus postuler la pureté d'un « islam-religion » que dévoieraient des minorités agissantes (p. 11). L'un des aspects originaux de l'ouvrage tient à ce pas de côté qui, d'emblée, amène à mettre en doute l'« identification de l'objet », à savoir précisément cet « islam politique » pris comme un « *deus ex machina* » de la diversité des phénomènes sociaux peu ou prou musulmans et quintessence d'une religion définie « comme invariant et altérité » (p. 11). Car, souligne Nadine Picaudou, « quand on a dit islam, on n'a rien dit ; quand on a rendu compte d'un événement par l'islam, tout reste à expliquer » (p. 11). L'aporie vient d'un « déni d'historicité » (p. 12) et d'une conception utilitariste, forcément limitée, des sciences sociales, qui présuppose « une relation d'extériorité entre champ religieux et champ politique » et l'« instrumentalisation » de l'un par l'autre

(p. 13). En fait, il faut « s’interroger sur la catégorie même d’islam » : « En tant que fait social et culturel, la religion est tout entière réductible à sa dimension d’historicité » (p. 14). Et c’est la prise en compte de cette dimension qui permet de comprendre que « la question du religieux comme phénomène spécifique, comme instance autonomisée de la réalité humaine » (p. 15) est le produit de la modernité du XIX^e siècle, processus de différenciation dont a procédé et auquel a contribué l’islam lui-même, tout aussi tributaire de Durkheim que le christianisme contemporain... ou, ajouterons-nous, la pensée laïciste.

Dans cette perspective, Nadine Picaudou pose l’hypothèse d’un « *moment moderne* de l’islam au cours duquel se seraient opérées des recompositions profondes dans la manière de délimiter et d’articuler les différentes dimensions de l’être ensemble : le religieux, le social, le politique » (p. 16). Elle se consacre à la compréhension des « reformulations modernes du référent religieux musulman » (p. 16), selon une démarche plus archéologique que généalogique, « car il faut se garder de reconstruire des filiations linéaires qui prétendraient rendre compte des phénomènes d’aujourd’hui en déroulant des causalités historiques simples » (p. 17). Bien qu’aucune de ces deux figures tutélaires ne soit explicitement citée, sauf erreur de ma part¹, l’auteur se situe en quelque sorte dans la lignée aussi bien de Karl Polanyi que de Michel Foucault, en s’intéressant non à l’« origine », mais à l’« émergence » et au « désenchantement » de l’islam de notre temps, dans les termes d’une « configuration historique » (p. 17). Elle retient comme période d’étude celle qui court des années 1860 aux années 1930, « *moment moderne* de l’islam [...] celui de sa transformation en idéologie, préalable à toutes les politisations ultérieures » : « Les formes d’énonciation de l’islam politique d’aujourd’hui ne seraient pas pensables sans la révolution cognitive de ce *moment moderne*, sans les recompositions du référent religieux musulman intervenues au cours de cette période » (pp. 18-19).

Dans le chapitre 1, l’auteur insiste sur les « multiples dynamiques internes de réforme [qui] ont historiquement précédé l’intrusion de l’Europe moderne », et notamment sur l’importance du XVIII^e siècle, « trop longtemps confiné dans l’image de la sclérose et du déclin » (p. 30). En cela, elle rejoint l’historiographie ottomaniste contemporaine, tout en accordant plus de place, comme dans le reste du livre, au monde arabe – y compris bien sûr aux provinces arabes de l’Empire. Dans les mouvements confrériques, mais aussi et surtout dans les villes, apparaissent, notamment à partir des dernières décennies du XIX^e siècle, « de nouvelles manières de dire l’islam » (p. 53). Nadine Picaudou note très justement à ce propos que « l’enjeu du débat

¹ Sinon par le vocabulaire, par exemple p. 123 (« nouveau régime de gouvernementalité ») ou p. 130 (« dispositifs de gouvernement des populations »).

