

Éditions OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie

Perspectives anthropologiques sur l'islam

Author(s): Jean-Pierre Digard

Source: *Revue française de sociologie*, Vol. 19, No. 4 (Oct. – Dec., 1978), pp. 497–523

Published by: [Éditions OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3320916>

Accessed: 28/03/2013 15:59

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Éditions OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue française de sociologie*.

<http://www.jstor.org>

JEAN-PIERRE DIGARD

Perspectives anthropologiques sur l'islam*

Quelle anthropologie ? Quel islam ?

Il a jusqu'à présent été fort peu traité des rapports entre anthropologie (ou ethnologie, comme l'on voudra) et islam. Ou, quand cela a été fait (Chelhod 1969) (1), c'est, me semble-t-il, sans qu'on se soit suffisamment attaché à dégager toute la signification et les ambiguïtés de ces rapports, ni surtout à situer leur étude dans une problématique solide, aux limites bien définies. Je crois donc difficile pour ma part de faire l'économie, avant d'entrer dans le vif d'un tel sujet, d'un certain nombre de précisions et de développements. Premier point : ce que cet article se propose d'examiner, c'est la question de savoir *pourquoi, comment et dans quelle mesure l'anthropologie peut apporter une contribution spécifique, originale à la connaissance de l'islam, autrement dit à l'islamologie*. Cette question en appelle immédiatement deux autres, auxquelles il convient de répondre préalablement : qu'entend-on ici par anthropologie ? de quel islam et de quelle islamologie veut-on parler ?

Pour maintenir cet exposé dans des limites raisonnables, je donnerai au terme anthropologie son acception restreinte, seule compatible avec le sujet traité ici. Cette acception, rappelons-le, recouvre à la fois une méthode, un objet et une perspective propres. La méthode, c'est l'enquête directe fondée sur l'observation et l'entretien ouvert (Gutwirth 1973), et qui requiert du chercheur un séjour prolongé au sein même de la société qu'il étudie, de telle façon que la relation qui s'instaure entre lui et ses hôtes donne lieu à une véritable élaboration-transmission dialectique du savoir anthropologique (Lacoste-Dujardin 1977) (2). L'objet visé

* Je remercie Maxime Rodinson pour le secours de son érudition et de son expérience de l'islam; cet article lui doit beaucoup.

(1) Les références bibliographiques se trouvent en annexe.

(2) Cf. la *grounded theory* des Américains (Adams & Preiss 1960). On parlait autrefois, à propos de la méthode ethnologique, on parle encore aujourd'hui

(Gutwirth 1973, p. 781) d'« observation participante ». J'ai critiqué (Digard 1976 a), après d'autres (Copans 1971, pp. 34-47), cette notion qui, sans être totalement à rejeter, repose à la fois sur une conception fautive de l'extériorité et de la distance soi-disant constitutives de l'objet, et sur l'illusion de la participation/intégration au groupe étudié.

par cette méthode, c'est un groupe humain quel qu'il soit (rural, urbain, etc.) pourvu qu'il se reconnaisse et « fonctionne » comme tel, c'est-à-dire comme totalité cohérente sinon auto-suffisante (tribu, village, quartier, etc.; cf. Arensberg 1954, Redfield 1955), et que ses membres entretiennent, entre eux, des rapports de communication directs, fondés sur l'oralité et pas ou peu médiatisés par l'intervention d'une institution du type administration par exemple (Poirier 1968, pp. 335-338); il doit s'agir en outre d'une communauté de dimensions démographiques relativement restreintes, la taille de la sociosphère intervenant également dans la méthode d'approche elle-même, pour des raisons évidentes de commodité. Enfin, la perspective visée à travers cette méthode et l'objet auquel elle s'applique est une perspective holistique (Gutwirth 1973, p. 776) (3), c'est-à-dire qui s'attache à cerner un fait social global, dont il s'agit non seulement d'inventorier et de décrire les éléments constitutifs — la « morphologie », pour reprendre une comparaison chère à Mauss (1967, pp. 14-15) — mais également de découvrir et d'expliquer les rapports internes, bref le « fonctionnement » — la « physiologie » — comme totalité. Bien entendu, les trois critères méthode, objet et perspective interviennent inégalement et à des niveaux différents selon les cas : ainsi, il n'est pas exclu qu'au regard de la méthode par exemple, l'ethnologue puisse recourir à des questionnaires fermés, à des échantillonnages, etc; cependant, la combinaison, entendue souplement, de ces trois critères, qui se déterminent mutuellement, reste la plupart du temps la règle.

La conséquence logique de ce qui précède est qu'il ne saurait se concevoir, en ce sens précis, d'ethnologie religieuse ou d'anthropologie de la (des) religion(s) (ni *a fortiori* d'anthropologie de l'islam), pas plus d'ailleurs que d'anthropologie économique, d'anthropologie sociale ou d'anthropologie politique, comme disciplines autonomes spécialisées dans l'étude de telle catégorie de faits, de tel niveau ou de tel aspect d'une réalité sociale découpée en tranches... « Ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île », écrivait encore Marcel Mauss. Je suis convaincu qu'il avait raison et que, si l'anthropologie peut apporter une contribution spécifique à la connaissance des religions (et donc de l'islam), c'est précisément en les replaçant dans leur contexte obligé que constituent l'économie, l'organisation sociale, etc. des peuples qui les pratiquent. C'est dire aussi que je crois aux vertus de la « formule monographique » tant décriée par certains (cf. Jaulin 1970, pp. 281-299). Ce qui est critiquable en réalité, et à juste titre, c'est la *mauvaise* monographie, où les faits sont entassés comme dans des tiroirs qui porteraient toujours les mêmes étiquettes... Mais si l'on réussit à éviter ce travers, et c'est possible, la monographie reste la seule formule qui permette, actuellement du moins, de mettre en lumière les nécessaires liaisons qui constituent les sociétés, les cultures en ensembles intégrés (cf. Gutwirth 1973, pp. 776 et 779; Pelras 1973, p. 726).

Qu'en est-il donc, maintenant, de la connaissance de l'islam, et quels ont été, jusqu'à présent, les rapports de l'anthropologie avec l'islam et

(3) Cf. la « vision stéréoscopique » prônée par Redfield 1955.

l'islamologie ? Je définis — provisoirement — comme islam le corpus de croyances, de pratiques et d'institutions qui s'est progressivement développé à partir de l'Arabie du VII^e siècle et étendu de la Mauritanie aux Philippines et de l'U.R.S.S. à l'Afrique du Sud, et comme musulman toute personne ou tout groupe de personnes (actuellement six cents millions, soit près du septième de la population mondiale) qui se réclame de ce corpus; nous verrons plus loin que la situation est plus complexe en réalité et que l'islam constitue un ensemble éminemment varié à l'intérieur et flou sur ses marges (4)... Conformément à ce qui a été dit plus haut de l'anthropologie, les travaux dont on dispose actuellement pour cette discipline sur le domaine géographique qui nous intéresse ici (voir les recensements de Rodinson 1968a, 1972a, Sweet 1971, Antoun 1977) sont consacrés dans leur immense majorité, non pas à l'islam en tant que tel, mais — et j'insiste sur cette nuance — à des sociétés musulmanes. Deux séries de faits doivent en outre être relevés à propos de ces travaux. En premier lieu, leur faible nombre, relativement à ce qui existe sur d'autres aires culturelles (Afrique Noire notamment), ainsi que leur retard théorique : plusieurs décennies séparent en effet les *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski 1922), considéré habituellement comme le premier travail d'anthropologie de terrain moderne, et les premières monographies d'« anthropologie sociale » d'un niveau comparable traitant, par exemple, de sujets nord-africains (Berque 1955, Gellner 1969 (5) ou moyen-orientaux (Salim 1962, Barth 1964) (6). En second lieu, ces travaux ont pour caractéristique commune de ne s'intéresser presque exclusivement, en matière religieuse, qu'aux « superstitions » populaires, à la magie, etc., c'est-à-dire à un corpus de croyances et de pratiques marginalisé, voire rejeté par l'islam majoritaire. Cette critique s'adresse d'ailleurs moins aux travaux sur le domaine musulman africain (où ils ont pu profiter des acquis d'une islamologie florissante et expérimentée, et où, aussi, la frontière entre religion populaire et religion savante est souvent très floue : cf., par exemple, le maraboutisme) qu'à ceux sur le Moyen-Orient, où la tendance en question semble plus accentuée : Aloïs Musil,

(4) La bibliographie sur l'islam est immense : voir, à titre indicatif, Spuler 1954 ou Sauvaget 1961. On peut cependant, avant de poursuivre, conseiller déjà au lecteur non spécialiste quelques livres susceptibles de donner une bonne vue d'ensemble du sujet, par exemple : Massé 1961, Gardet 1970, Paréja *et al.* 1957-1963, auxquels on ajoutera Lewis 1958 pour l'histoire (limitée malheureusement aux Arabes), Planhol 1957 et 1968 pour la géographie, et Miquel 1977 pour la « civilisation » entendue au sens classique (historique); voir aussi, sur la naissance et les sources de l'islam : Rodinson 1968b et Blachère 1967. Pour plus de détail, se reporter aux indications bibliographiques qui seront données dans la suite de l'article.

(5) La France se signale par une contribution particulièrement consistante

aux études maghrébines (Hart 1977), liée en grande partie à sa présence coloniale : à cet égard, les premiers travaux de Jacques Berque, « sociologue de la décolonisation » (Nicolas 1961), marquent une importante rupture avec la tradition ethnographique et orientaliste classique. Gellner 1969 est tiré en réalité d'une thèse de Ph. D. soutenue par l'auteur à Londres en 1961 (« The role and organization of a Berber Zawya »; compte rendu dans Favret 1966) : ce premier travail de Gellner est donc presque contemporain de celui de Berque cité avant lui.

(6) A l'inverse de la situation concernant l'Afrique du Nord, c'est un constat de carence presque totale et, hélas, persistante de la recherche anthropologique française qui s'impose quant au Moyen-Orient (Chelhod 1966, Digard 1976b).

à qui l'on doit la monographie incontestablement la plus fouillée jamais consacrée à un groupe bédouin, traite durant quarante pages des augures, de la sorcellerie, des esprits (Musil 1928, chapitres XIII à XV, pp. 389-425) mais ne souffle pas mot de l'islam; dans le volumineux chapitre sur la religion de Jaussen (1948, chap. VI, pp. 287-389), sept pages à peine (287-293) reviennent à 'Allâh; de même dans Feilberg (1952, chap. XXVI : « Religion, culte, croyances populaires », pp. 144-152), dans Roux (1970) avec un chapitre sur l'islam (chap. II, pp. 83-135) pour tout un ouvrage consacré à la religion... On pourrait ainsi multiplier les exemples d'ouvrages qui se veulent d'ethnologie mais dont les auteurs, plus préoccupés apparemment de trouver des différences entre les sociétés que d'en saisir le fonctionnement interne, donnent l'impression de craindre, en s'intéressant à leur islam, de n'y puiser qu'une matière indifférenciée et banale, également commune à toutes. Or une étude approfondie, on le verra plus loin, démontre évidemment le contraire.

