



Archives de sciences sociales des religions

152 | octobre-décembre 2010
Bulletin Bibliographique

Benjamin F. Soares, Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town

Edinburgh, Edinburgh University Press, coll. « International African Library », 2005, 306 p.

Francesco Zappa



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22086>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010
Pagination : 9-242
ISBN : 9782713223013
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Francesco Zappa, « Benjamin F. Soares, Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-105, mis en ligne le 06 mai 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22086>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Benjamin F. Soares, Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town

Edinburgh, Edinburgh University Press, coll. « International African Library », 2005, 306 p.

Francesco Zappa

RÉFÉRENCE

Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh, Edinburgh University Press, coll. « International African Library », 2005, 306 p.

- 1 Voilà un ouvrage qui, à cinq ans de sa parution, est désormais devenu une référence incontournable dans les deux domaines des études sur l'islam en Afrique et de l'anthropologie de l'islam. Y revenir aujourd'hui avec une recension certes tardive, c'est aussi essayer de rendre compte de cet impact si profond et, sans doute, destiné à durer.
- 2 Au lieu d'en résumer la structure argumentative et les thèses principales, désormais bien connues des spécialistes, rappelons tout simplement qu'il s'agit d'une reconstitution historique et anthropologique des changements qui ont intéressé la religiosité islamique, et notamment la construction de l'autorité religieuse, dans la ville malienne de Nioro du Sahel, de la veille de la colonisation française à nos jours (ou plus précisément aux années quatre-vingt-dix, pendant lesquelles l'essentiel des recherches de terrain a été mené). Le choix de cette ville est en soi significatif, car son paysage religieux bigarré et changeant permet à l'auteur de mettre en évidence au mieux les relations complexes de rivalité et d'influence réciproque qui ont été entretenues au fil du temps par les tenants des différentes branches d'une même confrérie soufie (la Tijâniyya), des tendances réformistes et d'autres conceptions de l'islam, plus difficiles à saisir, présentes dans la

ville. Après avoir été l'une des capitales de l'empire d'al-Hâjj 'Umar Tall au XIX^e siècle et, par conséquent, un centre important de la Tijâniyya oumarienne, Nioro est devenu également le berceau de la Hamâwiyya (une branche rivale de la même confrérie soufie, fondée par le shaykh Hamâllâh en pleine époque coloniale) et a ensuite gardé un rôle stratégique dans les dynamiques du soufisme (et de l'islam) malien et ouest-africain en général, tout en devenant de plus en plus périphérique dans l'économie de la colonie, puis de l'État indépendant. Le rayonnement religieux de cette ville prête donc à une approche qui rend compte à la fois de sa spécificité locale et de son insertion dans des réseaux supralocaux et transnationaux. Le choix, particulièrement courageux pour un anthropologue, d'aborder ces phénomènes dans la longue durée renforce cette perspective, en permettant à B.F. Soares d'identifier continuités et ruptures dans la construction et renégociation continue de l'orthodoxie et de l'autorité religieuse par le débat, qui se fait à tous les niveaux de la société. Grâce à cette attention à la dimension historique, l'impact de la domination coloniale, puis de l'État national laïque, qui en est l'héritier, sur les dynamiques religieuses est abordé dans toute sa complexité, bien au-delà d'une lecture politique au sens strict. En outre, à la différence de tant de chercheurs travaillant sur des contextes islamiques marqués par une forte compétition entre plusieurs acteurs religieux, l'auteur en dresse un tableau très nuancé et équilibré, qui rend compte des ambivalences et influences réciproques sans jamais tomber dans le piège d'adhérer au point de vue de tel ou tel acteur au détriment des autres.

