



HAL
open science

La réception française de l'œuvre de Saba Mahmood et de l'asadisme

Nadia Marzouki

► **To cite this version:**

Nadia Marzouki. La réception française de l'œuvre de Saba Mahmood et de l'asadisme. Tracés : Revue de Sciences Humaines, 2015, Hors-série n°15, pp.35 - 51. 10.4000/traces.6256 . hal-03460115

HAL Id: hal-03460115

<https://sciencespo.hal.science/hal-03460115>

Submitted on 1 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La réception française de l'œuvre de Saba Mahmood et de l'asadisme

NADIA MARZOUKI

Paru en 2005 aux États-Unis, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* est considéré aujourd'hui comme un ouvrage fondateur, qui a donné naissance à une nouvelle manière d'examiner la piété musulmane et a fait de nombreux émules parmi les jeunes chercheurs. Dès les années 1980, des monographies importantes avaient été publiées aux États-Unis, examinant les pratiques religieuses des femmes des sociétés musulmanes. Loin de la perspective orientaliste sur les femmes et l'islam, ces travaux pionniers ont élaboré une réflexion originale sur le rapport entre religiosité, oppression et émancipation (Ahmed, 1982; Abu-Lughod, 1986; Boddy, 1989). L'ouvrage de Saba Mahmood, s'il peut être situé dans la continuité de ces travaux plus anciens, marque toutefois un tournant. Car il a réussi à imposer, plus que les autres, dans le vaste champ d'études portant sur les femmes et l'islam, un nouveau vocabulaire, une méthode d'enquête, des règles d'analyse. Que l'on soit d'accord ou non avec son approche, *Politics of Piety* est devenu une référence incontournable dans le débat académique américain sur le féminisme et la religion. C'est un livre par rapport auquel il est devenu nécessaire de se situer pour quiconque entame une recherche dans ce domaine, que ce soit pour s'en revendiquer ou s'en distancier. En France la réception de cet ouvrage a été un peu plus lente qu'aux États-Unis et dans le reste de l'Europe. C'est seulement depuis le début des années 2010 que les thèses de Mahmood ont été véritablement intégrées au débat académique sur l'islam et les musulmans. Après avoir rappelé brièvement ce qui fait la grande originalité de *Politique de la piété* sur le plan conceptuel et méthodologique, cet article évoquera les raisons qui peuvent expliquer cet effet retard dans le débat français sur une œuvre si importante. On s'intéressera en particulier à deux phénomènes : le contexte défavorable du débat public dans les années 2000; l'existence en France d'une tradition d'enquête ethnographique sur le fait religieux et de

réflexion sur la problématique du croire qui, tout en développant une analyse proche de celle proposée par l'anthropologie asadienne, se caractérise par une orientation différente.

Piété et capacité d'agir

Le livre se distingue d'abord par l'ethnographie remarquablement fine et détaillée qu'il propose de cinq mosquées du Caire exclusivement fréquentées par des femmes pendant l'année 1995. Mahmood s'intéresse aux pratiques mises en œuvre par les femmes de ces mosquées pour cultiver la piété dans tous les actes et les gestes les plus anodins du quotidien, et ce faisant réaliser un soi pieux. Par son intérêt pour la piété comme processus de formation du soi vertueux, ce travail se situe dans le courant qui constitue le « tournant éthique » dans l'anthropologie américaine (Fassin, 2014). À partir de la fin des années 1990, plutôt que de tenter de définir abstraitement un collectif par un ensemble de normes, on s'intéresse de plus en plus aux processus par lesquels des individus font l'expérience des normes dans leur pratique quotidienne (Howell éd., 1997 ; Laidlaw, 2002 ; Robbins, 2004 ; Widlock, 2004). En étudiant la façon dont les femmes des mosquées habitent – au lieu de subir – des normes religieuses considérées comme patriarcales, Mahmood montre que ces femmes affirment une capacité d'agir (*agency*) qui leur est propre. Celle-ci n'est pas synonyme de la notion d'autonomie telle que la définit la théorie politique libérale : elle se distingue des idées d'autonomie et de volonté souveraine. C'est précisément dans la déconnexion entre les notions de capacité d'agir et d'autonomie que réside l'une des contributions les plus importantes du travail de Mahmood. Alors que de nombreuses analyses de la religiosité des femmes musulmanes restent déterminées par l'opposition binaire entre soumission et résistance aux normes patriarcales, Mahmood fait apparaître toute la richesse de ces pratiques de piété qui ne relèvent ni de l'une ni de l'autre, mais qui sont uniquement motivées par le désir de réaliser un soi pieux. Cette enquête s'inscrit dans le programme de recherche défini en 1986 par Talal Asad, pour libérer l'anthropologie des sociétés musulmanes de la double influence de la tendance herméneutique de Clifford Geertz et de l'approche fonctionnaliste d'Ernest Gellner. Asad reproche à l'anthropologie coloniale structuraliste de celui-ci (et à travers lui, d'Émile Durkheim) tout comme à l'anthropologie interprétative de celui-là de ne s'intéresser aux pratiques musulmanes que comme « gestes lisibles » (*readable gestures*). La seule valeur ou fonction de ces gestes serait de signifier un sens plus profond, celui du « drame » de l'islam, auquel seul l'an-

thropologue, qui surplombe les événements qu'il décrit, peut avoir accès. L'islam scripturaire apparaît ainsi chez Geertz comme plus vrai que l'islam populaire, forme folklorique et déviante du vrai islam (Asad, 1986). Dans la même perspective, Mahmood refuse de réduire les pratiques des femmes égyptiennes pieuses à leur fonction de subversion d'un ordre patriarcal ou à des symboles de résistance. En s'inspirant du paradoxe foucaldien de l'assujettissement, elle veut montrer comment, en se soumettant à des normes et à un rituel, les femmes des mosquées forment un sujet capable d'agir, sans pour autant qu'il soit autonome au sens libéral. Reprenant à son compte la critique formulée par Judith Butler de la conception humaniste du sujet comme sujet souverain et autonome, l'anthropologue américaine entend toutefois pousser encore plus loin cette critique butlerienne. Elle remarque ainsi que l'analyse de Butler continue de privilégier les actions et moments qui ouvrent la possibilité de subvertir les termes et les normes sources de l'oppression d'un individu ou d'un groupe d'individus (Mahmood, 2005, p. 21), alors qu'elle aspire quant à elle à s'émanciper entièrement de la question normative de la résistance et de la domination.