Le retard des études d'anthropologie sur le monde musulman et leurs erreurs d'appréciation sont vraisemblablement dus aux mêmes causes. J'en vois deux principalement. C'est, d'une part, le vieux rêve durkheimien d'humanités « sauvages », capables de livrer à l'ethnologie et, à travers elle, à la sociologie, sous des formes élémentaires, les schémas d'évolution et les règles de fonctionnement des sociétés. Il n'était pas de bon ton, dans certains milieux ethnologiques, encore très récemment, de frayer avec l'histoire, ou, quand elle ne pouvait pas l'éviter, l'anthropologie, prenant ses désirs pour des réalités, ensauvageait à plaisir les peuples qui ne l'étaient pas suffisamment à son gré : ce fut longtemps son attitude envers les musulmans (voir Digard 1976b, pp. 586-587). Ses progrès en la matière ont souffert, d'autre part, de la concurrence de l'orientalisme et de l'islamologie, rompus à l'étude des langues classiques et au déchiffrement des sources primaires — concurrence qui a pesé d'un bon poids mais qui présente maints aspects contradictoires, et sur laquelle il n'est pas sans intérêt de s'attarder un instant.

Cet avantage apparent de l'islamologie explique également ses faiblesses, du point de vue qui est ici le nôtre (7). La nécessité de cataloguer, d'éditer, de traduire, de commenter les manuscrits, de forger sur la base de ces sources des instruments de travail, bibliographies, répertoires, dictionnaires, grammaires, pour pousser plus loin encore les études, ont contribué à affirmer « la primauté du philologue, caractère constant de l'orientalisme classique » (Rodinson 1976, p. 247). Du fait de sa connaissance approfondie des langues de grande civilisation, le philologue, en particulier l'arabisant, est amené à traiter *indifféremment de tout ce qui peut se trouver dans les textes*, de l'hygiène du corps à la philosophie, en passant évidemment par le droit, la religion, etc. D'où un souci, une tradition d'érudition qui détournait durablement les « savants » de l'approfondissement des problématiques, de la recherche des perspectives théori-

(7) Pour des vues critiques, éventuellement divergentes, sur l'orientalisme et l'islamologie classiques, et leurs rapports avec les sciences de l'homme modernes,

voir : Van Nieuwenhuijze 1961, Waardenburg 1962, Abdel-Malek 1963, Chelhod 1969, Rodinson 1971, Keddie 1973, *Le Mal de voir...* 1976, Digard 1976b, Binder 1977.

ques nécessaires au progrès scientifique général. Il suffit, pour se faire une idée des résultats auxquels cette tendance a conduit, de consulter la monumentale *Encyclopédie de l'islam* (1913-1942) : y compris dans sa « nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes » (et en cours de publication depuis 1960), la plupart des articles sur les populations et les sujets contemporains intéressant l'anthropologie (techniques, économie, parenté, etc.) sont de pure érudition et s'obstinent à ignorer les grandes questions que cette discipline se pose à leur endroit (voir Patai 1962) ainsi que les résultats auxquels elle est parvenue sur d'autres terrains que celui de l'islam; cette ignorance se traduit même, parfois, par l'absence pure et simple d'entrées (comme *bint al-'amm*, « fille de l'oncle paternel ») dont l'importance ne saurait échapper à quiconque possède un tant soit peu de culture anthropologique... Appelée à traiter indifféremment de tout ce qui se trouve dans les textes, l'islamologue-philologue ne touche aussi, *exclusivement*, qu'à ce qui est contenu dans les textes; il est avant tout un chercheur de bibliothèque, généralement peu exercé et peu enclin à la fréquentation prolongée des paysans ou des nomades. Il s'ensuit qu'à l'inverse de l'anthropologie, l'islamologie a privilégié : — l'étude de l'islam classique auquel elle a tendance à tout ramener, même le présent souvent considéré comme la continuation pure et simple du passé (8); — le recours à la tradition savante, écrite, qui ignore, méprise ou rejette les phénomènes, nombreux en islam, de survivances ou d'ajouts païens, de néo-paganismes, de syncrétismes, etc.; — l'étude de l'islam « orthodoxe » (sunnite) et surtout arabe, négligeant — sauf quand la politique coloniale exigeait le contraire (cf. maraboutisme au Maghreb, Druzes au Liban et en Syrie, etc.) — les islam-s indonésien (dont relève pourtant la plus forte concentration de croyants, avec une centaine de millions de personnes), iranien, turc, les mouvements sectaires, etc. (9); — une vision occidentalocentriste particulièrement sensible et tenace (10), bien qu'elle ne soit pas propre à l'islamologie; — une vision idéaliste, essentialiste et même théologocentriste des sociétés : « sous l'influence de l'histoire des religions, fort développée (sur le fonds d'un champ de lutte idéologique en Europe), les données religieuses sont censées être celles autour desquelles s'agglomèrent et s'expliquent tous les autres phénomènes de civilisation » (Rodinson 1976, p. 249) (11).

(8) Voir, par exemple, la mise en garde à ce sujet de Rodinson (1976, p. 256) : « les arabisants médiévistes pensant comprendre directement l'Égypte contemporaine se fourvoient : il faut, pour ce faire, connaître et l'islam dans sa généralité, et les ressorts de l'économie contemporaine entre autres ».

(9) Cf., à ce propos, Miquel (1977, p. 10) : « il est difficile de nier que le chi'isme, qui n'est qu'un volet de l'islam, ait bénéficié en priorité des effets de la recherche en Occident, tandis que l'islam aujourd'hui majoritaire, celui du sunnisme, a dû finalement attendre une époque très récente pour qu'on lui assigne globalement sa vraie place — immense, on s'en doute — sur la courbe du mouve-

ment ». Cette affirmation me semble devoir être démentie par une vue globale des études d'islamologie; voir, par exemple, Adams (1976, p. 82) : « With very few exceptions the Western scholarly tradition tends to look upon Islam as a monolithic structure, having well-defined norms for belief and practice. These are usually identified with the reigning attitudes among Sunni Muslims, for which reason the latter are often called 'orthodox' ».

(10) La plupart des grands orientalistes sont Américains ou Européens. Voir : Barthold 1947, Waardenburg 1962, Rodinson 1971.

(11) L'un des exemples les plus représentatifs de cette tendance (qui n'appar-

Les hésitations et les maladresses de l'anthropologie, les insuffisances (relatives, il va sans dire) de l'orientalisme, sur son propre terrain, laissent donc un champ très largement ouvert à de nouvelles investigations où les deux disciplines, complémentaires sous bien des aspects, devraient trouver à collaborer utilement. Mais avant d'examiner plus en détail dans quelles directions la contribution de la première pourrait s'orienter plus particulièrement, je voudrais encore dresser un rapide tableau de certains éléments caractéristiques de l'islam.

Les orientalistes, à qui nous sommes redevables de la connaissance de cette religion, voudront bien, j'espère, me pardonner de nombreux raccourcis et quelques omissions imposés par le cadre de ce court article et aussi par son but : je chercherai, non pas à donner une vue générale de l'islam, mais simplement à en souligner les aspects qui me semblent les plus importants d'un point de vue sociologique et susceptibles par conséquent d'aider à la compréhension de ce qui suivra par le lecteur non-spécialiste (12).

Sur quelques traits principaux de l'islam

L'islam est une religion monothéiste et universaliste « révélée » aux hommes par le truchement du prophète Mahomet (Muhammad) (13) mort en 632 (voir, entre autres, Rodinson 1968b). L'essentiel de la révélation est contenu dans le Coran (al-Qur'ân) qui fut rédigé dans sa forme ne varietur sous le règne du calife 'Uthmân (644-656). Mais le Coran, qui représente Le Livre (*al-kitâb*) par excellence, n'est pas la seule source du dogme et de la loi islamique (*shari'a*). Très tôt en effet le besoin se fit sentir d'autres textes de référence où puiser des directives pour l'administration d'une communauté (*umma*) des croyants toujours plus large. On adjoignit donc à la première une « deuxième source révélée » (Gardet 1970, p. 467), la *sunna*, recueil des *ḥadīth*-s, témoignages sur les « actes » du Prophète et de ses Compagnons qu'il convenait d'imiter, « sorte de tradition orale se superposant à la tradition écrite » (Massé 1961, p. 87). Enfin, à partir de ces différentes sources et de leur exégèse se développa toute une science spéculative et jurisprudentielle (*fiqh*) qui se distingue du droit religieux classique et de la théologie (*ʿilm al-kalâm*). Cette science donna naissance à plusieurs systèmes ou méthodes (*madhabs*-s),

tient pas, loin de là, qu'au passé) est offert par Henri Corbin, pour qui l'objet religieux est un phénomène premier que l'on ne peut expliquer par quelque chose d'autre, tel que conditions géographiques, économiques, sociales, politiques : « Faire dépendre une vérité spirituelle d'un moment du calendrier, l'expliquer par la date à laquelle elle fut énoncée en ce monde, c'est ce que l'on appelle en général 'historicisme', et c'est une confusion entre le 'temps de l'âme' et le 'temps tombé dans l'histoire' [...] L'homme occidental a peut-être fait naufrage dans l'historicisme, en entraînant dans son naufrage plus d'une civilisation tradi-

tionnelle » (Corbin 1971, vol. I, p. 6; voir aussi et surtout Corbin 1968, *passim*).

(12) Celui-ci aura donc tout intérêt, pour en savoir plus, à se reporter aux ouvrages cités dans le texte ainsi, déjà, qu'à la note 4.

(13) J'utilise le système de transcription de l'*Encyclopédie de l'Islam*, sauf pour *ḥ* remplacé ici par *q*. Les termes ou noms de lieu ou de personne les plus courants (calife, La Mecque, Mahomet) sont donnés sous leur forme francisée. Les mots arabes, persans ou turcs sont laissés au singulier même s'ils se trouvent employés au pluriel.

encore appelés écoles ou (improprement) rites : chaféite (du nom de son initiateur al-Shâfi'i, mort en 820), hanbalite (de Ibn Ḥanbal, m. 855), hanéfite (Abû Ḥanîfa, m. 767), makélite (Mâlik ibn Anas, m. 795) pour les principales. Signalons, sans entrer dans le détail, que les divergences entre ces écoles portent essentiellement sur les différentes « sources du droit » (*uṣûl al-fiqh*) s'ajoutant au Coran et à la *sunna* et sur l'importance respective à accorder à chacune d'elles dans la science du *fiqh* : *ra'î* (conviction personnelle du juge), *idjmâ'* (consensus des docteurs ou de la communauté selon les cas), *qiyâs* (raisonnement « par analogie »), *istiḥsan* (préférence personnelle du juge en vue du bien), *ʿurf* (coutume), etc. Mais ces divergences ne doivent pas être exagérées : *grosso modo*, elles se traduisent par un rigorisme plus ou moins grand (14) mais n'entraînent pas de modifications profondes des dogmes fondamentaux (15).

De fait, ces écoles se rattachent à l'islam sunnite (« orthodoxe »). Elles ne doivent pas être confondues avec les sectes (*firqa-s*), qui peuvent être définies comme des groupes « dont les membres, s'opposant à l'*ijmâ'* (consensus) sur les questions fondamentales, s'écartent [plus ou moins] de la *sunna* orthodoxe et forment une église dissidente » (Massé 1961, p. 142) (16). La plupart des sectes sont nées de controverses relatives au principe du califat, c'est-à-dire à la succession du Prophète pour la direction de la communauté des croyants. C'est le cas notamment du shî'isme qui trouva son origine dans la lutte que les Alides légitimistes, partisans de ʿAlî (m. en 661, cousin et gendre de Mahomet) et de ses descendants menèrent contre les premiers califes régnants, ʿUmar (634-644), ʿUthmân (644-656) mais surtout Muʿâwiya (658-680) et Yâzîd (680-683), fondateurs de la dynastie des Umayyades de Damas (661-750), qu'ils considéraient comme des usurpateurs. Né, donc, d'un mouvement politique, d'abord arabe, d'opposition aux califes, le shî'isme gagna la Perse, d'abord peu à peu, puis massivement à partir du xiii^e siècle, avant d'y devenir en 1501 religion d'Etat avec l'accession au trône du ṣafâwîde Shâh Ismâʿîl. Aujourd'hui, avec trente millions d'adeptes, il constitue la plus importante « secte » de l'islam. D'autres sectes trouvent leur origine dans des mouvements prophétiques postérieurs à Mahomet (mahdismes) liés eux aussi, pour la plupart, à des phénomènes politiques : Fâtîmides du début du x^e siècle, Ibn Tûmart, fondateur de l'empire almuḥade (1121), Mahdî du Soudan (1883), etc. D'autres encore, qui s'apparentent plus ou moins à des « écoles », naissent de controverses théologiques où s'opposent tendances (plutôt) « rationalistes » (Muʿtazilites, qui soutiennent la thèse d'un Coran créé) et tendances gnostiques (Ashʿarites) ou mystiques (Sûfî-s). Mais dans ces controverses, de même, l'élaboration doctrinale ne

(14) On a coutume de présenter, non sans simplification, le hanéfisme comme l'école la plus libérale (du fait notamment du poids qu'elle accorde au raisonnement juridique) et le hanbalisme comme la plus rigoriste : débordant le cadre strictement juridique, celle-ci a largement inspiré, par exemple, le mouvement wahhâbite de l'Arabie du xviii^e siècle et, plus récemment, l'idéologie des Frères musulmans.