réformiste réside moins dans la nature des contenus que dans les procédures de production et de validation des savoirs » (p. 53). D'où l'importance de la réforme de l'enseignement dont al-Azhar sera l'épicentre, et les *madrassa* les victimes (encore que ces dernières adopteront souvent à leur tour le modèle moderne de l'université, dans une période ultérieure que ne prend pas en considération l'ouvrage²) : « Au modèle de la *halqa*, le cercle d'étudiants regroupés autour d'un maître sous les portiques de la mosquée, se substitue progressivement celui de la classe et du tableau noir. Le lien personnalisé qui unissait traditionnellement le professeur et l'étudiant, souvent redoublé par le lien confrérique de maître à disciple, laisse peu à peu la place à une formalisation des cursus et à la sanction des diplômes » (p. 55). Et, au niveau des contenus, de nouvelles catégorisations des sciences religieuses sont introduites. La « figure hybride du "clerc intellectualisé" » apparaît, dont al-Afghani, Muhammad Abduh et Rachid Rida sont les prototypes – mais nous pourrions ajouter à l'échantillon Said Nursi, le fondateur de la mouvance *nurcu* –, figure qui sera ultérieurement suivie par celle de l'intellectuel musulman vivant de son salaire d'enseignant ou de chercheur universitaire, de ses droits d'auteur, de ses conférences. La particularité des sociétés islamiques par rapport aux sociétés occidentales est que ce moment de reconfiguration du champ du savoir est concomitante, et donc indissociable, de leur mise en dépendance coloniale ou paracoloniaire, comme le souligne à juste titre Nadine Picaudou, en précisant, de manière très pertinente, que dans ce contexte « l'orientalisme scientifique ne se réduit pas au regard d'un monde sur un autre, il entre dans la construction historique de l'Europe comme figure de la modernité » (p. 61).

Ce premier chapitre, qui s'appuie bien sûr sur de nombreux travaux d'ores et déjà disponibles et scrupuleusement cités, éclaire de façon souvent implicite, mais précieuse, quelques-uns des débats contemporains : la séquence au cours de laquelle se noue l'« historicisme » occidental que critiquent aujourd'hui les *postcolonial studies* ; la reprise par les réformistes du stéréotype orientaliste de la dégénérescence de l'islam arabe sous le joug du despotisme turc, conformément au schéma ouest-européen de la « lutte des races » entre envahisseurs germaniques et peuples autochtones ; et plus tard l'ascension d'un islam politique que véhiculeront des intellectuels et autres « ingénieurs » et qui arrivera au pouvoir au gré de modalités différentes, mais à la faveur de cette même révolution cognitive, dans des pays comme l'Iran ou la Turquie. En tout cas, « l'islam dont nous parlons aujourd'hui est [...] le fruit du moment moderne de cette objectivation portée par les penseurs réformistes » (p. 73).

² Voir F. Adelhah et K. Sakurai, « Les madrasas chiites d'Afghanistan à l'aune iranienne : anthropologie d'une situation de dépendance religieuse », *Les Etudes du CERI*, sous presse, à paraître en 2011.

Le chapitre 2 examine la rationalisation du sens du message religieux au cours de ces processus. Désormais, l'islam va s'appuyer sur la raison « pour établir les preuves de sa vérité » (p. 76), en se posant comme une religion « à la mesure de l'homme » (p. 78) dont les vérités révélées sont compatibles avec les vérités scientifiques. Tout en nuances, l'auteur souligne que, ce faisant, les réformistes se réclament d'une raison instrumentale sans adhérer à une vision rationaliste du monde, ce qui limite d'autant leur travail de rationalisation, sans néanmoins les empêcher d'inscrire le religieux dans le social (chapitre 3). Le moment moderne de l'islam consacre sa découverte de la sociologie, et développe une « véritable mystique de l'éducation, à la fois label de civilisation et instrument de transformation de la réalité sociale » (p. 97), perspective que ne contrariait pas le *fiqh* dès lors que « le droit islamique est fondamentalement un droit du contrat » et le « fruit d'un processus interprétatif complexe qui prend acte de la distance entre l'absolu de la vérité révélée et la contingence du savoir humain dont témoignent du reste les divergences entre les écoles » (p. 91). C'est ainsi que Rachid Rida put lever l'interdit coranique du *riba*, l'intérêt à taux usuraire dont la variation risquait de conduire le débiteur à l'esclavage pour dettes, dans un contexte où la nécessité de construire un secteur bancaire national, afin d'éviter la mise en dépendance financière des sociétés musulmanes, commandait de bousculer l'obligation religieuse textuelle afin de rester fidèle à l'injonction divine. Toutes les mutations qui s'en sont suivies au Moyen-Orient découlent de cette conception herméneutique du *fiqh*, dont on voit qu'elle n'est nullement limitée au chiisme : la recodification de la pureté rituelle dans les termes de l'hygiénisme, l'investissement dans l'éducation de masse, l'implication dans les médias industriels, et bien sûr l'éducation des femmes.