Du fait de la richesse de cette enquête ethnographique, articulée à une discussion théorique complexe et novatrice, qui met en conversation Aristote, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Talal Asad et Alasdair MacIntyre, il n'est pas surprenant que *Politics of Piety* soit devenu un texte de référence pour les anthropologues de la religion aux États-Unis. En Europe, l'ouvrage a rencontré également un succès rapide auprès des spécialistes anglophones d'études religieuses, de sociologie et d'anthropologie de la religion. Très tôt l'œuvre a été débattue dans des réseaux de recherche tels que le réseau européen «Secularity and tradition» fondé entre autres par Alexandre Caeiro, Frank Peter, Jeanette S. Jouili et Schirin Amir-Moazami. Les concepts et principes méthodologiques articulés par Mahmood ont été mis à l'épreuve des terrains européens et américains, pour analyser les diverses formes de piété et de pédagogie éthique des musulmans occidentaux (Amir-Moazami et Jouili, 2006; Fadil, 2009; Amir-Moazami *et al.* éd., 2011).

L'un des enjeux et des objectifs de l'exercice de traduction en français de *Politique de la piété* était donc précisément d'introduire en France le courant de recherche fondé par Asad (dont aucun des livres n'a été traduit en français) et de faire naître une conversation entre ces chercheurs et les spécialistes français de religion. Certaines questions soulevées par la traduction ont été réglées rapidement. On se mit d'accord pour traduire *secular* par séculier, et non par laïque, même si le sens littéral de l'adjectif séculier en français est différent du sens anglais. Mais l'adjectif laïque est trop étroitement associé au débat politique français sur la laïcité. De même, nous

avons décidé de traduire *agency* par capacité d'agir, en reprenant la façon dont le terme avait été traduit dans les traductions françaises de Butler. Certains parlent aujourd'hui d'agentivité ou de puissance d'agir, mais il paraissait important de souligner la notion de capacité, étant donné la place de la référence à l'éthique aristotélicienne de la vertu. D'autres choix ont été plus difficiles. Par exemple nous avons choisi de conserver l'expression de « mouvements des mosquées », ou de « mouvements des femmes », même si dans le contexte français de la sociologie de la religion, le terme peut prêter à confusion et évoquer à tort l'idée de mouvement social. Or ce sur quoi porte l'enquête n'est justement pas un mouvement social ou une mobilisation collective. Enfin, de manière générale, il a fallu trouver un équilibre entre le respect d'une écriture très fine et très minutieuse, soucieuse de définir très exactement chaque phénomène ou concept, et la nécessité de rendre l'enquête et la théorie intelligibles pour un public français pas nécessairement favorable aux thèses avancées et pas toujours patient envers le vocabulaire poststructuraliste.

L'obsession française pour la question du voile et la polarisation du débat public

En France, si l'ouvrage, en sa version anglaise, a été lu avec beaucoup d'intérêt par quelques spécialistes anglophones dès sa publication en 2005, il n'est pas devenu aussi rapidement et aussi clairement le fondement d'un courant de recherche. Cela peut bien sûr s'expliquer par l'obstacle linguistique, la traduction du livre n'ayant été publiée qu'en 2009. Mais l'obstacle sémantique a peut-être été plus déterminant. Le débat public des années 2003-2005 en France offre en effet un contexte peu favorable à la diffusion immédiate des thèses de Mahmood même auprès du lectorat éduqué et cultivé. Cette période de débat passionné sur la loi d'interdiction du port du foulard dans les écoles publiques est marquée par le présupposé largement partagé d'une opposition irréductible entre le fait de se voiler et les principes d'égalité et de liberté. Les « féministes » les plus médiatisées telles qu'Élisabeth Badinter ou Chahdortt Djavann font de ce préjugé un discours dominant dans les champs médiatique et politique, que les chercheurs et activistes ont beaucoup de mal à remettre en question¹. Non pas que les travaux faisant apparaître une vision plus nuancée et plus complexe de la pratique du port du voile manquent (Göle, 2003 ; Baubérot, 2006 ; Lorcerie, 2006 ; Ami-