(15) Sur le droit musulman, la meilleure synthèse reste certainement Schacht 1964.

(16) S'agissant de l'islam, le terme d'« église » (ainsi d'ailleurs que celui de « clergé » par exemple, également dérivé du latin ecclésiastique) est impropre dans une large mesure, surtout pour le sunnisme.

fait bien souvent que succéder, comme pour le justifier *a posteriori*, à un conflit d'origine sociale ou politique : c'est le cas, par exemple, du mu'tazilisme du I^{er} siècle de l'Hégire, qui était centré sur le problème du califat et sur l'attitude à adopter vis-à-vis de la dynastie en place, les Abbâsides, avant que ses adeptes ne s'y rallient à partir du règne de Mu'tašim (833-842) (17).

L'un des aspects les plus importants de l'islam, pour le point de vue qui est ici le nôtre, tient à son caractère universaliste, ainsi qu'au fait, complémentaire du précédent, que l'appartenance à cette religion repose sur l'adhésion individuelle (cf. Watt 1964), adhésion individuelle sur la base du témoignage (*tashahhud*) de la foi (*imân*) en Dieu ('Allâh) par la récitation de la formule (*shahâda*) : « *lâ ilâh illâh 'ulâh Muḥammadan rasûl 'Allâh* » (« Il n'y a de divinité que Dieu, et Mahomet est l'envoyé de Dieu »). Les autres « piliers » du culte sont : — la prière rituelle (*ṣalât*) plusieurs fois par jour; — le jeûne (*sawm* ou *ṣiyâm*) obligatoire pendant le mois de *ramaḍân*; — l'aumône légale (*zakât*); — le pèlerinage à La Mecque (*ḥajj*) au moins une fois dans sa vie sauf dispense; — parfois le *djihâd*, entendu tantôt comme « guerre sainte », tantôt plus simplement comme combat ou effort « sur le chemin de Dieu ».

A ces obligations canoniques, aux idées et pratiques proprement religieuses de base, qui connaissent cependant des variantes suivant les écoles et surtout les sectes (18), il faut ajouter tout un ensemble de normes d'organisation et de comportements sociaux, dans les domaines civil ou pénal, public ou privé, qui touchent parfois les aspects les plus triviaux et intimes de la vie des personnes, et qui donnent à l'islam son caractère « totalitaire » (M. Rodinson) ou, si l'on veut, « supra-fonctionnel » (au sens où l'entendait G. Gurvitch). Le Coran en fournit de nombreux exemples, mais surtout les *ḥadith-s*, ces témoignages sur les actes et les paroles du Prophète et de ses compagnons que les croyants sont censés imiter. L'exégèse et l'interprétation jurisprudentielle de ces différents textes ont donné lieu à de nombreux et volumineux ouvrages de droit (*fiqh*) qui sont autant de mines de renseignements sur les questions les plus diverses : non seulement pratiques religieuses, mais aussi alimentation, hygiène, mariage et vie conjugale, propriété, héritage, commerce, délits et peines, etc. Tous les actes humains sont dotés d'un statut (*ḥukm*) qui permet de les classer d'un point de vue moral. Ainsi, au plan juridique, on peut distinguer des actes nécessaires, dont l'accomplissement est récompensé et l'omission punie (*wâdjib*), des actes louables, dont l'accomplissement est récompensé mais l'omission non punie (*mandûb*), des actes permis ou indifférents (*ḥalâl*, *mubâh*), des actes blâmables mais non punissables (*makrûh*), des actes interdits et punissables (*ḥarâm*). D'autres classifications, à caractère plus purement éthique, indiquent des actes de désobéissance grave (*kabâ'ir*) ou mineure (*saghâ'ir*), des actes

(17) Pour un tableau complet des sectes de l'islam, voir Laoust 1965.

(18) Mais contrairement à ce que peut suggérer le qualificatif de « sunnite » réservé à l'islam « orthodoxe », le shi'is-

me ne récuse pas la *sunna*. En fait, la majorité des *akhbâr-s* shi'ites recourent les *ḥadith-s* sunnites; mais il en est d'autres, concernant surtout 'Alî et sa famille, que les sunnites rejettent.

mauvais (*khata'*, *dhanb*), bons (*ṣāliḥ*), corrects (*ṣaḥiḥ*), permis (*djāyiz*), nuls (*bāṭil*), efficaces (*nāfidh*), qui lient (*lāzim*)...

Mais, là encore, il faut être averti des limites du recours aux textes. D'une part, il s'agit d'un droit religieux qui n'entraîne pas forcément l'application mais représente plutôt une *déontologie*. D'autre part, les recueils de droit sont parfois anciens, et toutes leurs prescriptions ne sont pas également valables pour toutes les époques, dans tous les lieux (divergences entre les écoles, entre les sectes), ni pour toutes les couches de la population. Certaines conservent généralement un impact très puissant (interdits alimentaires par exemple) tandis que d'autres sont quasiment tombées en désuétude (répudiation, talion) au moins dans certains pays, parfois sous l'influence des codes importés d'Europe (comme en Iran et en Turquie). Il faut aussi distinguer (encore que cela soit très souvent difficile) ce qui est né avec l'islam de ce qui existait avant lui et qu'il n'a fait que reprendre (coutumes païennes arabes, hellénistiques, juives, chrétiennes, etc.) et de ce qui lui a été surimposé ultérieurement (apports des droits coloniaux ou plus généralement occidentaux), et également de ce qui existe à côté de lui (droits coutumiers locaux) (19). Enfin, bien que la plupart des sociétés musulmanes accordent une grande place aux textes, à l'écrit en général, ceux-ci ne sont pas plus qu'ailleurs à l'abri de l'épreuve des faits (dont on dit qu'ils précèdent le droit), ni des manipulations de ceux qui cherchent à les contourner (pratique généralisée de l'usure malgré l'interdiction du prêt à intérêt) ou à les utiliser à leur avantage (justifications politiques)... — autant de zones d'ombre où l'anthropologie, telle qu'elle a été définie en commençant, pourrait peut-être jeter utilement quelque lumière.

Norme et pratique, et impacts de l'islam

Par la fréquentation directe et prolongée, sur le terrain, des adeptes vivants de l'islam, par la capacité qu'elle a, par conséquent, de replacer cette religion dans le contexte global des sociétés concrètes qui s'en réclament, l'anthropologie est, plus qu'aucune autre science, me semble-t-il, à même d'apprécier, dans chaque cas, la distance qui sépare la pratique de la norme et l'impact réel de l'islam. Il ne fait pas de doute en effet qu'à l'intérieur même de chaque école, de chaque secte, qui représentent déjà, en soi, autant de variations (aussi minimes soient-elles) du dogme et de la loi islamiques, les comportements religieux effectifs des musulmans diffèrent en fonction, bien entendu, des individus, mais aussi des catégories sociales, de leurs conditions de vie, et des rôles socio-économiques, des statuts politiques, etc. De ce point de vue, plusieurs types de coupures apparaissent, qu'il conviendrait de préciser dans chaque cas donné empiriquement, au vu de matériaux de première main.

(19) Sur les différences d'application du droit musulman dans sa partie strictement judiciaire, les problèmes de superposition de différents systèmes de

droit et les nombreux phénomènes sociaux reflétés par la jurisprudence, voir par exemple Brunschvig 1965 et Charnay 1965.

Je me contenterai d'en retenir ici rapidement trois exemples, dont la réalité semble attestée dans la plus grande partie du monde musulman : les différences dans la pratique et l'impact de l'islam entre sédentaires citadins et nomades, entre classes dominantes et classes populaires, et entre hommes et femmes.

La question de savoir si l'islam est une religion de nomades ou de citadins fait l'objet d'un vieux débat. On connaît la thèse de Renan (1862) sur l'influence jouée par la vie dans le désert sur le développement du monothéisme chez les Sémites. Cette idée est reprise, à quelques variantes près, et appliquée à l'islam dans plusieurs ouvrages récents dus à des spécialistes. Pour Joseph Chelhod par exemple, l'islam est une émanation du bédouinisme arabe (Chelhod 1958) : « si curieux que cela puisse paraître [sic], ce sont les conceptions bédouines qui ont le plus profondément marqué la religion naissante. [... Celle-ci] emprunta au désert sa nomenclature du pur et de l'impur, son idéal de soumission et d'abandon, son fatalisme qui rappelle en tout point la résignation stoïque du nomade devant les adversités » (Chelhod 1964, pp. 15-16). Ces quelques lignes, extraites d'une œuvre au demeurant peu convaincante, constituent un étonnant condensé des clichés erronés les plus répandus à la fois sur l'islam et sur le nomadisme. D'ailleurs, d'autres recherches entreprises explicitement sur le même problème montrent au contraire que le désert n'est pas « créateur de religiosité » et que toutes les mystiques, dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, semblent bien plutôt naître en milieu urbain (*Mystiques...* 1974). De nombreux anthropologues remarquent en outre chez les nomades, comme Barth (1964, p. 146) chez les Bâsari du Fârs iranien, « a ritual life of unusual proverty »...

Le débat est éclairé par ailleurs par des travaux sur les rapports entre islam et vie citadine qui proposent des débuts d'explication. Ainsi Georges Marçais démontre que, « pour être intégralement pratiquée, [la religion musulmane] suppose la vie urbaine » (Marçais 1928, p. 89), car c'est dans les villes exclusivement que se trouvent réunies les infrastructures qui favorisent à la fois les obligations cultuelles (mosquées pour la prière commune du vendredi dirigée par l'imâm, *hammâm*-s pour les ablutions rituelles), la « dignité » de vie (habitations en dur préservant l'intimité des familles) et l'encadrement idéologique des croyants (écoles, *madrassa*-s, « clergé »). On notera d'ailleurs que cette idée avait déjà été émise par Mahomet lui-même : « Les Bédouins sont les plus marqués par l'impiété et l'hypocrisie et les plus à même de ne pas savoir les lois (*hudûd*) [contenues dans] ce qu'Allah a fait descendre sur son Apôtre » (*Coran*, IX/97, trad. Blachère 1966, p. 226; souligné par moi). Xavier de Planhol voit quant à lui dans l'islam une « Religion de citadins et de commerçants propagée [au moins à ses débuts] par des nomades » (Planhol 1957, p. 129) et souligne, de façon nuancée, à la fois la prédominance de l'idéal citadin et l'expansion urbaine entraînées par la diffusion de l'islam, et la part prise par les Bédouins dans la conquête musulmane (Planhol 1957, pp. 9-11; 1968, pp. 24 sq., 35 sq.).

