leur présence en Egypte que grâce à un traité signé par ce dernier. Ils sont donc amenés à intervenir dans la vie politique si le *wafd* paraît trop puissant et trop intransigeant. Généralement, ils soutiennent le Palais, dont le pouvoir devient grandissant, mais en 1925 ils sont conduits à s'y opposer directement.

Les partis mis en place par le Palais sont proches des Libéraux-Constitutionnels en organisation et recrutement, mais ne sont en fait que des cliques sans véritable base dans le pays.

La crise économique des années 30 et la dictature de Ṣidqī modifient le paysage politique. Le *wafd* résiste bien à la mauvaise conjoncture en adoptant un ton plus populiste. Après 1935, il se voit concurrencer dans sa base sociale même : les Saʿdistes lui prennent une partie de sa clientèle urbaine cultivée en se faisant les défenseurs de la bourgeoisie industrielle, qui s'allie économiquement aux colonies étrangères et qui se méfie de l'ouvriérisme des Wafdistes.

Miṣr al-Fatāt et les Frères Musulmans le concurrencent directement dans la classe moyenne en prenant une inspiration plus nationaliste, plus islamiste et anti-parlementaire. Le *wafd* se trouve obligé, pour résister, de reprendre le style para-militaire des organisations de jeunesse, d'où une contradiction lourde de conséquences entre ces organisations de jeunesse wafdistes et une direction du parti où les grands propriétaires jouent un rôle croissant.

L'ensemble de ces facteurs permet de comprendre le début du déclin du *wafd* à partir de 1935, à un moment où le Palais est pour une fois populaire avec l'avènement du jeune roi et où le traité de 1936 laisse bien des ambiguités sur l'indépendance réelle de l'Egypte et le programme à venir du parti.

Le livre est clair, synthétique, bien informé. C'est un ouvrage de référence pour l'Egypte de cette époque. Le seul reproche important à lui faire, c'est de s'être limité à 1939. Le terminus naturel de l'étude est 1952, ce qui aurait pu donner l'occasion de faire une grande synthèse sur l'évolution de l'Egypte. L'exemple indien montre que le système parlementaire et constitutionnel pouvait s'implanter dans un pays en voie de développement en s'appuyant sur un parti majoritaire représentant de la lutte pour l'indépendance nationale. L'échec final est probablement dû à l'action négative à long terme du Palais et de la Grande-Bretagne. C'est cette interrogation qui manque à ce livre, qui reste parfois trop proche de la monographie, en raison probablement du choix des dates 1919-1939.

Henry LAURENS
(Université de Paris IV)

Barbara D. METCALF, *Islamic revival in British India : Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1982. In-8°, XIV + 387 p., glossaire, bibliographie, index, 7 cartes, 7 photos.

Cette monographie historique et sociologique ajoute aux sources historiques et textuelles conventionnelles deux sortes de données : le dépouillement systématique des biographies et dictionnaires biographiques en ourdou; les enquêtes de terrain avec visite des institutions, consultation des archives et interviews des responsables.

BCAI 3 (1986) B.D. Metcalf: Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'objet principal du livre est l'étude en profondeur des débuts de l'une des écoles indiennes d'oulémas réformés, celle de Deoband, créée en 1867 en réponse aux défis de la colonisation britannique : on y trouvera donc le portrait-type de cette sorte d'institution ou des oulémas qui l'animent.

Comme ce type idéal ne peut se définir qu'en rapport avec les modèles passés et contemporains, l'étude de Deoband est insérée dans une fresque retraçant l'histoire de l'islam indien de la fin du XVIIIe à la fin du XIXe.

La ligne de partage entre le passé et le présent est la révolte de 1857-1858 contre les Britanniques et sa répression. Avant 1858 (ch. I et II, pp. 16-86) l'empereur moghol, confiné dans le fort rouge de Delhi par les Anglais, est encore le souverain nominal de l'Inde, qui reste en théorie un Etat islamique. L'institution d'enseignement typique est encore la *madrasa* familiale où les membres d'un lignage savant et leurs associés dispensent un enseignement médiéval sur la base d'un rapport personnel entre maître et élève. Le *ʿālim* de cette époque allie étroitement l'enseignement des sciences religieuses exotériques et la transmission de l'initiation aux grandes confréries soufies et aux arcanes de la pensée mystique : al-Ġazālī et Ibn ʿArabī coexistent sans problèmes. Cette tradition est déjà pourtant doublement contestée. De l'intérieur d'abord : les contacts plus fréquents avec la Mecque ont amené jusqu'en Inde les tendances nouvelles visant à purifier l'islam des excès du soufisme, du culte des saints et des emprunts aux coutumes autochtones; la première moitié du XIXe a vu l'éclosion de mouvements missionnaires, pacifiques ou militants. D'autre part la présence anglaise — notamment par le fameux Collège de Delhi où s'illustra Aloys Sprenger — fait sentir son influence par l'établissement de nouvelles normes juridiques et administratives, la diffusion des idées scientifiques et historiques, la multiplication des imprimés et l'implantation de nouveaux modèles d'institutions indépendantes des structures familiales.