1 Sur le discours des féministes républicaines, voir Zuber (2013).

raux, 2010). Mais le rapport de force entre les tenants d'une compréhension rigide de la laïcité et de l'universalisme républicains et les chercheurs et activistes critiques de cette vision de la laïcité et de la République penche en faveur des premiers. Les chercheurs et féministes qui s'expriment pour contester le projet de loi d'interdiction du port du foulard insistent sur la pluralité des significations que peut avoir l'acte de se voiler. Loin d'être simplement une marque de soumission à un ordre patriarcal, cela peut être un symbole de résistance, de réappropriation positive d'une identité vécue comme honteuse par les parents, une manière de s'affirmer dans l'espace public (Delphy, 2003). Des sociologues, intellectuels et activistes appellent aussi à replacer la question du foulard dans la perspective de la faillite du modèle français d'intégration, du problème de l'exclusion sociale et territoriale, de l'islamophobie (Tevanian, 2005; Ali, 2012). D'autres dénoncent la dimension particulariste et provinciale du discours universaliste des féministes républicaines et le situent dans la continuité de la violence du projet émancipateur de la « mission civilisatrice » de la colonisation (Guénif-Souillamas et Macé, 2004). Au vu de la diversité et de l'intensité de ces critiques, on ne peut pas expliquer le relatif désintérêt du public français pour le livre de Mahmood en caricaturant ce public comme entièrement acquis aux arguments des féministes républicaines sur l'islam et la religion. Des approches contraires existent et s'expriment avec force dans l'espace public. Mais du fait de la polarisation et de la politisation extrêmes de la discussion, la plupart de ces analyses critiques s'inscrivent, ou sont réinscrites malgré elles, dans une logique binaire de la résistance et de la soumission. Contre les partisans d'une laïcité autoritaire qui affirment que le voile est un signe de soumission, il s'agit de montrer que le voile peut être un signe d'émancipation. Or c'est précisément avec cette tendance à réduire une pratique religieuse à un *symbole* remplissant une *fonction politique* dans un contexte social donné que le travail de Mahmood entend rompre. La politisation du débat sur le voile en France dans les années 2003-2005 est telle que l'argumentaire de l'anthropologue, entièrement fondé sur la volonté de détacher des actes comme celui de se voiler de la seule sphère politique et de les restituer à l'univers de la piété, est tout simplement inaudible. Le débat est si crispé et l'injonction pour chaque protagoniste de se situer dans un camp ou dans l'autre est si forte que le voile en vient à être compris de façon homogène comme l'expression d'un désir (d'aliénation ou d'émancipation) et non comme une pratique de piété. C'est ce qu'a bien montré Asad dans son analyse du débat autour de la commission Stasi (Asad, 2006).

À partir de la seconde moitié des années 2000, quelques essais de chercheurs américains traitant du rapport particulier de la République française

avec l'islam se font connaître en France mais suscitent des réactions mitigées. Le livre de Joan W. Scott *Politics of the Veil*, publié en 2007, reçoit une critique plutôt négative en raison de la continuité trop élémentaire qu'il établit entre la gestion coloniale de l'islam en Algérie et le débat contemporain sur l'islam en France. Laure Jouteau décrit sur le site Nonfiction l'argumentaire de Scott comme « biaisé et malhonnête » et lui reproche son caractère moralisateur². De même, l'analyse proposée par Asad de la commission Stasi est fondée sur une conception un peu monolithique de la notion d'« État » français, auquel est imputée la volonté cohérente de mettre en œuvre un programme de rééducation du désir des musulmans français. Dans un article publié en 2004, Patrick Weil s'efforce de faire comprendre au public américain les complexités du débat français et le met en garde contre l'attrait des explications fondées sur un usage historiquement ou sociologiquement inexact des notions de colonisation, de laïcité, d'État ou de République (Weil, 2004). Seuls les travaux de John Bowen semblent recevoir en France un accueil positif chez certains chercheurs en sciences sociales, sans pour autant avoir d'effet majeur sur le débat public (Bowen, 2006).

Enfin, 2005 est aussi l'année où la proposition de loi faisant mention du rôle « positif » de la présence française dans les colonies déclenche une vive polémique sur l'enseignement du fait colonial. Le mouvement des Indigènes de la République, fondé la même année, reprend à son compte un certain nombre des thèses des études postcoloniales. Or si la majorité des universitaires français critiquent le projet de loi et souscrivent à la dénonciation du racisme portée par les Indigènes, certains émettent également des doutes quant à la pertinence de la contribution des *postcolonial studies* en France. Le malaise intellectuel français à l'égard de ces études est bien exprimé dans le livre de Jean-François Bayart, paru en 2010, *Les études postcoloniales, un carnaval académique* ? « Nouvel avatar de l'atlantisme académique » (Bayart, 2010, p. 34), les études postcoloniales sont critiquées comme porteuses d'une vision simpliste du fait colonial, qui paradoxalement renforce la pertinence de l'unité d'analyse nationale tout en revendiquant une perspective post-nationale. Bayart reproche également à ce courant d'études une posture de dénonciation systématique qui finit par sombrer dans un certain narcissisme : à force de s'interroger sur les conditions de l'énonciation du savoir, on ne produit plus aucune connaissance positive sur l'histoire coloniale. C'est surtout l'adoption des présupposés des études postcoloniales par les chercheurs français que déplore Bayart. Elle constitue selon lui une

2 « Derrière le voile, l'ignorance » [en ligne], [URL : http://www.nonfiction.fr/article-380-derriere_le_veile_ignorance.htm], consulté le 30 avril 2015.

« forme de coquetterie à mi-chemin du snobisme américanophile et du masochisme hexagonal » (*ibid.*, p. 37). *Politique de la piété* ayant été assimilé rapidement au courant des études postcoloniales, le livre a pu être rejeté ou tout simplement ignoré par certains comme une énième tentative de donner la parole aux « dominés » du monde postcolonial.