Un autre aspect des rapports entre les nomades et l'islam, complémentaire à maints égards du précédent, a été laissé presque totalement

en friche : c'est celui de la compatibilité (ou de l'incompatibilité) structurelle de l'organisation sociale — de type segmentaire — des premiers et de l'idéologie correspondante (20) d'une part, avec l'organisation des croyants en une communauté (*umma*) dirigée par un Etat (califat) et l'idéal universaliste et d'unité du second d'autre part. On sait que Mahomet, qui avait une expérience *pratique* de cette question, condamnait (tout en les utilisant) la *djâhiliyya*, rudesse, « sauvagerie », et l'*aṣabiyya*, éthique des Bédouins fondée sur la parenté et la solidarité de clan, les opposant au *ḥilm*, « état de l'homme dirigé par la morale et la raison » (Massé 1961, p. 18). La notion d'*aṣabiyya* surtout à été rendue célèbre par Ibn Khaldûn (1332-1406) qui lui conférait un rôle central dans la dynamique sociale : « Alors qu'il [le chef] a développé lui-même l'*asabiya* au sein de sa tribu et spéculé sur les liens de solidarité qui la mettaient à son service, il va dès lors [dès son accession au pouvoir central] détruire cette structure politique qui est devenue un obstacle important à l'établissement d'une réelle monarchie absolue » (Lacoste 1973, p. 153). Le problème a été abordé sous différentes formes et, pourrait-on dire, presque incidemment (surtout à propos des origines et des premiers développements de l'islam) par plusieurs auteurs modernes (Montagne 1947, p. 57; Chelhod 1958, p. 113; Planhol 1968, pp. 31-33; Rodinson 1968b, pp. 249 sq., etc.) qui n'ont fait qu'en effleurer la solution, faute de matériaux de comparaison contemporains sur les structures et surtout l'idéologie segmentaires (cf. Farès 1932 pour l'Arabie préislamique, et Al-Wardi 1972) (21) et leurs rapports avec formation des classes sociales et de l'Etat (voir par exemple Krader 1963 pour l'Asie centrale — l'une des études les plus éclairantes sur le sujet — ainsi que Rosenfeld 1965 pour le Moyen-Orient arabe et Digard 1973 pour l'Iran).

La question des variations dans les formes et les niveaux de pratique de l'islam en fonction des statuts et des rôles des individus et même de leur appartenance à des classes soulève d'autres problèmes. Elle suppose tout d'abord que l'on ait démontré et précisé, à partir des données empiriques correspondant à chaque unité concrète définie dans l'espace et le temps, l'existence de clivages horizontaux correspondant à des différences de fonction économique et sociale (Rodinson 1970, Van Nieuwenhuijze 1965, 1977). Or on sait que cela ne va pas toujours sans difficultés tant scientifiques (de méthode) qu'idéologiques : « La volonté des élites des pays musulmans dans une phase de lutte nationaliste de minimiser tout clivage passé ou présent dans la société indigène, le désir des musulmans intégristes d'idéaliser la société musulmane ancienne, la complaisance de certains sociologues ou islamisants européens envers ces idéologies ont convergé, de façon bien curieuse, avec la volonté d'autres islamisants, pour des raisons diverses (en général politiques de façon consciente ou non) de représenter la société musulmane comme figée

(20) Là encore, la bibliographie est immense. On trouvera un panorama des dernières recherches sur le sujet dans : Equipe écologie et anthropologie... (à paraître).

(21) On trouvera également dans cet ouvrage consacré à l'Irak d'intéressantes remarques sur la progression du shi'isme parmi les nomades en cours de sédentarisation.

par nature, de refuser l'application à celle-ci des catégories sociologiques [...] Tout cela s'est traduit par l'affirmation sans nuances que le monde musulman classique ne connaissait pas de structure de classes et par conséquent pas de luttes de classes et même, chez certains non-arabisants, que la langue arabe ignorait le mot 'classe' » (Rodinson 1972a, p. 340) (22). A l'inverse, et pour des motifs opposés, certains esprits dogmatiques ont tendance, eux, à voir partout et pour tout se dresser des classes les unes contre les autres... A ce propos, Lewis (1970) met justement en garde contre le type d'explication qui consisterait notamment à identifier chaque secte religieuse à une classe ou à un groupe d'intérêt particulier. Au contraire, les différences dans la pratique religieuse qui nous intéressent ici sont celles qui s'observent parmi les membres d'une même secte, c'est-à-dire à l'intérieur d'un groupe où les comportements en la matière sont censés être, en principe, relativement homogènes. En fait, ces différenciations suivent bien souvent les lignes de clivage de la population en classes populaires, classes dominantes et même classes moyennes, mais d'une façon qui n'est pas toujours très nette et qui demande à être précisée dans chaque cas. Ainsi, dans ces dernières, une coupure existe généralement de ce point de vue entre les milieux de la petite bourgeoisie marchande des *bâzâr-s* et des *sûq-s*, très fortement imprégnés et valorisés traditionnellement par l'islam (Grunebaum 1973, p. 5), et les couches nouvelles d'employés, de fonctionnaires, de militaires par exemple, dont la pratique semble s'être plus relâchée (23), vraisemblablement sous l'influence de leur accession plus rapide à des formes occidentales d'éducation et de consommation. Il faut savoir aussi que, dans de nombreux pays musulmans comme l'Égypte ou l'Iran, c'est l'administration et surtout l'armée qui jouent de plus en plus, pour les couches populaires, le rôle d'instruments de promotion sociale dévolu autrefois aux institutions religieuses.

L'examen comparé des pratiques religieuses féminine et masculine révèle lui aussi des nuances subtiles mais significatives, qui recourent dans une large mesure les différenciations socio-économiques horizontales. Il semble par exemple que ce soit dans certaines couches moyennes — où les hommes sont touchés par l'occidentalisation mais prennent grand soin d'en préserver leurs épouses ! — que les femmes se tournent le plus volontiers et le plus activement vers l'islam parce qu'elles y trouvent, plus ou moins consciemment, et paradoxalement en apparence, des occasions de « prendre le large » de leur foyer et de se réunir, qui sont irréprouvables et même valorisées socialement : *qarâ'at*, *ruwâda-kh'ânî*

(22) Le mot *ṭabaqa* utilisé actuellement dans ce sens « était courant dès le Moyen Âge pour désigner des groupements hiérarchisés. Il ne répond certes pas exactement au sens de 'classe' suivant telle ou telle définition sociologique contemporaine, mais le terme de 'classe' (et analogues) dans les langues européennes n'y répond pas non plus dans ses emplois courants présociologiques » (Rodinson, *ibid.*).

(23) Sans aller toutefois jusqu'à « l'irreligion affichée », qui reste presque partout un handicap social (Rodinson 1972b, p. 238). Voir à ce propos, dans le même ouvrage (pp. 183-186), les distinctions faites par l'auteur entre « athéisme militant », « athéisme respectueux », « laïcisme anticlérical », « religiosité indépendante »...

en Iran, etc. (cf. Fernea 1972). Nul doute que, dans ce domaine où presque tout reste à faire, il y ait beaucoup à tirer, par exemple, de l'étude des mouvements féministes ou tout simplement féminins dans le monde musulman, mouvements qu'on a trop souvent tendance à considérer comme systématiquement progressistes (cf. les « Sœurs musulmanes », réplique des Frères musulmans, se déclarant attachées aux plus strictes lois de l'islam; voir Gardet 1977, p. 371). Il convient donc d'insister d'une façon générale sur le fait que, s'il existe effectivement des variations dans la pratique et l'impact de l'islam en fonction de l'appartenance des croyants à des classes ou à des catégories socio-économiques différentes, on ne saurait pour autant en déduire que l'islam des masses est un islam obscurantiste et conservateur, tantôt fataliste, tantôt fanatique, tandis que celui des « élites » serait un islam éclairé, moderniste et réformateur (24). En tout état de cause, l'étude de la pratique et de l'impact de l'islam comme phénomène de classe (Keddie 1972, p. 12) renvoie, sans se confondre avec elle, à l'étude des contenus vécus de cette religion et des représentations que s'en font les acteurs sociaux.

Contenus et représentations de l'islam

Là encore, c'est un constat de diversité voire d'hétérogénéité qui s'impose au chercheur. Les travaux, peu nombreux, portant sur des régions (Van Nieuwenhuijze 1949, Gaborieau 1966, Popovic 1975, Rothermund 1975, etc.) ou des thèmes (Westermack 1935, Tubiana 1964, Roux 1970, etc.) souvent marginalisés ou dédaignés à la fois par l'islam dominant (arabe et sunnite) et surtout par l'islamologie classique, montrent qu'il convient de ne pas grossir exagérément la part de l'islam-religion au sens strict dans les traits qui unissent (ou distinguent, suivant le point de vue adopté) les « musulmans sociologiques » (Rodinson). Certes la religion musulmane a constitué un agent historique capital, ne serait-ce qu'en favorisant sur un territoire immense, du VII^e siècle à nos jours, une circulation ininterrompue d'hommes, d'idées et de biens. Mais son apport n'a pas été entièrement original ni surtout définitif ou invariable dans le temps, loin de là. Contrairement à ce qui a pu être écrit, l'islam à ses origines n'est pas une émanation des sables du désert, ni même l'expression pure et sans tache du génie arabe. La Mecque était, dès la fin du VI^e siècle, une importante cité marchande située sur l'axe

(24) D'autant plus qu'il serait un islam « relâché » ! Cf. Renan (1883, pp. 2-3) : « Toute personne un peu instruite des choses de notre temps voit clairement l'infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des Etats gouvernés par l'Islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation. Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique ont été frappés de ce qu'a de fatalement borné l'esprit d'un vrai croyant [c'est moi qui souligne], de cette espèce de

cercle de fer qui entoure sa tête, le rend absolument fermé à la science, incapable de rien apprendre ni de s'ouvrir à aucune idée nouvelle. A partir de son initiation religieuse, vers l'âge de dix ou douze ans, l'enfant musulman, jusque-là quelquefois assez éveillé, devient tout à coup fanatique, plein d'une sotte fierté de ce qu'il croit la vérité absolue, heureux comme d'un privilège de ce qui fait son infirmité ». Ce morceau de bravoure se passe de commentaire.

caravanier conduisant de la Méditerranée byzantine au Yémen (« l'Arabie heureuse ») puis, de là, à l'Abyssinie et à l'Inde (voir Rodinson 1968b, pp. 61 sq.). L'islam n'est donc pas né dans un monde clos : il n'a fait bien souvent que reprendre, en les remodelant plus ou moins, des éléments empruntés aux religions juive et chrétienne qui l'avaient précédé (au moins sur des terrains voisins), éléments qui sont venus s'ajouter à de nombreuses survivances des cultes païens de l'Arabie préislamique entre autres (Westermack 1935). Dans les années de conquête qui suivirent, les Arabes imposèrent leur nouvelle religion au reste du Moyen-Orient, à l'Afrique du Nord, etc., incorporant du même coup à l'islam les peuples dominés et leurs cultures. Aux apports hellénistiques et iraniens (sassanides), particulièrement importants, de la première période, s'adjoignirent pendant tout le Moyen Age des éléments plus proprement asiatiques dus aux Turcs et aux Mongols (Roux 1970). Cette époque (à partir du x^e siècle) offre un exemple désormais classique d'envahisseurs assimilés culturellement par les vaincus. En effet, si ces nomades venus d'Asie centrale n'eurent aucun mal à briser physiquement (prise de Bagdad en 1258) un empire *abbâsside* trop vaste et déjà miné par les dissensions internes, ils se laissèrent absorber par une civilisation musulmane qui venait de connaître pendant plus de trois siècles (fin vii^e-début xi^e) le sommet de sa splendeur et de son rayonnement; après l'avoir âprement combattu, ils se rallièrent à l'islam au point d'en devenir les plus ardents défenseurs, organisant même la répression des mouvements hérétiques et sociaux qui le menaçaient en son sein (*ismâ'ilisme*, etc.), et de représenter, au moins pour une partie du monde musulman, l'orthodoxie religieuse jusqu'au début de notre siècle (25). La domination ottomane (xvi^e-xx^e s.) favorisa en dernier lieu une certaine réunification culturelle de la Méditerranée du Sud et du Moyen-Orient, en même temps que, vers les dernières années, l'apparition (sur fond d'impérialisme européen) des germes des nationalismes arabes modernes (Rodinson 1972b, *passim*). Il est donc abusif — et l'on doit insister sur ce point — de rapprocher ou de confondre islam et arabisme comme le font beaucoup d'Arabes et, semble-t-il, quelques arabisants. L'islam n'est pas un et n'est pas (seulement) arabe (ni iranien, ni turc). Quant au fonds commun, plutôt que d'une civilisation musulmane, c'est d'une civilisation suscitée et diffusée par l'islam qu'il conviendrait de parler, culture aux composantes multiples, et qui ne s'est pas transmise tout le temps ni partout sans subir de profondes transformations.