Bien qu'elle tende à délaisser le cas iranien, Nadine Picaudou permet ainsi, par exemple, de mieux saisir la préparation religieuse de la révolution de 1979 et les faux paradoxes de la République islamique que les travaux de l'anthropologue Fariba Adelhah ont très tôt mis en lumière : bureaucratisation et rationalisation du champ religieux, amplification de l'accès des femmes à l'espace public sous le couvert du voile (et de l'enseignement, y compris supérieur), affirmation de l'« être-en-société » (*âdam-e edjtemâ'i*) dont les militantes de la campagne Un million de signatures contre les discriminations à l'encontre des femmes (depuis 2003) et le Mouvement vert de contestation de la fraude électorale (depuis 2009) ont été les derniers avatars³. Nous faisons ce rapprochement entre ces deux auteurs venues d'horizons disciplinaires différents, car mieux que d'autres celles-ci comprennent la dimension proprement *religieuse* du réformisme qui fonde, plutôt qu'elle ne gêne, le changement social. Nadine Picaudou parle ainsi

³ Voir notamment F. Adelhah, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 [2006 pour la nouvelle édition augmentée], et *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

de « ce *moment moderne* au cours duquel l'islam s'objective tout en s'inscrivant dans l'immanence » (p. 105), balancement qui aide par exemple à prendre acte de l'interaction, pour ne pas dire l'osmose, entre la religion et la formation du régime républicain en Turquie, là où la plupart des analyses s'enferment dans un jeu à somme nulle entre les deux facteurs en prenant pour argent comptant le discours laïciste des néo-kémalistes.

Le chapitre 4 traite précisément des « transitions ottomanes » entre Etat « dynastique » et Etat « moderne » – ce que nous qualifions pour notre part de passage d'un monde impérial à celui de l'Etat-nation⁴. Il rejoint la conclusion précoce de Şerif Mardin, dans son ouvrage classique sur les Jeunes Ottomans⁵, mais en insistant peut-être mieux que celui-ci sur le fait que c'est avec ce courant que « la notion de *shari'a* a commencé à revêtir, au milieu du XIX^e siècle, un contenu politique à même de fonder en légitimité l'Etat représentatif moderne » (p. 135). En Turquie, il en est découlé une définition ethnoconfessionnelle latente de la citoyenneté et la réconciliation parlementaire entre l'islam politique et les institutions républicaines dans la matrice d'un mouvement confrérique de masse (et de marché)⁶. De même, le chapitre 5 montre en quoi le « moment moderne » de l'islam a marqué « la fin des sociétés de statut et la révolution de l'égalité » (p. 136), dont le prix sera néanmoins l'envenimement des rapports interreligieux et le phénomène inédit de l'émeute confessionnelle, notamment au Machrek. Nadine Picaudou dégage bien les effets pervers de l'« injonction étrangère » (p. 145) dans cette transition douloureuse du statut à la citoyenneté, d'une province à l'autre de l'Empire ottoman, et (dans le chapitre 6) de « l'idée même de représentation [qui] implique une certaine conformité entre l'Etat et la société » (p. 152). Il n'empêche qu'elle aide à comprendre les acquis sociaux indéniables qu'ont apportés en Iran une révolution et en tout cas une république islamiques, en permettant à la majorité de la population de sortir de sa minorité politique et de franchir la frontière symbolique qui séparait le sud populeux du nord huppé de Téhéran⁷.