L'enthousiasme des jeunes chercheurs pour les thèses de Mahmood et l'intégration aux recherches sur l'islam

Si le livre n'a pas suscité, immédiatement après sa publication aux États-Unis, de débat important parmi les universitaires en France, il a en revanche très vite été lu et adopté par les étudiants et les doctorants travaillant sur les rapports entre religion, capacité d'agir et genre. Certains passeurs, comme Éric Fassin, qui était en charge de la collection où est parue la traduction française du livre à La Découverte, ou Nacira Guénif, ont contribué à faire connaître les travaux de Saba Mahmood, au sein de leurs séminaires ou de conférences qu'ils ont organisées. L'insertion désormais incontournable des doctorants et post-doctorants français dans les réseaux de recherche européens a aussi facilité la diffusion des thèses de Mahmood. Des commentaires positifs ont été publiés dans plusieurs revues (Dayan-Herzbrun, 2008 ; Bouagga, 2010 ; Beaugé, 2010 ; Landry, 2010). Malgré une réception un peu décalée dans le temps, les thèmes de la capacité d'agir, de la piété, de l'appropriation des normes religieuses sont désormais, chez les jeunes chercheurs français travaillant sur l'islam, une sorte de passage obligé. Mais si le livre est désormais devenu une citation canonique, plus rares sont les travaux qui développent une réflexion de fond sur les thèses de Mahmood ou qui s'approprient certains aspects de sa pensée tout en développant une recherche autonome. On peut citer comme exemples de ce type d'usage les travaux d'Amélie Le Renard ou de Zahra Ali, interviewées dans ce numéro, ou encore les thèses de doctorat soutenues récemment par Claire Donnet et Christine Rodier. Dans sa thèse, Donnet s'intéresse à la notion d'*agency*, telle qu'elle est développée par Mahmood, et qu'elle choisit de traduire par « puissance d'agir » (Donnet, 2013). La chercheuse examine trois formes d'expression publique de musulmans intégralistes³, celle des fidèles de la

3 L'intégralisme considère que tout acte et toute croyance de l'individu relèvent du champ religieux. Une religiosité intégraliste refuse d'être réduite au seul espace de la conscience religieuse, et considère que la foi doit pouvoir s'exprimer dans divers aspects de la vie quotidienne. On peut parler aussi de piétisme. Comme l'a montré Jean-Marie Donégani (1993), l'intégralisme n'est pas synonyme d'intransigeantisme, qui désigne le refus de transiger avec les valeurs et principes du sécularisme libéral.

mosquée de Hautebourg en Alsace, celle des bloggeuses du site Hijab and the City, et celle de l'association Excellence, qui milite pour la création d'une école primaire et maternelle musulmane. Ce travail s'appuie sur la réflexion mahmoodienne concernant la manière dont les normes peuvent être habitées par les croyants plutôt que simplement subverties. Mais cette recherche s'inspire également des travaux de Jean-Marie Donégani sur l'intégralisme catholique, de la sociologie pragmatique du croire, de spécialistes françaises du genre comme Elsa Dorlin et Estelle Ferrarese, et de l'approche butlerienne des normes et de la performativité. Surtout, Donnet n'aborde pas ces mobilisations intégralistes dans la seule perspective de la pédagogie de la piété, mais développe aussi une réflexion originale autour de la question de la reconnaissance et de l'estime de soi. Plutôt qu'une application stricte de la perspective de Mahmood, ce travail met donc en conversation le travail de l'anthropologue américaine avec d'autres courants de recherche pour élaborer *in fine* une analyse qui fait apparaître les particularités des pratiques des musulmans français. L'analyse ainsi produite est d'autant plus riche et se distingue des travaux parus ces dernières années, en Europe ou aux États-Unis, qui interprètent systématiquement toute pratique religieuse comme un exercice de discipline de soi et d'apprentissage de la piété.

Un autre exemple d'usage original de la réflexion de Mahmood se trouve dans le travail de Christine Rodier sur la question halal (2014). Dans sa thèse de doctorat puis dans son livre, Rodier s'intéresse à la notion d'incorporation, elle aussi minutieusement examinée par Mahmood, en enquêtant sur les multiples formes de rapport que les musulmans entretiennent à la nourriture halal. Plutôt que d'analyser ce mode de consommation dans une perspective fonctionnaliste, comme la simple marque de l'intégration des populations d'origine immigrée, Rodier le voit comme une forme d'affirmation de soi par la constitution d'un corps sain et d'un soi pieux. La chercheuse élabore toutefois sa théorie du halal non pas en appliquant à la lettre les analyses mahmoodiennes sur la disposition éthique ou l'incorporation, mais en s'inspirant également d'autres approches, notamment celles de Michel de Certeau et de l'ethnométhodologie.

L'asadisme et la sociologie française du religieux, des généalogies intellectuelles parallèles

La crispation du public français autour de la question du foulard et la prédisposition antireligieuse des féministes républicaines n'expliquent pas à elles seules l'écho limité qu'a d'abord eu le livre de Mahmood en France.