Ces rappels historiques aident à comprendre comment il est possible que les représentations que les musulmans eux-mêmes se forment de leur religion soient, en fonction des lieux, des époques, des appartenances sociales, ethniques, etc., parfois très éloignées les unes des autres et très éloignées également (pour autant qu'on puisse en juger par les textes) de l'idée qu'en avait son fondateur... ou, plus exactement, de l'idée que les uns et les autres croient qu'il s'en faisait. On est presque totalement dépourvu d'études suffisamment systématiques et précises sur les repré-

(25) Exception faite, cependant, du shi'isme duodécimain, qui profita, lui, de la politique des *Ilkhân*-s de Perse, assurant ainsi à l'Iran une place à part.

sentations populaires de l'islam pour permettre à son propos une évaluation sérieuse, dans chaque cas, de la distance qui séparerait la « conscience réelle » d'une « conscience possible », selon les termes de Lucien Goldmann (1959). On connaît par contre des dizaines d'exemples de croyances et de pratiques préislamiques (Westermack 1935, Tubiana 1964) ou non directement liées à l'islam (Roux 1970) mais qui se sont diffusées avec lui, ou d'autres qui se sont formées à partir de lui (néo-paganismes, etc.), et qui sont toutes identifiées à lui par la conscience populaire, parfois en contradiction formelle avec la tradition savante écrite (cf. Menon 1976). Citons parmi les plus courantes : le culte des saints (Massé 1938, t. I, pp. 120-139, t. II, pp. 387-400; Westermack 1935, pp. 111-117; Dermenghem 1954; Roux 1970, pp. 137-180), les sacrifices (Chelhod 1955; Roux 1970, *passim*), les *djinn*-s (Westermack 1935, pp. 11-33), la magie (Doutté 1909; Massé 1938, t. II, pp. 291-328), les sorts et le « mauvais œil » (Westermack 1935, pp. 34-110), la possession (Rodinson 1966a), etc. On peut retenir également, comme cas limite, la diffusion conjointe, semble-t-il, chez les Cham du Viêt-Nam, du « mariage arabe » avec la cousine parallèle paternelle (*bint al-^camm*) et de la religion musulmane (Rondot 1949).

Au-delà encore de l'existence concrète de tels faits, c'est la valeur et la signification que leur accordent les croyants qui nous importent surtout ici. Parmi les pratiques antéislamiques reprises par l'islam et associées à lui par la conscience populaire, la circoncision revêt un caractère exemplaire. Alors même qu'il n'en est pas soufflé mot dans le Coran ni dans certains ouvrages de droit, la plupart des musulmans la considèrent comme l'un des signes premiers de l'adhésion à leur religion. Il faut, dans beaucoup de pays islamiques, un certificat médical pour s'y soustraire, et ceux qui ne l'ont pas pratiquée s'en cachent soigneusement (Sana 1971, p. 388). Des chroniques rapportent que Bonaparte en Egypte (1798-1801), ayant sollicité des *mufti*-s d'Al-Azhar une *fatwâ* ordonnant au peuple de lui obéir, se vit répondre qu'il n'avait qu'à d'abord, lui et ses soldats, se convertir, renoncer au vin et se faire circoncire (Charles-Roux 1935, p. 81)... On sait ce qu'il en advint. De même, un de mes amis, catholique d'origine devenu musulman, raconte — non sans humour, mêlé toutefois (bien qu'il s'en défendît) d'un peu de dépit — que ses nouveaux coreligionnaires, incrédules au début, s'enquéraient plus volontiers du sort de son prépuce que de son certificat de conversion pour juger de sa bonne foi ! Or la valeur symbolique (ici d'identification) qui s'attache à certaines prescriptions religieuses leur confère un caractère éminemment fluctuant en fonction des contextes. Faute (à ma connaissance) d'équivalent musulman concernant la circoncision, j'emprunte au domaine du judaïsme un exemple qui le montre bien. En Israël, les consignes religieuses concernant l'alimentation (*kashrut*) et la circoncision revêtent une valeur d'identification très accentuée. Mais, alors que pour les Sépharades, « juifs orientaux », qui eurent à se démarquer surtout des musulmans, c'est la *kashrut* qui représente la marque principale de la fidélité au judaïsme; au contraire chez les Ashkhénazes, « juifs occidentaux » ayant vécu dans des pays chrétiens, la valeur d'identification et, du même coup, le caractère

impératif de l'observance se reportent plutôt sur la circoncision (Cohen 1975, p. 68). Beaucoup de faits semblables ou voisins — je pense notamment au port du voile par les musulmanes et à ses variations (cf. Coran XXIV/31, 60, XXXIII/53, 55, 59 et, déjà, Tillion 1966, Tual 1971, etc.) — mériteraient d'être examinés minutieusement, en les replaçant dans leur contexte. Dans quelques cas, telles croyances, telles pratiques, parfaitement familières, licites et même obligatoires aux yeux de certains musulmans, apparaissent à d'autres comme le comble de l'abomination, et réciproquement (on est toujours l'hérétique de quelqu'un !). A moins, donc, de verser dans la querelle théologique, l'étude scientifique de l'islam doit s'efforcer maintenant de prendre en compte — car cela n'a pas, me semble-t-il, été suffisamment fait par l'islamologie classique — moins la lettre (laquelle ?) de l'islam que la lecture ou l'application qui en est réalisée, moins la (les) tradition(s) savante(s), écrite(s), que les représentations populaires auxquelles elle(s) donne(nt) lieu. Une telle étude serait encore incomplète si elle ne s'attachait pas à déceler, en outre, les motivations ou, plus exactement, les stratégies sociales qui, bien souvent, sous-tendent à la fois ces pratiques et ces représentations de l'islam.

Les « fonctions » sociales de l'islam

Contrairement à ce que beaucoup de musulmans (et d'autres croyants) pensent, il n'y a rien d'insultant pour eux ou de blasphématoire à se demander si la conception qu'ils ont ou la pratique qu'ils font de leur religion répond à une « stratégie ». Rassurons également les islamologues (comme Henri Corbin) (26) qui s'insurgent — avec des intentions sans doute louables, mais dans un mépris total des principes de la critique historique et sociologique — contre ce qu'ils interprètent comme une tentative pour réduire la foi et la religion à l'état de sous-produits de l'histoire ou de l'économie au sens étroit de ces termes. Non, ce qui est en cause ici, ce n'est pas la sincérité des croyants, des musulmans en l'occurrence, mais la capacité de l'islam à jouer un rôle dans l'organisation et la reproduction de l'existence collective des hommes, dans l'orientation de leurs luttes et des changements sociaux, et à être « utilisé » comme tel par eux — j'ajouterai : consciemment *ou non*, car les phénomènes en question sont le plus souvent inintentionnels et échappent dans une large mesure à la volonté des acteurs sociaux.

Pour éclairer la place et le rôle possibles de l'islam dans l'évolution du monde contemporain, un orientaliste français, il n'y a pas si longtemps, a cru pouvoir mettre en regard dans un tableau (ce qu'il croyait être) les « positions idéologiques » respectives du capitalisme, de l'islam et du communisme relativement à la foi, à la famille, à la propriété, à l'économie (*sic*), à la société (*sic* !), à la nation (Roux 1958, pp. 260-262); ce tableau permettait, selon l'auteur, « de voir la position intermédiaire occupée

(26) Voir *supra*, en particulier note 11.

par l'Islam entre le capitalisme de la société bourgeoise occidentale et le communisme bolchevique des républiques populaires ». Outre son formalisme, on retiendra d'une telle démarche qu'elle témoigne d'une double méprise, quant à la nature véritable de l'islam et quant à ses propriétés comme idéologie. En réduisant l'islam à ses prétendues *positions idéologiques*, elle tend en premier lieu à ne considérer celui-ci que comme superstructure; or nous avons insisté, et nous y reviendrons, sur le caractère « supra-fonctionnel » de l'islam. Elle suppose en second lieu que l'islam est immédiatement comparable au capitalisme et au « communisme » et que tous forment des systèmes intangibles et immobiles, donnés une fois pour toutes. Semblable conception est formellement démentie par les résultats de recherches récentes qui prouvent que l'islam, tant au plan économique (Rodinson 1966b) qu'au plan politique (Rodinson 1972b, Keddie 1972), ne contient intrinsèquement pas plus les germes du capitalisme que ceux du socialisme et qu'il ne constitue, ni pour l'un, ni pour l'autre, un obstacle infranchissable...

Historiquement, des mouvements extrêmement divers, aux tendances souvent opposées, se sont également réclamés de l'islam. Nous avons vu que nombre de « sectes », sans s'y réduire (Lewis 1970), ont eu pour point de départ des ligues d'opposition aux couches dirigeantes du moment. C'est le cas en particulier du shî'isme (de l'arabe *shî'a* : « parti ») contre les premiers Umayyades (bataille de Karbalâ : 680). Mais ces mouvements ne connurent leur véritable ampleur que grâce à l'adhésion plus ou moins massive de certaines couches de la population : Persans (au moins certains d'entre eux) qui virent dans les 'Alîdes (partisans de 'Alî) un espoir de secouer le joug des califes arabes, petit peuple des villes et des campagnes qui vinrent grossir les rangs des Ismâ'îliens contre le pouvoir 'abbâsside au IX^e et X^e siècles, etc. On pourrait citer ainsi d'autres mouvements nés de l'islam (bâhâ'isme, wahhâbisme à l'époque moderne) qui furent poussés, par des revendications sociales et/ou « nationalistes » (Rodinson 1972b, pp. 141 sq.) plus ou moins explicites, à développer des idéologies extrémistes diverses, à tendances mystiques et ésotériques (comme le shî'isme) ou rationalistes et révolutionnaires (comme l'ismâ'îlisme). Ces idéologies ont la plupart du temps été condamnées comme hérétiques, et combattues par les pouvoirs musulmans en place et par les classes visées, souvent au moyen d'une contre-production idéologique de type réactionnaire se réclamant elle aussi, bien entendu, de l'islam. Elles ont connu des fortunes diverses mais subsistent presque toutes, sous des formes plus ou moins altérées, au sein de communautés parfois importantes (Shî'ites) mais le plus souvent marginales ou confinées dans les déserts et surtout les montagnes où leurs adeptes s'étaient réfugiés en dernier lieu : Druzes au Liban, Nuṣayrî-s dans le Djabal Anṣâriyya (Syrie), Zaydites au Yémen, Ismâ'îliens dans le Nord de l'Iran et en Afghanistan, Yazîdî dans le Djabal Sindjar (Irak), etc. (Planhol 1957).