La mise en coïncidence progressive et ambiguë de l'appartenance religieuse et de la nation, à la faveur de l'idéologisation hamidienne de l'islam dans l'Empire ottoman, est ainsi restituée, dont la résurgence de la légitimité califale à la fin du XIX^e siècle (chapitre 7) est la manifestation la plus éclatante, et sans doute la moins bien comprise des Européens – ce jusqu'à aujourd'hui. Cette problématique du califat rebondit au lendemain de la Première Guerre mondiale, après le renversement de la dynastie ottomane (chapitre 8), et consacre une « capacité nouvelle » du discours réformiste « à dire le bien commun », plus d'ailleurs « dans le registre de

⁴ J.-F. Bayart, *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel, 2010.

⁵ Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought : a Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

⁶ J.-F. Bayart, *L'Islam républicain...*, *op. cit.*, chapitre 3.

⁷ *Ibid.*, chapitre 4.

l'éthique sociale que dans celui du politique » : « Les penseurs modernistes de l'islam sont initialement préoccupés d'hygiène sociale plus que d'organisation des communautés politiques. En cela du reste, la filiation avec l'islam politique du XX^e siècle n'est ni simple ni directe » (p. 170). Néanmoins, ce passage au politique de la *salafiyya* réformiste semble inéluctable dans le contexte que crée le passage de l'Empire ottoman à un système régional d'Etats-nations plus ou moins constitutionnels qui, en définitive, fait avorter les différents projets de restauration du califat. La trajectoire du chiisme est quelque peu différente (chapitre 9). Elle enregistre avant le monde sunnite une irruption sur la scène politique d'une fraction du clergé, non parce que cette obédience serait porteuse d'une « quelconque disposition naturelle [...] à la politisation » (p. 184), mais parce que la victoire contingente de l'école théologique *usuli* sur celle des *akhbari*, au XIX^e siècle, en a produit l'opportunité historique (ici, la lecture de Nadine Picaudou me semble moins convaincante, et ce chapitre 9 est trop court pour rendre compte de la complexité de la scène religieuse qajar, que balayent de puissants courants hétérodoxes, prolégomènes de l'idéologisation nationaliste du chiisme lors de la révolution dite constitutionnelle de 1906-1909, sous la dynastie pahlavi et après la révolution de 1979).

L'auteur peut alors clore son ouvrage par une troisième partie, dans laquelle elle montre comment « mobiliser au nom de l'islam » : comment mener la guerre « au nom de l'islam » (chapitre 10, qui lui permet de déconstruire et d'historiciser de manière particulièrement heureuse la notion de *jihad*) ; comment aussi inventer la nation au nom de cet islam, au prix de sa réification culturaliste et fondamentaliste, dans le contexte de la dépendance coloniale ou paracoloniaire, et au prix également de sa contamination par l'idée de nation (chapitre 11) ; comment enfin reconfigurer le politique lui-même, ainsi que s'y emploieront les Frères musulmans en Egypte, à partir de l'entre-deux guerres (chapitre 12).

Forte de cette démonstration savante, mais également très vivante puisque l'on y croise sans cesse les acteurs et les auteurs du mouvement réformiste qui en font la diversité et la richesse, Nadine Picaudou conclut de manière aussi limpide que nuancée. D'une part, nous dit-elle, « l'islam n'est ni plus ni moins "politique" par nature, ou par atavisme historique lointain, que les autres monothéismes dans l'héritage desquels il s'inscrit pleinement. C'est dans les recompositions modernes du religieux, qui ne lui sont pas davantage propres, qu'il faut chercher les éléments susceptibles d'éclairer les réalités contemporaines » (p. 251). L'essai vaut comme un manifeste anti-orientaliste dont la lecture devrait s'imposer à tout publiciste (ou pontife !) pérorant sur les affinités électives supposées de la religion du Prophète avec la violence ou sur ses incompatibilités avec la laïcité. D'autre part, Nadine Picaudou se garde bien de tordre le bâton dans l'autre sens et n'est pas politiquement naïve : « Une chose est de constater que les