- 3 Cet ouvrage a contribué d'une manière décisive au dépassement des approches, naguère prédominantes, à l'islam en Afrique subsaharienne qui en ramènent toutes les dynamiques à une opposition rigide entre « confrérisme » et « réformisme ». D'un côté, l'auteur montre très bien que les mouvances soufies ne sauraient se réduire à cette toute-puissance de la confrérie que trop d'études « mourido-centrées » avaient érigée en signe distinctif d'un prétendu « islam africain traditionnel ». C'est surtout à partir de la décolonisation que le charisme a tendance à s'émanciper des affiliations confrériques pour s'incarner dans des figures de « free-floating sanctifiers », comme les définit l'auteur : une expression presque intraduisible faisant allusion à un parallèle fort convaincant, tracé un peu plus loin, entre cette personnalisation du charisme et l'avènement du néo-libéralisme, qui depuis les années quatre-vingts pénètre de plus en plus les relations sociales et les constructions locales de l'autorité religieuse. Nioro se présente, à ce propos, comme un pôle transrégional d'une véritable « économie de la prière » : une notion empruntée à Murray Last (« Charisma and Medicine in Northern Nigeria », in D.B. Cruise O'Brien et Ch. Coulon, (eds.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988) pour désigner la surenchère des dons faits aux saints, sur grande échelle, contre leurs prières et bénédictions. En effet, si des échanges de ce genre ont toujours accompagné la construction sociale de la sainteté islamique, surtout dans cette région, l'intensification récente des processus de marchandisation du sacré dans ce contexte a fini, selon l'auteur, par saturer les relations entre les saints et leurs clients de toute extraction sociale, y compris des membres des élites politiques et économiques des pays environnants. La centralité accordée, dès le titre, à cette « économie de la prière » permet donc de saisir dans toute sa complexité cette personnalisation du charisme qui travaille la « tradition soufie » de la ville.
- 4 D'un autre côté, même les mouvances dites « réformistes » sont opportunément déconstruites en les abordant dans leurs déclinaisons locales. La section de l'ouvrage qui leur est consacrée raconte, pour la plupart, des histoires d'échec ou de recherche d'un

compromis, où le succès le plus significatif consiste plutôt dans la capacité d'influencer les autres tendances de l'islam local d'une manière assez indirecte et subtile, que ce livre a le mérite de déceler. En même temps, dans un milieu dominé par des notions de charisme et de hiérarchie, même les réformistes finissent par participer d'une manière ou de l'autre à l'économie de la prière, jusqu'à se voir attribuer à leur tour des connaissances ésotériques analogues à celles détenues par les « marabouts ».

- 5 À un niveau plus profond, ce dualisme soufisme/réformisme auquel on a encore trop souvent tendance à réduire toutes les formes de religiosité islamique contemporaines, notamment en Afrique subsaharienne, a été dépassé selon l'auteur par l'émergence, à partir *grosso modo* de l'indépendance du Mali, de nouvelles identités islamiques qui ne se définissent ni par l'affiliation confrérique ni par l'adhésion aux doctrines réformistes. Ces nouvelles « manières d'être musulmans » sont rassemblées par B.F. Soares sous l'étiquette de « tradition postcoloniale » – le mot tradition n'ayant gardé ici, il faut le souligner, aucune connotation essentialiste d'héritage figé et immuable, comme cela est le cas, d'ailleurs, pour les notions de « tradition soufie » et de « tradition réformiste » par rapport auxquelles cette troisième tradition se définit. Il s'agit en effet d'un type de religiosité qui ne rompt pas complètement avec la croyance dans les « sciences ésotériques » et dans certaines conceptions soufies de la sainteté, ni avec les pratiques propres à l'« économie de la prière », tout en n'impliquant pas l'adhésion formelle aux confréries ; en même temps, cette nouvelle religiosité partage certaines idées et sensibilités avec les tendances réformistes, notamment un souci d'être plus en phase avec l'islam pratiqué ailleurs dans le monde, surtout dans des contextes « supralocaux », en s'écartant de certaines particularités (réelles ou prétendues) de la pratique religieuse locale. En remarquant que la plupart des musulmans ordinaires auprès desquels il a mené ses entretiens relèvent de cette catégorie, l'auteur ramène l'émergence de celle-ci à une expansion de la sphère publique qui, à partir de l'indépendance, a exposé un nombre grandissant de musulmans à la proposition d'un « islam générique » (une expression emprunté à Dale Eickelman) fait d'éléments censés être universels (« a generic Islam of assumed universals »), et pénétré notamment à travers l'imprimé et d'autres média plus modernes. À ce propos, Jeremy Berndt n'a pas tort de remarquer, dans son compte rendu de ce même ouvrage (*International Journal of African Historical Studies*, 39/2, 2008), que des formes « génériques » de religiosité musulmane, qui ne prennent pas parti dans des disputes doctrinales et ne se conforment pas forcément à des protocoles de cohérence, ont toujours existé dans ce contexte, bien avant la domination coloniale, et si elles ont souvent échappés aux historiens, c'est essentiellement parce que les sources que ceux-ci ont à leur disposition sont relativement pauvres en détails sur la religiosité des musulmans ordinaires, se limitant tout au plus à les ranger parmi les partisans de telle ou telle autorité religieuse. En particulier, souligne-t-il, on a raison de croire que le fait d'accepter et pratiquer certaines formes d'ésotérisme islamique sans s'engager sérieusement dans la discipline confrérique soufie n'est pas un phénomène nouveau dans cette partie de l'Afrique. Reste que les manières d'être « génériquement musulmans » ne sont évidemment pas les mêmes d'une époque à l'autre : à chaque époque, et à chaque contexte, ses « éléments de l'islam censés être universels ».
- 6 Dans des travaux plus récents, où le focus s'est progressivement élargi à la capitale malienne Bamako et à d'autres contextes, pour la plupart urbains et métropolitains, de l'Afrique subsaharienne, B.F. Soares est revenu sur cette « tradition postcoloniale » et sur ses avatars de l'après-guerre froide. Cette réflexion très stimulante s'est accompagnée