L'enseignement majeur de ces luttes sociales et idéologiques me semble devoir être tiré du fait que toutes les doctrines — mystiques ou rationalistes, de réaction ou de progrès — qui en sont issues procèdent, au moins à l'origine, des interprétations différentes auxquelles ont pu

donner lieu les mêmes sources fondamentales. Et cette constatation ne vaut pas que pour les époques anciennes — actuellement réformisme à la Bourguiba, conservateurs saoudiens, « révolutionnaires » à la Khadha-fi, Frères musulmans intégristes, « socialismes » nassérien ou ba'thiste, shi'isme militant de Shari'atî (27), etc. se réclament également de l'islam (28) —, ni pour le seul domaine musulman. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'en étonner, encore moins de s'en scandaliser : les justifications, les rationalisations *a posteriori* d'actions individuelles ou collectives s'inscrivent dans la « logique » des idéologies; il s'agit là de phénomènes sociologiques sur lesquels il ne convient pas, sauf en quelques cas, de porter des jugements moraux.

Un second enseignement peut être tiré des mêmes faits. Si toutes les tendances qui viennent d'être évoquées et tous les groupes qui se sont formés à leur suite, et qui contribuent, par leur diversité, à conférer au monde de l'islam son aspect de mosaïque, ont puisé sensiblement aux mêmes sources, ils doivent bien présenter un certain nombre de traits semblables ou voisins, et posséder un ensemble d'idées, de comportements, d'objets, bref une culture qui leur soit à la fois propre et commune. On ne saurait nier en effet qu'il existe une unité culturelle du Moyen-Orient *lato sensu*, et que cette unité s'est réalisée dans une large mesure sous la bannière de l'islam. Avant l'apparition, à partir de la fin du XIX^e siècle, des nationalismes sous leur forme moderne (et même encore maintenant, en fonction du contexte politique international), les Orientaux se disaient et étaient musulmans avant d'être Turcs ou Arabes (29). Mais, ce faisant, ils se référaient moins, semble-t-il, à des croyances et à des cultes précis en rapport avec une divinité bien définie qu'à une sorte de solidarité ou de communauté fondée sur un ensemble d'habitudes socialement acquises (*habitus* de Mauss) qui fait que l'on se retrouve « entre soi » avec les musulmans : « Ils croient plus en l'Islam qu'en Allah ! », constatait même avec effroi un théologien canadien... Certes, la religion musulmane n'a pas partout le même impact; mais il ne faut pas se méprendre sur les différences qui existent à cet égard entre (pour reprendre un exemple déjà vu) les nomades et les citadins : car, même si les premiers prennent souvent plus de libertés avec les pratiques « orthodoxes » que les seconds, ils n'en revendiquent pas moins leur appartenance à la même communauté musulmane large (ce qui n'empêche pas, par ailleurs, des tensions de s'exercer et des conflits d'éclater à l'occasion, comme en toute société). D'où la définition (exacte en partie seulement) que Louis Massignon

(27) Philosophe iranien (1934-1977).

(28) On trouvera une bonne illustration récente de tentative de justification par l'islam de mots d'ordre politiques dans un communiqué de l'*âyâtullâh* Khumayni, « chef » (réfugié en Irak) de la communauté shi'ite d'Iran, publié par *Le Monde* du 14 décembre 1977 (p. 7). Par exemple : « Le peuple d'Iran est musulman et revendique les principes de l'Islam. *L'Islam prône la liberté, l'indépendance et l'expulsion des valets de l'étranger* » (souligné par moi). Dans le même temps, se trouvent, de l'autre côté

de la frontière, des religieux dévoués au régime qui, au nom des mêmes principes, répandent d'autres consignes... (comme l'Imâm-i Jum'â de Téhéran).

(29) Le grand réformateur musulman Rashid Ridâ (mort en 1935) écrivait, non sans nostalgie du passé : « Le Turc, jadis, lorsqu'on lui demandait sa nationalité, répondait : 'Je suis musulman, grâce à Dieu'. C'est par là qu'il se distinguait du Grec et de l'Arménien. Il répond aujourd'hui qu'il est Turc » (traduction Laoust 1938, p. 130).

donnait de l'islam comme d'un « vouloir-vivre ensemble » (préface à Roux 1958, p. 7). On se trouve donc ici encore en présence d'une « dialectique unité-diversité » (Gardet 1977, pp. 14-18) qui oblige à jouer simultanément sur deux claviers à la fois distincts et inséparables — l'islam-religion et l'islam-structure sociale/l'islam religion et structure sociale (*dîn wa dawla*) —, dialectique qui n'est pas sans rappeler celle de la fusion-fission familière aux spécialistes des systèmes segmentaires.

La notion d'islam-structure sociale ou d'islam-civilisation est d'une grande importance pour saisir l'influence de l'islam comme facteur socio-économique ou politique. Les penseurs musulmans s'y réfèrent sans cesse, encore de nos jours. Pour Mîrzâ Malkum Khân (30), l'islam ne devait pas être regardé uniquement comme une religion « mais comme tout un système d'organisation sociale, plus facile à concilier avec la civilisation qu'à supprimer ou à remplacer » (Mismar 1892, p. 134). De même, Tan-Malaka, délégué indonésien à l'Internationale communiste de 1922, favorable à l'unité islamique, déclarait : « Que signifie d'abord le panislamisme ? [...] c'est la lutte de libération nationale parce que l'islam est tout pour le musulman. Il n'est pas seulement la religion, il est l'Etat, l'économie, la nourriture et le reste » (cité d'après Carrère d'Encausse & Schram 1965, p. 258). Si, après les musulmans, la plupart des islamologues ont bien reconnu l'existence de cet islam-civilisation et sa valeur d'identification, ils n'en ont pas toujours saisi toute la signification ni dégagé toutes les implications : en même temps qu'il confirme le caractère supra-fonctionnel de l'islam, l'islam-civilisation transcende et même rejette en arrière-plan l'islam-religion. Car l'islam-civilisation ou structure sociale, non seulement se fonde sur des éléments qui, pour beaucoup, ne sont pas proprement religieux, mais admet en son sein et reconnaît, comme faisant partie intégrante de lui-même, les musulmans non pratiquants, voire, à la limite, des non-musulmans. Ainsi, pour Naraghi (1977, p. 129), « l'Islam n'est pas seulement un ensemble de croyances et de rites religieux. C'est un système qui englobe le mode de pensée, les habitudes, les mœurs, les traditions et les comportements sociaux des individus. *C'est ainsi que des incroyants (31) peuvent avoir un comportement identique à celui des musulmans* » (souligné par moi). Traitant des rapports entre islamité et arabité, Djaït (1974) voit dans l'islam le facteur essentiel, le levain de l'existence historique des Arabes, *qu'ils soient ou non musulmans*; à l'appui de sa thèse, il cite plusieurs penseurs chrétiens qui se reconnaissent comme les héritiers de la culture islamique et pour qui il n'est d'autre élément explicatif de l'unité culturelle arabe que la pérennité de l'islam : c'est le cas notamment de Fâris ash-Shidyâq, l'un des initiateurs, vers 1840, de la Renaissance (*an-Nahda*) syro-palestinienne. Pour l'Iran, Homa Pakdaman (1969) souligne que plusieurs personnalités liées au courant musulman réformiste de la fin du siècle dernier dans ce pays, comme Mîrzâ Âghâ Khân Kirmânî ou le Shaykh Aḥmad Rûhî, « sont connus pour leurs sympathies avec les Bâbis. [...] Comme Djamâl-ed-din, Mîrzâ

(30) Homme politique et réformateur iranien mort en 1908 (voir biographie par Algar 1973).

(31) Par « incroyant », Naraghi entend probablement « non-musulman » (cf. *supra*, note 23).

Agâ Khân et le Sheykh Ahmad voyaient dans le panislamisme un moyen qui permettrait aux musulmans d'échapper à leur condition misérable. Pas plus que Malkom Khân d'ailleurs [Arménien d'origine], ils n'étaient musulmans. Pourtant ils envisageaient de faire de l'Islam le tremplin de leur lutte contre le fanatisme et contre la domination étrangère. Seul l'aspect politique de la religion les intéressait » (Pakdaman 1969, note 60, pp. 158-159). On peut donc, en islam, se déclarer et être reconnu comme musulman — « musulman sociologique », préciserait Maxime Rodinson — sans être du tout pratiquant ni même croyant à la limite : il s'agit alors de ce que j'appellerai un « islam d'appartenance ». Surtout développé, semble-t-il, parmi les « élites » et les classes moyennes occidentalisées, cet islam d'appartenance n'apparaît pas pour autant plus « progressiste » en soi ni plus apte à jouer seul un rôle politique que l'islam populaire par exemple : « What does appear to retard reformist or revolutionary change in many muslim countries is the gap between the urban westernized elite and the masses, whose respective values, mores, and belief systems often differ widely » (Keddie 1972, p. 14). Il découle de ce qui précède qu'en islam (comme ailleurs sans doute) les facteurs les plus agissants, en matière d'économie ou de politique, ne sont pas les facteurs religieux proprement dits : « Ce ne sont ni les dogmes, ni la foi, ni même l'appartenance confessionnelle, qui déterminent les options fondamentales. Ce n'est pas nier la profondeur de l'attachement du peuple à une religion qui a été si longtemps seule à donner un sens à sa vie, qui représente pour lui l'éthique sociale élémentaire. Ce n'est pas mépriser ce qu'il y peut y avoir de foi authentique chez certains. [...] Mais les thèmes musulmans servent essentiellement de couverture idéologique à des options venues d'ailleurs » (Rodinson 1972b, p. 242).

Pour continuer à l'éclairer, il convient de persévérer dans l'étude de l'« islam en œuvre » dans les groupes sociaux, tant au plan des idées (voir notamment Carré 1974) qu'à celui — peu ou mal exploré jusqu'à présent (voir cependant Keddie 1972) — des institutions religieuses (« clergé », ordres, confréries, etc.) envisagées sous leurs aspects de groupes fonctionnels. Celles-ci en effet présentent toutes des fondements diversifiés en même temps qu'une multitude de fonctions, non seulement intellectuelles et spirituelles, mais également sociales (charité), politiques (ordres missionnaires) voire militaires (*ribât*), économiques (gestion des biens religieux *waqf*), etc; rappelons également le rôle considérable joué autrefois par ces groupes (comme aujourd'hui par l'armée ou l'administration, en maints pays) dans la mobilité sociale. L'histoire du réformisme musulman de la fin du siècle dernier, qui commence à être bien connu (voir notamment Algar 1969, 1973, Keddie 1968, Kerr 1970, Pakdaman 1969), constitue un excellent révélateur à la fois du poids politique des institutions religieuses et du mode de pénétration ou de formation des idées nouvelles en islam. Contrairement à une opinion assez répandue, la diffusion progressive de l'idéologie libérale européenne au Moyen-Orient contribua généralement (sauf peut-être en Egypte et en Turquie) à un renforcement durable de l'audience et du prestige populaires des institutions musulmanes traditionnelles. En effet, la plupart des réforma-

teurs libéraux de l'islam moderne (Djamâl ed-Dîn, Muḥammad ʿAbduḥ, etc.) se heurtèrent à l'opposition quasi unanime des *ʿulamâ* de leur temps, opposition de type réactionnaire mais qui faisait figure, aux yeux du peuple, de combat nationaliste et anti-impérialiste. Ce n'est finalement qu'à la faveur de l'instauration de nouvelles conditions économiques et sociales, sous la pression de l'économie de marché, et de l'émergence de classes moyennes plus perméables aux idées neuves, que les tendances réformistes de l'islam purent finalement, avec des hauts et des bas, acquérir droit de cité. On voit donc que, pas plus que les idées, les institutions religieuses musulmanes ne sont intangibles dans leurs contenus, ni leurs rôles donnés une fois pour toutes. Les travaux, par exemple, de Berger (1970) pour l'Égypte, de Spooner (1971) et de Salzman (1975) pour l'Iran, de Leder (1976) pour la Turquie confirment de diverses façons que les fluctuations qui s'observent dans l'influence de ces institutions sont directement liées à la capacité de celles-ci de s'insérer dans les luttes politiques ou les mouvements sociaux du moment, soit comme moyen d'imposition ou de maintien d'un pouvoir politique ou d'une domination économique, soit comme base de résistance ou d'opposition à ce pouvoir ou à cette domination, donc à leur capacité à incarner des intérêts ou à refléter des enjeux on ne peut plus séculiers.