mouvements islamiques constituent aujourd'hui la seule opposition politique crédible à l'ordre autoritaire établi, de leur reconnaître une authentique légitimité populaire, de prendre acte de leurs avancées et d'en respecter les conséquences, une autre est d'y voir une promesse d'émancipation pour les sociétés. Rationalisé et moralisé sans être historicisé, inscrit dans l'immanence du monde et la positivité du social, l'islam politique contemporain est porteur d'un rêve dangereux de transparence de la société à elle-même » (p. 255).

En bref, l'auteur nous procure une synthèse à la fois savante et brillante de ce « moment moderne » de l'islam dont nous ne sommes pas sortis, même si elle établit avec subtilité que la concaténation du réformisme des années 1860-1930 à l'islam politique contemporain n'est pas linéaire, tant s'en faut. Tout au plus peut-on regretter qu'elle reprenne à son compte l'idée commune d'un « faible enracinement » de l'Etat contemporain dans le monde musulman arabe (p. 254), ou qu'elle ne s'interroge pas plus avant sur l'articulation du réformisme islamique avec d'autres idéologies concomitantes de la nation, telles que l'aryanisme, le turquisme, le bolchevisme, le sionisme, au risque d'éluider les opérations massives de purification ethnique, voire de génocide dans le cas des Arméniens, qui ont marqué le passage de l'Etat dynastique à l'Etat-nation et ont été contemporaines de cette grande transformation religieuse. Mais c'eût été donner au livre une amplitude qui inévitablement eût brouillé la limpidité de sa démonstration. Celle-ci doit beaucoup à la façon dont elle s'abstrait de la simple histoire des idées pour s'adonner à l'« écriture de l'histoire » au sens où l'entendait Michel de Certeau, dont elle se réclame d'ailleurs. C'est la raison pour laquelle elle apporte tant à la sociologie historique du politique (et de l'islam). Ainsi, elle éclaire l'arrière-plan de l'historicité la plus immédiatement contemporaine de l'islam dans la région qu'elle étudie – le Machrek, le Maghreb, la Turquie et, plus marginalement, l'Iran –, mais aussi, par voie de déduction, dans d'autres parties du *dar-al islam* qu'elle ne prend pas elle-même en considération.

Ainsi, par exemple, de l'Afrique sahélienne où s'affirment des mouvements réformistes eux aussi nés de ce « moment moderne », hésitant entre la référence aux Frères musulmans de Hasan al-Banna ou au salafisme puritain des wahhabites saoudiens, prospérant dans les universités, dépassant les clivages sociaux entre familles castées et non castées en matière matrimoniale, et contribuant *in fine* à une forme de « révolution sociale ». On saisit par exemple mieux, après avoir lu Nadine Picaudou, la signification d'énoncés apparemment anodins ou très convenus, tels que : « La rationalité, ce n'est pas un défaut », ou « Le cheikh nous rend à l'essence de notre vie, c'est-à-dire que nous sommes tous nés égaux », que peut recueillir une

politiste travaillant sur les pratiques familiales dans l'organisation religieuse et la mobilisation politique au Sénégal⁸.

Plus généralement, ce livre nous confirme, du point de vue de l'étude des sociétés musulmanes, que nous ne sommes toujours pas sortis d'un « long XIX^e siècle » (Eric Hobsbawm) décidément fondateur du monde dit « global » dans lequel nous vivons, nonobstant les césures sur lesquelles insistent la théorie des relations internationales et l'économie politique internationale : l'islam, mouvement transnational s'il en est, reste tributaire de ce « moment », tout comme le christianisme, la banque, l'entreprise, la science et l'Etat-nation. Nadine Picaudou ouvre de la sorte un nouveau chantier à la réflexion comparative.

Jean-François Bayart

⁸ M. Brossier, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuses au Sénégal*, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2010, thèse de doctorat de science politique sous la direction de Gilles Dorronsoro.