d'une quête d'étiquettes de plus en plus accrocheuses, mais pas toujours convaincantes à mon avis, dont celle d'« islam mondain », proposée notamment dans l'introduction à un ouvrage codirigé avec René Otayek (*Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2007 ; édition française: *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009). Il s'agit en effet d'une définition qui peut bien correspondre aux formes de religiosité affichées par certains membres des secteurs sociaux aisés et branchés en quête d'un supplément d'âme (dont parlent, par exemple, Patrick Haenni et Tjitske Holtrop dans un article paru dans *Politique Africaine*, 87, 2002, qui a inspiré cette formule), mais pas toujours à celles d'autres couches sociales, notamment au sud du Sahara. Le mot « mondain » semble d'ailleurs chargé de connotations qui vont bien au delà de la traduction anglaise « Islam in the present world » qu'en proposent Soares et Otayek. Quelle que soit, en effet, l'étiquette que l'on adoptera pour définir cette tendance assez insaisissable de l'islam contemporain, elle ne pourra que rester purement étique, alors que parler d'un islam soufi, confrérique, wahhabite etc., retient au moins quelque chose d'émique : là où il n'y a pas une spécificité doctrinale ou idéologique claire et explicitement formulée, les acteurs auront toujours du mal à identifier une identité distincte. Et comme l'intérêt de cette approche réside justement dans l'identification de formes de religiosité qui débordent des formulations idéologiques et identitaires conscientes, on a sans doute plus à gagner en laissant leur définition dans le flou. D'ailleurs, est-ce qu'on peut rassembler toutes les tendances de l'islam actuel qui débordent de la dichotomie soufie/réformiste sous une seule étiquette? En effet, si la catégorie d'« islam mondain » peut convenir à certaines d'entre elles, et celle d'« islam générique » sans doute à d'autres, il reste une pluralité de formes très variées qui s'adaptent mal à ces définitions, et que B.F. Soares lui-même a contribué à détecter dans des travaux ultérieurs, en mettant en évidence toutes leurs complexités et contradictions. La standardisation des discours et des pratiques islamiques n'étant pas le seul aboutissement de la fragmentation de l'autorité religieuse, le cadre s'avère plus riche et varié de toute tentative de classification.