Choisis pour leur valeur d'illustration à la fois des principaux acquis de l'islamologie et de celles de ses lacunes que l'anthropologie pourrait utilement s'employer à combler, ces quelques exemples, loin d'épuiser le sujet, en font ressortir au contraire l'immensité et la déroutante complexité. C'est qu'en islam, rien ne se réduit à des jeux d'oppositions binaires, rien ne s'explique par des déterminismes simples, rien ne ressemble moins à la réalité que les apparences... Mais l'intérêt de recherches toujours plus poussées sur l'islam dépasse largement ce seul domaine. A travers l'islam, on aborde en effet des problèmes communs, semble-t-il, à toutes les religions monothéistes, universalistes, à adhésion individuelle — médiations hommes-divinité, néo-paganismes, rapports religion savante/religion populaire, rôle séculier des institutions religieuses — ainsi qu'à toutes les idéologies — liaisons idéologie/superstructure (32), etc. Pour les raisons et de la façon que j'ai indiquées en commençant, l'anthropologie est à même de prendre sa part d'un tel programme, notamment pour tout ce qui n'est pas accessible par les textes et requiert par conséquent une approche directe, de l'intérieur, des sociétés en question. Cela dit, il serait abusif et dangereux de prétendre que cette discipline seule est capable de venir à bout de la tâche. Souhaitons au contraire, pour l'islamologie, que passe enfin dans les mœurs et la pratique scientifiques cette interdisciplinarité dont on entend partout parler mais qu'on ne rencontre jamais (ou si peu). Mais surtout, il en va pour l'interdisci-

(32) Il n'y a pas là qu'une simple question de vocabulaire. L'idéologie est superstructure quand elle « fonctionne » comme telle (Godelier 1973, *passim*), c'est-à-dire quand elle participe aux conditions de reproduction de l'infrastructure sans s'identifier à elle. Mais l'idéologie peut aussi, sous certains aspects (connaissances

techniques, scientifiques, parenté, etc.), faire partie intégrante de l'infrastructure et contribuer à la production de la « vie matérielle » et des rapports sociaux. Pour moi — et l'étude de l'islam le démontre amplement —, l'idéologie ne se réduit donc pas au concept marxien de « fausse conscience ».

plinarité dans le domaine islamologique comme pour tout bon mariage musulman : il faut y mettre le prix. Celui que les anthropologues auraient à payer en l'occurrence serait d'abord de donner l'effort et le temps d'acquiescer une double formation de base : d'anthropologue évidemment, et d'orientaliste. Les peuples musulmans possèdent des langues, des histoires, qui ont l'avantage d'être en général assez bien connues, et il n'est pas possible de l'ignorer. Hélas, ce prix, raisonnable en d'autres temps, paraît aujourd'hui exorbitant, en raison surtout des conditions matérielles qui sont faites à la recherche dans les sciences de l'homme : celles-ci n'encouragent guère, il faut le dire, la persévérance et l'approfondissement, en particulier au niveau de la formation des chercheurs, et risquent de compromettre durablement la participation de l'anthropologie à l'effort islamologique (33). L'anthropologie est-elle destinée à mourir avec les « primitifs » auxquels elle a donné le jour ?

Jean-Pierre DIGARD,

*Centre national de la recherche scientifique
Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris.*

P.S. — Préparé pour la session « Ethnologie et fait religieux » organisée du 30 novembre au 2 décembre 1977 par l'Association Française de Sociologie Religieuse, cet article a été rédigé sous sa forme définitive en janvier et février 1978, donc bien avant que le mouvement populaire d'Iran — certainement l'un des plus importants et des plus originaux de l'histoire depuis 1917 — ne connaisse les développements que l'on sait. C'est pourquoi il n'a pas pu en être tenu compte ici. Cependant, ces événements et la situation actuelle dans ce pays illustrent bien — le lecteur l'aura compris — à la fois l'audience populaire très profonde et la formidable force mobilisatrice de l'idéologie et des institutions religieuses musulmanes, mais aussi, dans une large mesure, leurs difficultés (comme, vraisemblablement, de toute autre religion) à produire, *seules*, dans les circonstances présentes, le programme économique, social et politique, serait-ce de « république islamique », dont la révolte a besoin pour déboucher sur des acquis durables.

Paris, 30 janvier 1979.

J.-P. D.

(33) J'ai montré ailleurs (Digard 1976b, p. 587) pourquoi, compte tenu du temps nécessaire à la formation d'un anthropologue-islamologue, la France en particulier avait accumulé dans ce domaine un

retard qu'elle ne pourrait pas rattraper avant plusieurs décennies, en supposant même qu'un effort substantiel de formation soit consenti dès maintenant.

Travaux cités

- ABDEL-MALEK (A.) 1963. — « L'orientalisme en crise ». *Diogenes*, 44, pp. 109-142.
- ADAMS (C. J.) 1976. — « Islamic religious tradition ». in: BINDER (L.), ed. *The Study of the Middle East: research and scholarship in the humanities and the social sciences*. New York — Londres — Sydney — Toronto, John Wiley & Sons, pp. 29-95.
- ADAMS (R. N.) & PREISS (J. J.), eds. 1960. — *Human organization research: field relations and techniques*. Homewood (Ill.), Dorsey Press.
- ALGAR (H.) 1969. — *Religion and State in Iran, 1785-1906: the role of the ulama in the Qajar period*. Berkeley — Los Angeles, University of California Press.
- 1973. — *Mirzâ Malkum Khân: A study in the history of Iranian modernism*. Berkeley — Los Angeles, University of California Press.
- AL-WARDI (A.) 1972. — *Soziologie des Nomadentums: Studie über die iraqische Gesellschaft*. Neuwied. Hermann Luchterhand (*Soziologische Texte*). Edition originale en arabe (Bagdad, 1965).
- ANTOUN (R. T.) 1976. — « Anthropology ». in: BINDER (L.), ed. *The Study of the Middle East: research and scholarship in the humanities and the social sciences*. New York — Londres — Sydney — Toronto, John Wiley & Sons, pp. 137-213.
- ARENSBERG (C.) 1954. — « The Community study method ». *The American journal of sociology*, 60 (2), pp. 116-125.
- BARTH (F.) 1964. — *Nomads of South Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. Oslo — Londres — New York, Universitetsforlaget — Allen & Unwin — Humanities Press [1961].
- BARTHOLD (V. V.) 1947. — *La découverte de l'Asie: histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*. Paris, Payot (*Bibliothèque Historique*) [1937].
- BERGER (M.) 1970. — *Islam in Egypt today: social and political aspects of popular religion*. Londres, Cambridge University Press.
- BERQUE (J.) 1955. — *Structures sociales du Haut Atlas*. Paris, Presses universitaires de France.
- BINDER (L.) 1976. — *The Study of the Middle East: research and scholarship in the humanities and the social sciences*. New York — Londres — Sydney — Toronto, John Wiley & Sons.
- BLACHÈRE (R.) 1967. — *Le Coran*. Paris. Presses universitaires de France (*Que Sais-je ?*)
- BRUNSCHVIG (R.) 1965. — « Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des deys et des beys jusqu'au milieu du XIX^e siècle ». *Studia islamica*, 23, pp. 27-70.
- CARRÉ (O.) 1974. — *Enseignement islamique et idéal socialiste: analyse conceptuelle des manuels d'instruction islamique en Egypte*. Beyrouth, Dar el-Machreq/Librairie orientale (Publications du Centre d'études orientales: Hommes et Sociétés du Proche-Orient).
- CARRÈRE D'ENCAUSSE (H.) & SCHRAM (S.) 1965. — *Le Marzisme et l'Asie, 1853-1964*. Paris, Armand Colin.
- CHARLES-ROUX (F.) 1935. — *Bonaparte, gouverneur d'Egypte*. Paris, Plon.
- CHARNAY (J.-P.) 1965. — *La Vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle*. Paris, Presses universitaires de France (*Bibliothèque de Sociologie Contemporaine*).
- CHELHOD (J.) 1955. — *Le Sacrifice chez les Arabes*. Paris, Presses universitaires de France.
- 1958 — *Introduction à la sociologie de l'islam: de l'animisme à l'universalisme*. Paris, G.-P. Maisonneuve (*Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*).
- 1964. — *Les Structures du sacré chez les Arabes*. Paris, G.-P. Maisonneuve (*Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*).
- 1966. — « L'Orient arabe: un secteur délaissé de l'ethnographie française ». *Objets et mondes*, 6 (1), pp. 31-48.

- 1969. — « Ethnologie du monde arabe et islamologie ». *L'Homme*, 9 (4), pp. 24-40.
- COHEN (C.) 1975. — *Grandir au quartier kurde : rapports de générations et modèles culturels d'un groupe d'adolescents israéliens d'origine kurde*. Paris, Institut d'ethnologie (Mémoires).
- COPANS (J.) 1971. — « De l'ethnologie à l'anthropologie ». in: COPANS (J.), TORNAY (S.), GODELIER (M.), BACKES-CLÉMENT (C.). *L'Anthropologie : science des sociétés primitives ?* Paris, E. P. Denoël (*Le Point de la Question*), pp. 15-48.
- Le Coran (al-Qor'ân)* 1966. Traduit de l'arabe par R. BLACHÈRE, Paris, G. P. Maison-neuve et Larose.
- CORBIN (H.) 1968. — « Problèmes et méthodes d'histoire des religions ». in: *Mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire d l'Ecole pratique des hautes études*. Paris. Presses universitaires de France, pp. 129-146.
- 1971. — *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*. Paris, Gallimard (Bibliothèque des Idées), 4 vol.
- DERMENGHEM (E.) 1954. — *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, Gallimard.
- DIGARD (J. P.) 1973. — « Histoire et anthropologie des sociétés nomades : le cas d'une tribu d'Iran ». *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 28 (6), pp. 1423-1435.
- 1976a. — « Muséographie et pratique du terrain en ethnologie ». in: CRESSWELL (R.) & GODELIER (M.) eds. *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris, François Maspéro (Bibliothèque d'Anthropologie), pp. 58-68.
- 1976b. — « L'Ethnologie française au Moyen-Orient ». *La Recherche*, 7 (68), pp. 584-588.
- DJAIT (H.) 1974. — *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris, Seuil.
- DOUTTE (E.) 1909. — *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, Jourdan.
- Encyclopédie de l'islam 1913-1942*. Leide, E. J. Brill, 4 vol. et 1 supplément (réédition en cours depuis 1970, 3 vol. parus et 4^e en cours).
- Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (à paraître). *Production pastorale et société*. Londres, Cambridge University Press.
- FARES (E.) 1932. — *L'Honneur chez les Arabes avant l'islam*. Paris, Adrien Mai-sonneuve.
- FAVRET (J.) 1966. — « La segmentarité au Maghreb ». *L'Homme*, 6 (2), pp. 105-111.
- FEILBERG (C. G.) 1952. — *Les Papis : tribu persane de nomades montagnards du Sud-Ouest de l'Iran*. Copenhague, Nordisk Forlag (*Nationalmuseets Skrifter, Etno-grafisk Raekke*).
- FERNEA (R. A. & E. W.) 1972. — « Variation in religious observance among islamic women ». in: KEDDIE (N. R.) ed. *Scholars, saints and sufis: muslim religious insti-tutions since 1500*. Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, pp. 385-401.
- GABORIEAU (M.) 1966. — « Les Musulmans du Népal ». *Objets et mondes*, 6 (2), pp. 121-132.
- GARDET (L.) 1970. — *L'islam : religion et communauté*. Paris, Desclée de Brouwer (Foi Vivante).
- 1977. — *Les Hommes de l'islam : approche des mentalités*. Paris, Hachette (*Le Temps des Hommes*).
- GELLNER (E.) 1969. — *Saints of the Atlas*. Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- GODELIER (M.) 1973. — *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, François Maspéro (Bibliothèque d'Anthropologie).
- GOLDMANN (L.) 1959. — « Conscience réelle et conscience possible, conscience adéquate et fausse conscience ». in: *Actes du IV^e Congrès mondial de sociologie (Milan et Stresa, 8-15 septembre 1959)*. Association internationale de sociologie, pp. 3-8.
- GRUNEBaum (G. E. von) 1973. — *L'Identité culturelle de l'islam*. Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires) [1969].
- GUTWIRTH (J.) 1973. — « Pour la méthode ethnologique ». in: *L'Homme hier et aujourd'hui : recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*. Paris, Editions Cujas, pp. 775-784.
- HART (D. M.) 1976. — « The French contribution to the social and cultural anthro-pology of North Africa: a review and an evaluation ». in: BINDER (L.) ed. *The Study of the Middle East: research and scholarship in the humanities and the social sciences*. New York — Londres — Sydney — Toronto, John Wiley & Sons, pp. 219-228.