Sur le plan scientifique, un certain nombre des thèses et des méthodes développées dans *Politique de la piété* sont peut-être apparues comme moins inédites en France qu'aux États-Unis. Dès les années 1960, des anthropologues, sociologues et historien-ne-s se sont intéressé-e-s en France aux pratiques religieuses et culturelles des femmes du monde musulman. La volonté de démystification des modes de fonctionnement des sociétés musulmanes, de contextualisation sociologique et historique, de dévoilement des pratiques de résistance et d'hybridation, le souci de l'observation ethnographique, tout cela est déjà présent par exemple dans l'enquête publiée en 1966 par Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, sur la condition des femmes méditerranéennes. Assurément, dans le contexte des années 1960 marqué par le tiers-mondisme, le marxisme, et l'élan émancipateur de la décolonisation, l'analyse de Tillion est mise au service d'une dénonciation du patriarcat, et s'inscrit dans une démarche émancipatrice du type de celle que les disciples de Mahmood qualifieraient sans doute aujourd'hui de paternaliste. Il importe toutefois d'évaluer la pertinence et l'originalité de chaque œuvre en la resituant dans son contexte. Or les enquêtes ethnographiques et historiques menées par des chercheuses telles que Germaine Tillion dans les années 1960 et 1970 ou Lucette Valensi dans les années 1980 offrent une vision très fine et nuancée des rapports de genre et de la place de la religion dans les sociétés maghrébines. Leur approche se distingue radicalement de la vision émancipatrice conquérante et culturaliste promue par certaines féministes depuis le début de la décennie noire en Algérie. Dans les travaux de chercheuses pionnières telles que Germaine Tillion, Fanny Colonna (1996) ou Lucette Valensi (Valensi et Udovitch, 1984), l'anticolonialisme, la mémoire du vécu en Algérie ou en Tunisie, et l'appartenance religieuse se conjuguent de manière non contradictoire. L'attachement – même intellectualisé – à la notion de conscience chrétienne joue un rôle dans la pensée féministe et anticoloniale des deux premières, de même que l'ancrage dans l'héritage judéo-tunisien influence la réflexion de la troisième sur les rapports entre culture et religion. Autrement dit, il existe en France dès les années 1960 des travaux portant sur les questions de religion, genre, et culture au Maghreb, fondés sur des ethnographies minutieuses, et dans lesquels l'opposition réductrice entre féminisme et religion est déjà remise en cause. Le débat simpliste qui s'est imposé en France dans la sphère publique à partir des années 1990, notamment en raison de l'influence du discours des intellectuels éradicateurs⁴ français et algériens, ne doit donc pas masquer la

4 Le terme « éradicateur » désigne les partisans de l'éradication totale de l'islamisme en Algérie pendant la décennie noire.

contribution de ces travaux. Le rejet des assignations culturalistes et l'intérêt pour les processus d'hybridation et d'adaptation mutuelles entre cultures, religions, identités, caractérisent de même les recherches produites tout au long des années 1990 et 2000 par des sociologues ou historiennes telles que Nilufer Göle (2003), Leïla Babès (1997), Sonia Dayan-Herbrun (2005) et Jocelyne Dakhli (2000).

L'originalité de *Politique de la piété* se trouve non seulement dans l'ethnographie des pratiques religieuses d'un groupe de femmes du Caire, mais aussi dans la réflexion théorique que sert cette enquête à propos d'aspects essentiels de la pensée politique libérale (tels que la conception de la liberté comme autonomie de la volonté, la notion d'émancipation, l'idée de norme). Or de ce point de vue également, il se peut que la critique développée dans le livre soit apparue en France comme empruntant une voie déjà bien balisée. Ce n'est pas tant parce que la théorisation s'appuie sur divers auteurs français, notamment Foucault et Bourdieu, qui ont été regroupés dans le monde universitaire américain – parfois un peu artificiellement – au sein de ce qu'on appelle la *French Theory* (Cusset, 2005). Indépendamment de ces références françaises devenues canoniques aux États-Unis, il existe une tradition bien ancrée en France d'analyse pragmatique de la croyance et de la religiosité au moins depuis les années 1960. Les principes méthodologiques au cœur de cette approche – notamment la volonté de travailler sur le croire comme acte et comme pratique, plutôt que sur la croyance comme fonction ou identité, l'attention pour les processus et les pratiques dans tout ce qu'ils ont de contingent et de créatif – sont très proches de la méthode asadienne qui inspire *Politique de la piété*. L'un des pionniers de cette approche est Certeau qui, étrangement, est d'ailleurs beaucoup moins cité que Foucault et Bourdieu par les asadiens. Il y a en effet comme un air de famille entre les projets d'Asad et de Certeau, du fait de l'intérêt des deux penseurs pour l'acte de piété ou l'acte de croire : tous deux sont validés par la pratique et l'énonciation performative d'un sacré (la « tradition discursive » chez Asad, la « fable mystique » chez Certeau). On trouve aussi d'autres résonances entre les deux pensées. Ainsi la distinction faite par Mahmood entre capacité d'agir et autonomie n'est pas sans rappeler la distinction établie par Certeau entre la tactique, comme calcul « qui n'a pour lieu que celui de l'autre », et la stratégie, qui suppose de pouvoir isoler un « sujet de vouloir et de pouvoir d'un "environnement" » (Certeau, 1990, p. XLVI). De même, l'attention portée à la capacité de l'individu à se constituer lui-même comme croyant, aux manières de faire plutôt qu'à la théologie, au processus de construction d'une relation à soi et à l'autre plutôt que d'adéquation à une norme abs-

traite, la nécessité du performatif, constituent autant de points communs entre les deux pensées.