- 7 Ce détour sur les développements ultérieurs de certaines idées proposées dans ce livre dans la production postérieure de son auteur semble d'ailleurs une bonne preuve de sa fécondité. Une autre contribution majeure, et durable, de cet ouvrage réside dans sa réorientation consciente du regard sur un objet longtemps considéré comme le domaine réservé des ethnologues travaillant sur des sociétés musulmanes (notamment sur celles dites « périphériques ») et ensuite délaissé par leurs successeurs. Je me réfère à tout ce qui relève des savoirs et pratiques ésotériques, des cultes de possession, de la sorcellerie, mais aussi du culte des saints, dont le statut à l'intérieur de l'islam pose un problème et a toujours fait l'objet d'un débat serré entre les tenants de différentes conceptions de l'orthodoxie. La « division du travail » tacite entre anthropologues et islamologues (en entendant par ce mot les chercheurs qui poursuivent l'étude historique et philologique de la pensée et des doctrines religieuses islamiques, ainsi que du monde musulman en général) a longtemps qualifié cet ensemble de « religiosité populaire », « locale » et « traditionnelle » (voire de « survivance païenne »), objet privilégié, en tant que tel, de l'enquête ethnographique. Plus récemment, dans le moment même où plusieurs islamologues (y compris des anthropologues, tels Constant Hamès, « convertis » aux études islamologiques) ont montré efficacement l'origine savante de beaucoup de ces pratiques et discours, ainsi que leur imbrication étroite dans les élaborations doctrinales des lettrés, la plupart des anthropologues travaillant sur des milieux musulmans ont eu tendance à se désintéresser de ce sujet, qui sans doute rappelle trop la « vieille

ethnologie » pour les sensibilités actuelles, en partant du principe que ce genre de pratiques est en train d'être vite marginalisé, voire remplacé sur le terrain, par l'avènement de formes de religiosité plus sobres et « puritaines », sinon militantes. En rejetant toute sorte de narration téléologique, cet ouvrage contribue à réorienter le regard des sciences sociales sur cet objet, dans le double sens qu'il les invite à y revenir, et qu'il renouvelle la perspective par laquelle elles l'abordent. S'inspirant des travaux consacrés à des thèmes comme la « modernité de la sorcellerie », qui n'avaient guère eu d'écho dans les études sur les sociétés musulmanes actuelles, l'auteur retrace les parcours par lesquels, bien que certaines de ces pratiques, surtout celles associées aux cultes non islamiques locaux, aient été marginalisées, d'autres jouissent d'une vitalité et centralité persistante dans l'économie politique et la vie sociale de la ville ; un rôle parfois relancé par les rivalités politiques et les incertitudes économiques de l'ère néolibérale. Si la reconstitution des interactions entre répertoires censés être islamiques et préislamiques est particulièrement fine, on ne peut que regretter une certaine réticence de la part de l'auteur au sujet des contenus et des modalités de transmission des savoirs ésotériques, surtout dans leurs aspects les plus systématiques (enseignement des traités et des logiques sous-jacentes aux techniques employées). Une réticence dictée par le souci (louable, mais peut-être contournable par l'anonymisation) de ne pas trahir la confiance des informateurs qui lui ont révélé leurs « secrets ».

- 8 Au-delà de ses apports spécifiques, cet ouvrage mérite d'être considéré comme un modèle de méthodologie pour toute étude anthropologique consacrée à des contextes musulmans. En dépassant les clivages entre disciplines et méthodologies, l'auteur puise à une grande variété de sources très hétérogènes, dépouillées et contextualisées systématiquement avec beaucoup de détails : observations et entretiens de terrain, documents d'archives, travaux islamologiques, publications coloniales, textes arabes, aussi bien locaux que « classiques » (consultés pour la plupart en traduction anglaise ou française), relevant d'une diversité de genres littéraires, religieux et « profanes » (hadiths, traités de droit malékite et de soufisme, textes hagiographiques, mais aussi la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn).
- 9 Grâce à une maîtrise des subtilités doctrinales de la culture lettrée islamique assez exceptionnelle pour un anthropologue, B.F. Soares parvient à en illustrer, par de multiples exemples, l'impact profond sur l'imaginaire des acteurs sociaux à tous les niveaux de la société étudiée, ainsi que le travail discursif par lequel le sens et l'autorité de ces références savantes sont sans cesse renégociés.