- JAULIN (R.) 1970. — *La Paix blanche : introduction à l'ethnocide*. Paris, Seuil (Combats).
- JAUSSEN (A.) 1948. — *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Paris, Adrien Maisonneuve.
- KEDDIE (N. R.) 1968. — *An Islamic response to imperialism: political and religious writings of Sayid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »*. Berkeley — Los Angeles, University of California Press.
- ed. 1972. — *Scholars, saints and sufis: muslim religious institutions since 1500*. Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press.
- 1973. — « Is there a Middle East ? ». *International journal of Middle East studies*, 4 (3), pp. 255-271.
- KERR (M. H.) 1970. — *Islamic reform: the political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Ridā*. Berkeley — Los Angeles, University of California Press.
- KRADER (L.) 1963. — *Social organization of the Mongol-Turkic pastoral nomads*. La Haye — Paris, Mouton (Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series).
- LACOSTE (Y.) 1973. — *Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers monde*. Paris, François Maspéro (Textes à l'appui) [1966].
- LACOSTE-DUJARDIN (C.) 1977. — « La Relation d'enquête ». *Hérodote*, 8, pp. 21-44.
- LAOUST (H.) 1938. — *Le Califat dans la doctrine de Rashīd Ridā*. Paris, Paul Geuthner (Mémoires de l'Institut Français de Damas).
- 1965. — *Les schismes dans l'islam : introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris, Payot.
- LEDER (A.) 1976. — *Catalysts to change: marxist versus muslim in a Turkish community*. Austin, University of Texas Press.
- LEWIS (B.) 1958. — *Les Arabes dans l'histoire*. Neuchâtel, La Baconnière [1950].
- 1970. — « On the revolutions in early islam ». *Studia islamica*, 32, pp. 215-231.
- Le Mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique...* 1971. Paris, Union générale d'éditions (10/18, Cahiers Jussieu).
- MALINOWSKI (B.) 1922. — *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, Routledge.
- MARCAIS (W.) 1929. — « L'Islamisme et la vie urbaine ». in: *Communications à l'Académie des inscriptions et belles-lettres : compte rendu des séances de l'année 1928*. Paris, Imprimerie Nationale, pp. 86-100.
- MASSE (H.) 1938. — *Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*. Paris, G.-P. Maisonneuve, 2 vol.
- 1961. — *L'Islam*. Paris, Armand Colin [1930].
- MAUSS (M.) 1967. — *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot (Petite Bibliothèque) [1947].
- MENON (M. U.) 1976. — *Ibn Taimiyya's struggle against popular religion*. The Hague — Paris, Mouton (Religion and Society).
- MISMER (C.) 1892. — *Souvenirs du monde musulman*. Paris, Hachette.
- MIQUEL (A.) 1977. — *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle*. Paris, Armand Colin (Destins du Monde) [1968].
- MONTAGNE (R.) 1947. — *La Civilisation du désert : nomades d'Orient et d'Afrique*. Paris, Hachette (Le Tour du Monde).
- MUSIL (A.) 1928. — *The Manners and customs of the Rwala Bedouins*. New York, American Geographical Society (Oriental Explorations and Studies).
- Les Mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme* 1947. Aix-en-Provence, Association des Amis de Sénanque.
- NARAGHI (E.) 1977. — *L'Orient et la crise de l'Occident*. Paris, Editions Entente [1975].
- NICOLAS (G.) 1961. — « La sociologie rurale au Maroc ». *Tiers monde*, 2, (8), pp. 527-543.
- PAKDAMAN (H.) 1969. — *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.
- PAREJA (F.M.), en coll. avec HERTLING (L.), BAUSANI (A.) & BOIS (T.) 1957-1963. — *Islamologie*. Beyrouth, Imprimerie Catholique.
- PATAI (R.) 1962. — *Golden river to golden road : society, culture and change in the Middle East*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- PELRAS (C.) 1973. — « Technologie, ethnographie, ethnologie... ». In : *L'Homme, hier et aujourd'hui : recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*. Paris, Editions Cujas, pp. 715-729.

- PLANHOL (X. de) 1957. — *Le Monde islamique : essai de géographie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France (*Mythes et Religions*).
- 1968. — *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'islam*. Paris, Flammarion (*Nouvelle Bibliothèque Scientifique*).
- POIRIER (J.) 1968. — « Programme de l'ethnologie ». in : POIRIER (J.) ed. *Ethnologie générale*. Paris, Gallimard (*Encyclopédie de la Pléiade*), pp. 521-595.
- POPOVIC (A.) 1975. — « Les Musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane : problèmes d'approche ». *Journal asiatique*, 263 (3-4), pp. 317-360.
- REDFIED (C.) 1955. — *The Little community*. Chicago University Press.
- RENAN (E.) 1862. — *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*. Paris, Calmann-Lévy.
- 1883. — *L'Islamisme et la science*. Paris, Calmann-Lévy.
- ROBINSON (M.) 1966a. — *Magie, médecine et possession en Ethiopie*. Paris - La Haye, Mouton.
- 1966b. — *Islam et capitalisme*. Paris, Seuil.
- 1968a. — « Sociologie du monde musulman ». *L'Année sociologique*, 19, pp. 357-376.
- 1968b. — *Mahomet*. Paris, Seuil (*Politique*) [1961].
- 1970. — « Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman ». in : COOK (M.A.) ed. *Studies in economic history of the Middle East from the rise of islam to the present day*. Londres, Oxford University Press, pp. 139-155.
- 1971. — « Western image and western studies of islam ». in : SCHACHT (J.) & BOSWORTH (C.E.) eds. *The legacy of islam*. Oxford, Clarendon Press, pp. 9-62.
- 1972a. — « Sociologie du monde musulman » [suite]. *L'Année sociologique*, 23, pp. 329-344.
- 1972b. — *Marxisme et monde musulman*. Paris, Seuil.
- 1976. — « Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant ». in : *Le Mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et auto-critique...* Paris, Union générale d'éditions (10/18, *Cahiers Jussieu*), pp. 242-257.
- ROSENFELD (H.) 1965. — « The Social composition of the military in the process of State formation in the Arabian desert ». *Journal of the royal anthropological of Great Britain and Ireland*, 95, pp. 75-86, 174-194.
- RONDOT (P.) 1949. — Notes sur les Cham Bani du Binh-Thuan (Centre Viet-Nam) ». *Revue des études islamiques*, 37, pp. 13-47.
- ROTHERMUND (D.) ed. 1975. — *Islam in Southern Asia: a survey of current research*. Wiesbaden, Franz Steiner (*Beiträge zur Südasiens-Forschung, Südasiens, Universität Heidelberg*).
- ROUX (J.P.) 1958. — *L'Islam en Asie*. Paris, Payot (*Bibliothèque Historique*).
- 1970. — *Les Traditions des nomades de la Turquie méridionale : contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques*. Paris, Adrien Maisonneuve (*Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul*).
- SALIM (M.) 1962. — *Marsh dwellers of the Euphrate's delta*. Londres, The Athlone Press.
- SALZMAN (P.C.) 1975. — « Islam and authority in tribal Iran : a comparative comment ». *The Muslim world*, 65 (3), pp. 186-195.
- SANA (S.) 1971. — « La Structure religieuse ». in : *Alacahöyük : ethnographische Skizzen eines anatolischen Dorfes*. Berne, Bernisches historisches Museum, pp. 377-390.
- SAUVAGET (J.) 1961 (rééd. mise à jour par C. CAHEN). — *Introduction à l'histoire de l'Orient : éléments de bibliographie*. Paris, Adrien Maisonneuve (*Initiation à l'Islam*) [1943].
- SCHACHT (J.) 1964. — *An Introduction to islamic law*. Oxford, Clarendon Press.
- SPOONER (B.) 1971. — « Religion and society today : an anthropological perspective ». in : YAR-SHATER (E.) ed. *Iran faces the seventies*. New York, Praeger (*Columbia University, Middle East Institute, Modern Middle East Series*) pp. 180-188.
- SPULER (B.) 1954. — *Der Vordere Orient in islamischer Zeit*. Berne, A. Francke.
- SWEET (L. E.) ed. 1971. — *The Central Middle East: a handbook of anthropology and published research*. New Haven, Human relation area files press.
- TILLION (G.) 1966. — *Le Harem et les cousins*. Paris, Seuil (*L'Histoire Immédiate*).

- TUAL (A.) 1971. — « Variations et usages du voile dans deux villes d'Iran ». *Objets et mondes*, 11 (1), pp. 95-116.
- TUBIANA (M.-J.) 1964. — *Survivances préislamiques en pays zaghawa*. Paris, Institut d'Ethnologie (*Travaux et Mémoires*).
- VAN NIEUWENHUIJZE (C.A.O.) 1949. — *Moslims leven in indonesische levensfeer*. Wendingen, Mei.
- 1961. — «The Next phase in islamic studies: sociology?». in: *Colloque sur la sociologie musulmane*. Bruxelles.
- 1965. — *Social stratification and the Middle East*. Leiden, E. J. Brill.
- ed. 1977. — *Commoners, climbers, and notables: a sampler of studies on social ranking in the Middle East*. Leiden, E. J. Brill. (*Social and Political Studies of the Middle East*).
- WAARDENBURG (J.-J.) 1962. — *L'Islam dans le miroir de l'Occident : comment quelques Occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion*. Paris - La Haye, Mouton.
- WATT (M.) 1964. — «Conditions of membership of the islamic community». *Studia islamica*, 21, pp. 5-12.
- WESTERMARCK (E.) 1935. — *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot (*Bibliothèque Historique*).