Cela étant, l'orientation des deux projets est différente. Il y a dans l'œuvre de Certeau une volonté de montrer que l'activité du croire est toujours marquée par la possibilité du mensonge, du doute, du soliloque. La définition asadienne de la piété comme pratique disciplinaire relève au contraire d'une tentative de réduire le plus possible cet espace de l'incertitude et de l'altérité. L'apprentissage de la piété doit mener à la docilité et à l'assentiment conçus comme coïncidence parfaite du soi avec la norme de comportement pieux. Alors que Certeau suggère l'impossibilité constitutive de la fable mystique et le caractère toujours ouvert – et donc possible-ment faillible – du croire, il y a chez Asad et les asadiens une sorte d'utopie de la coïncidence, que la discipline de la piété est censée pouvoir rendre possible. En dépit de leur air de famille en termes de questionnement et de principe méthodologique, ces deux projets ont donc des orientations différentes. Certeau n'a d'ailleurs pas à proprement parler fondé une école, alors qu'il existe maintenant un véritable courant asadien, voire une orthodoxie asadienne. Mais un courant de recherche important s'est développé en France, s'inspirant plus ou moins librement des travaux du philosophe et historien jésuite, analysant les formes du croire dans une perspective pragmatique. Les travaux d'Élisabeth Claverie (1990), d'Emma Aubin-Boltanski, Anne-Sophie Lamine et Nathalie Luca (2014), par exemple, s'inscrivent dans cet héritage. On peut donc émettre l'hypothèse que le faible écho qu'a eu en France *Politique de la piété* immédiatement après sa parution est aussi dû au fait que les questions soulevées par le livre sont en fait déjà débattues depuis longtemps en France. Bien que les chercheurs français travaillant sur la problématique du croire se soient mis aujourd'hui à citer largement Asad et Mahmood, le fait que la catégorie de croyance (*belief*) soit tellement discréditée dans l'asadisme rend difficilement envisageable une rencontre réelle des deux courants d'analyse. Les asadiens dénoncent en effet la tendance commune des chercheurs et des acteurs politiques à réduire la religion à un ensemble de croyances. C'est là selon eux l'œuvre du « projet » de domination libéral séculier, qui veut circonscrire le religieux à l'espace limité de l'intériorité de la foi et de la croyance. C'est aussi selon eux l'expression d'une vision « protestante » de la religion, telle que la foi apparaît comme le lieu véritable de la religiosité au détriment du rituel. L'asadisme se fonde ainsi largement sur cette opposition militante entre croyance et piété, dont l'objet est la dénonciation de l'hégémonie du régime libéral autant, sinon plus, que la description des pratiques religieuses. Les travaux de chercheurs français qui s'intéressent au

phénomène du croire comme acte permettent de nuancer cette opposition et d'examiner tout le spectre de dispositions ou d'actes qui existent entre la croyance et le rituel pieux⁵.

La méfiance des sciences sociales du religieux envers la tendance théoricienne et le rejet de l'essentialisation de l'être musulman

Il faut encore mentionner deux aspects par lesquels le programme de recherche asadien et les sciences sociales de la religion en France se rapprochent sans vraiment converger. D'une part, il y a en France une tradition ancienne de valorisation forte de l'enquête ethnographique conçue comme une fin en soi, et non pas comme support d'une élaboration théorique ou comme lieu de mise à l'épreuve de théories. Bien que trouvant son origine dans la période coloniale et la volonté des premiers ethnographes coloniaux de quadriller le terrain à conquérir (Depont et Coppolani, 1897; Doutté, 1909), cette tendance ethnographique a évolué dans des perspectives différentes. La méfiance à l'égard du surinvestissement théorique est restée importante. L'œuvre de Jacques Berque, qui fut titulaire de la chaire d'histoire sociale de l'islam contemporain au Collège de France de 1956 à 1981, se caractérise par l'absence de systématisation conceptuelle de l'étude du monde musulman. Le mode d'objectivation mis en avant par Berque relève en un sens davantage d'un jugement esthétique, d'une sensibilité à la qualité cachée de la société étudiée que d'une méthode pouvant être transmise à des disciples. Commentant les *Structures sociales du Haut-Atlas* (Berque, 1955), Colonna affirmait ceci : « Tout y est, d'un coup, [...]. Tout, sauf une théorie et il y a même le refus implicite d'une théorie » (1996, p. 40-41). Il n'y a d'ailleurs pas d'école Berque ou d'école Certeau comme on peut parler aujourd'hui d'une école asadienne. La volonté de privilégier la description à la théorisation est même devenue un principe fondamental pour les chercheurs adeptes de l'ethnométhodologie (Piette, 1999). Bien qu'il soit utilisé de manière plus souple, ce même idéal de primat de la description guide aujourd'hui de nombreux travaux de sciences sociales de la religion (Ferrié, 2004; Poujeau, 2007, 2014). De ce point de vue la méthode de Mahmood

5 Notons que de nombreux chercheurs français qui s'inscrivent dans cette perspective ont d'abord travaillé sur le catholicisme, où la notion de rituel est tout aussi importante que celle de croyance. Cela peut expliquer en partie pourquoi le malaise des asadiens à l'égard de l'hégémonie de la réduction « protestante » de la religion à la croyance n'a pas trouvé vraiment d'écho en France.

a pu poser problème aux chercheurs français. Car même si elle insiste elle aussi sur l'importance de l'enquête ethnographique, celle-ci paraît parfois secondaire par rapport à l'élaboration théorique qu'elle sous-tend. Rappelons que la question clé, pour Asad, n'est pas celle de ce que font les pratiquants d'une religion, mais celle de savoir comment des rapports de pouvoir historiquement déterminés conditionnent la pratique religieuse et la connaissance de cette pratique :

D'où ma question récurrente : comment le discours théorique définit-il vraiment la religion ? Quelles sont les conditions historiques dans lesquelles il peut agir effectivement comme une exigence d'imitation, de prohibition ou d'authentification des formulations et pratiques véridiques ? *Comment le pouvoir crée-t-il la religion ?* (Asad, 1993, p. 44 ; nous soulignons et traduisons)

La suspicion des ethnographes français du religieux à l'égard de cette tendance fortement théorisante a pu expliquer la réticence de certains chercheurs par rapport à l'asadisme.

Dans la même perspective, la distinction très nette établie par Mahmood entre les pratiques politiques de résistance et les pratiques de piété, qui peuvent avoir une implication politique mais doivent d'abord être comprises pour elles-mêmes, n'a peut-être pas entièrement convaincu les spécialistes français des mondes arabes et musulmans. Ce champ d'étude en France est très fortement marqué par l'approche de la sociologie politique, où le souci de la contextualisation politique et sociale est tout aussi important que l'attention précise aux pratiques d'un collectif donné. Aussi n'a-t-on pas toujours très bien compris en France pourquoi le fait de prendre au sérieux les pratiques des femmes des mosquées était nécessairement antithétique avec la mise en contexte, y compris politique, de leur recherche de piété. Les rapports entre les disciplines de sciences sociales d'une part et entre le monde académique et le champ politique de l'autre sont très différents aux États-Unis et en France, où les frontières entre science politique, anthropologie, histoire et sociologie sont beaucoup plus souples. De même, le rapport du monde académique au politique est moins marqué en France par cet idéal selon lequel l'intellectuel devrait « dire la vérité au pouvoir » (*speak truth to power*). Pour beaucoup d'universitaires américains qui se situent dans la mouvance postcoloniale, toute proximité avec le politique est vue comme une compromission morale. En France la prise en compte de la dimension politique d'une action à vocation d'abord morale ou religieuse n'est pas nécessairement une remise en cause de l'authenticité de cette pratique ou comme relevant d'une entreprise de trahison de la part du chercheur. Les travaux des spécialistes français de sciences sociales se fondent ainsi sur une articulation constante entre l'étude des pratiques

et revendications propres à un collectif précis et l'analyse du contexte politique dans lequel l'action de collectif prend sens. Ces universitaires interviennent d'ailleurs dans le débat public beaucoup plus activement que les chercheurs asadiens qui ont tendance à se parler essentiellement entre eux. On est donc en présence de deux compréhensions différentes du politique et du rapport au politique⁶.

S'il est encore tôt pour faire un bilan complet de l'influence et de la réception de l'œuvre de Mahmood en France, on pourrait distinguer entre deux champs. Dans le champ du débat public sur le féminisme et l'islam, le livre est de plus en plus cité mais rarement lu. Dans le champ de la recherche, le travail de Mahmood a été apprécié et a inspiré des travaux, mais il a aussi fait l'objet de critiques productives, liées notamment à l'intérêt maintenu pour l'enquête ethnographique ou pour la contextualisation politique⁷. Il faut espérer que le travail de Mahmood continuera d'inspirer de nombreuses discussions en France, et que celles-ci pourront avoir lieu en évitant deux écueils. D'une part, il serait dommage de voir son œuvre rejetée ou ostracisée du fait que son approche postcoloniale irrite certains chercheurs en France. D'autre part, la récupération à des fins militantes et la sanctification en une nouvelle orthodoxie seraient également regrettables, même si ce type d'appropriation peut sembler tentant dans le contexte français actuel de grande polarisation du débat public sur l'islam.

En France, c'est essentiellement l'appel à distinguer les idées de capacité d'agir et de subversion qui a animé les discussions et inspiré les chercheurs. D'autres aspects importants de l'œuvre de Mahmood ont suscité moins d'intérêt et pourraient faire l'objet de conversations productives. L'analyse proposée par Mahmood de la polémique de 2005 sur les caricatures danoises, le blasphème et la notion de critique (Asad *et al.*, 2009) est particulièrement d'actualité aujourd'hui en France. Mahmood et Asad ont montré en effet comment on en est venu à considérer que l'émotion esthétique suscitée par l'art et la littérature doit désormais être défendue comme plus sacrée et absolue que l'émotion religieuse, jugée rétrograde et obscurantiste. La critique mahmoodienne de la prétention de certains acteurs politiques et intellectuels à défendre la modernité en prêchant une théologie laïque et républicaine et à dénigrer le sentiment d'offense des musulmans – et de tous ceux qui ne sont pas Charlie, peut-on ajouter aujourd'hui – est tout ce qu'il y a de plus pertinent. Mais on peut défendre ce type de critique sans

6 Sur ce point, voir Marzouki (2008).

7 Pour des critiques formulées par des chercheurs européens, voir Jansen (2011) et Bangstad (2011).

pour autant accepter l'idée selon laquelle le sujet musulman se caractériserait par des dispositions et des affects tout à fait différents des sujets non musulmans. Le nombre important de citoyens français qui ont protesté, aux côtés des musulmans, contre l'unanimité républicain du « Je suis Charlie » montre bien que l'idée d'une séparation quasi anthropologique entre les affects musulmans et les affects séculiers ne peut être généralisée.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD Lila, 1986, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- AHMED Leïla, 1982, « Western ethnocentrism and the perception of the harem », *Feminist Studies*, vol. 8, n° 3, p. 521-534.
- ALI Zahra, 2012, *Féministes islamiques*, Paris, La Fabrique.
- AMIR-MOAZAMI Schirin et JOUILI Jeanette S., 2006, « Knowledge, empowerment and religious authority among pious Muslim women in France and Germany », *The Muslim World*, vol. 97, n° 2, p. 617-642.
- AMIR-MOAZAMI Schirin, JACOBSEN Christine et MALIK Maleiha éd., 2011, Introduction to « Islam and gender in Europe : subjectivities, politics and piety », *Feminist Review*, vol. 98, p. 1-8.
- AMIRAUX Valérie, 2010, « De l'Empire à la République : l'islam de France », *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, N. Bancel et al. éd., Paris, La Découverte, p. 379-390.
- ASAD Talal, 1986, « The idea of an anthropology of Islam », *Occasional Paper Series*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, p. 9-24.
- 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- 2006, « Trying to understand French secularism », *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, H. de Vries et L. E. Sullivan éd., New York, Fordham University Press, p. 494-527.
- ASAD Talal, BROWN Wendy, BUTLER Judith et MAHMOOD Saba, 2009, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* [en ligne], Berkeley, Townsend Papers, [URL : <http://politics-of-religious-freedom.berkeley.edu/files/2011/05/Is-Critique-Secular-Blasphemy-Injury-and-Free-Speech.pdf>], consulté le 7 mars 2015.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne-Sophie et LUCA Nathalie, 2014, *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan.
- BABÈS Leïla, 1997, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- BANGSTAD Sindre, 2011, « Saba Mahmood and anthropological feminism after virtue », *Theory, Culture and Society*, vol. 28, n° 3, p. 28-54.
- BAUBÉROT Jean, 2006, « Le dernier des Curiaze. Un sociologue dans la commission Stasi », *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État?* P. Côté et J. Gunn éd., Bruxelles, Peter Lang, p. 247-272.
- BAYART Jean-François, 2010, *Les études postcoloniales, un carnaval académique?* Paris, Karthala.

- BEAUGÉ Julien, 2010, « Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du nouveau islamique* » [en ligne], *Lectures*, [URL : <http://lectures.revues.org/893>], consulté le 7 mars 2015.
- BERQUE Jacques, 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- BODDY Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press.
- BOUAGGA Yasmine, 2010, « Le féminisme face au nouveau islamique » [en ligne], nonfiction.fr, [URL : http://www.nonfiction.fr/article-3434-le_feminisme_face_au_nouveau_islamique.htm], consulté le 7 mars 2015.
- BOWEN John, 2006, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press.
- CERTEAU Michel de, 1990 [1980], *L'invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CLAVERIE Élisabeth, 1990, « Les voix de la mystique », *L'esprit des voix*, J.-M. Alby, C. Alès et P. Sansoy éd., Grenoble, Éditions de la Pensée sauvage.
- COLONNA Fanny, 1996, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Éditions Sciences Po.
- CUSSET François, 2005, *French Theory*, Paris, La Découverte.
- DAKHLIA Jocelyne, 2000, « Religion et politique en Islam : pour une autre approche d'une question entendue », *Histoire et anthropologie*, n° 21, p. 61-75.
- DAYAN-HERZBRUN Sonia, 2005, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.
— 2008, « De l'autonomie des femmes en pays d'Islam, perspectives postcoloniales », *Contretemps*, n° 21, p. 120-131.
- DELPHY Christine, 2003, « Débat sur le voile au collectif droits des femmes. Un point de vue féministe contre l'exclusion des élèves voilées » [en ligne], [URL : <http://lmsi.net/Debat-sur-le-voile-au-Collectif>], consulté le 7 mars 2015.
- DEPONT Octave et COPPOLANI Xavier, 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, A. Jourdan.
- DONÉGANI Jean-Marie, 1993, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- DONNET Claire, 2013, *Des mobilisations autour de la reconnaissance de l'islam en France. Étude de la puissance d'agir de sujets musulmans intégralistes*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Strasbourg.
- DOUÏTÉ Edmond, 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan.
- FADIL Nadi, 2009, « Managing affects and sensibilities : the case of not-handshaking and not fasting », *Social Anthropology*, vol. 17, n° 4, p. 439-454.
- FASSIN Didier, 2014, « The ethical turn in anthropology : promises and uncertainties », *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, p. 429-435.
- FERRIÉ Jean-Noël, 2004, *Le régime de civilité en Égypte*, Paris, CNRS Éditions.
- GÖLE Nilufer, 2003, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira et MACÉ Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour-d'Aigues, L'Aube.
- HOWELL Signé éd., 1997, *The Ethnography of Moralities*, Londres, Routledge.
- JANSEN Yolande, 2011, « Postsecularism, piety and fanaticism : reflections on Saba Mah-

- mood's and Jürgen Habermas' critiques of secularism », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37, n° 9, p. 977-999.
- LAIDLAW James, 2002, « For an anthropology of ethics and freedom », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 2, p. 311-332.
- LANDRY Jean-Michel, 2010, « Repenser la norme, réinventer l'agencéité. Entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et sociétés*, vol. 34, n° 1, p. 217-231.
- LORCERIE Françoise, 2006, *La politisation du voile en France et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan.
- MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press (*Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. N. Marzouki, Paris, La Découverte, 2009).
- MARZOUKI Nadia, 2008, *La construction de l'objet Islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux États-Unis depuis le XIX^e siècle*, thèse de doctorat, Sciences-Po, Paris.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métaillé.
- POUJEAU Anna, 2007, « L'expérience sensible du religieux. La communauté catholique de Saint-Gervais à Paris », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, p. 117-123.
- 2014, *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- ROBBINS Joel, 2004, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, University of California Press.
- RODIER Christine, 2014, *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, Presses universitaires de France.
- SCOTT Joan W., 2007, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.
- TEVANIAN Pierre, 2005, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'agir.
- TILLION Germaine, 1966, *Le harem et les cousins*, Paris, Le Seuil.
- VALENSI Lucette et UDOVITCH Abraham, 1984, *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- WEIL Patrick, 2004, « Lifting the veil » [en ligne], *French Politics, Culture and Society*, [URL : <https://faculty.unlv.edu/gbrown/hist362/Sp08%20readings/Lifting%20the%20veil.htm>], consulté le 7 mars 2015.
- WIDLOCK Thomas, 2004. « Sharing by default? Outline of an anthropology of virtue », *Anthropological Theory*, vol. 4, n° 1, p. 53-70.
- ZUBER Valentine, 2013, « La laïcité républicaine au défi du pluralisme, France, XIX^e-XXI^e siècle », *L'apprentissage du pluralisme religieux, le cas genevois au XIX^e siècle*, F. Amsler et S. Scholl éd., Genève, Labor et Fidès, p. 253-270.