Après 1858, l'empereur moghol est détrôné; la reine Victoria lui succède comme impératrice des Indes. Les écoles d'oulémas, privées de soutien officiel, doivent s'adapter pour survivre. Le cœur de l'ouvrage (pp. 87-263) est consacré à Deoband, l'école la plus prestigieuse qui devait au siècle suivant dominer l'islam indien. Le chapitre III retrace l'histoire de l'institution de 1867 à 1900 : quittant la capitale ravagée par la répression, les fondateurs créent dans une modeste bourgade isolée une *madrasa* non plus familiale, mais réellement communautaire, en utilisant les techniques d'encadrement britanniques et les souscriptions volontaires acheminées par la poste. Ils y perpétuent et popularisent le type d'islam réformé élaboré à Delhi au cours des cent années précédentes. Les animateurs de l'école et les élèves qu'ils forment remplissent de multiples rôles (ch. IV-V) : comme *ʿulamāʾ*, ils popularisent, par le médium de l'ourdou, les sciences religieuses traditionnelles en mettant l'accent sur l'étude des *ḥadīṯ*-s, du *fiqh* ḥanafite et de la théologie aš'arite; comme *muftī* ils délivrent des *fatāwā* parallèlement et souvent en opposition aux tribunaux officiels qui appliquent le droit anglo-musulman; comme *muršid* ils transmettent un soufisme réformé, débarrassé des excès de la piété médiévale et éclectiquement rattaché à trois grandes confréries orthodoxes (Naqšbandiyya, Qādiriyya, Čištiyya); comme écrivains et orateurs ils entrent sur la place publique et pourfendent les écoles rivales, les hindous et les missionnaires chrétiens; à leurs heures perdues, ils sont imprimeurs, médecins, missionnaires ... Le ch. VI étudie enfin l'enracinement social de Deoband : cette école reflète essentiellement les aspirations des hautes classes de la société musulmane, celles des *ašrāf*, descendants (réels ou

BCAI 3 (1986) B.D. Metcalf: Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

supposés) des immigrants arabes, iraniens ou turcs, qui sont propriétaires terriens, fonctionnaires, commerçants, hommes de religion ou de lettres; ce sont eux qui financent l'école et y envoient leurs enfants. L'institution reste élitiste; son influence sur les classes inférieures de paysans et d'artisans, notamment grâce à des réseaux d'écoles et de missionnaires, est difficile à évaluer et probablement limitée.

Ce portrait de Deoband est affiné par des comparaisons avec les écoles rivales (pp. 264-360). Deoband a choisi une voie moyenne qui s'est révélée la stratégie d'adaptation la plus efficace au contexte colonial : l'accent est mis sur les éléments essentiels, comme l'attachement à la Loi révélée et la piété mystique, qui peuvent être intériorisés dans un monde où les individus ne sont plus soutenus par les structures politiques et sociales médiévales. Ce choix évite les impasses du conservatisme de l'école rivale de Bareilly. Il évite aussi les ruptures brutales avec le passé : en maintenant l'alliance du *fiqh* ḥanafite, de la théologie aš'arite et du soufisme modéré, Deoband reste suffisamment proche de la tradition pour rallier les masses; les écoles qui ont rompu avec la tradition sont restées minoritaires, que ce soit les Ahl-i-ḥadīt qui refusent le *taqlīd* des écoles de droit, les modernistes du type de Sayyid Aḥmad Ḫān qui remettent en cause tout l'édifice de la théologie et du droit, ou encore les aventuristes prophétiques, comme les Aḥmadiyya qui proposent une nouvelle révélation pour les temps modernes. Cette stratégie de la voie moyenne, alliée à un sens aigu de l'organisation, semble bien être le secret de la réussite de Deoband. Sa seule rivale dans cette voie, la *Nadwat al-'ulamā'* de Lucknow, intellectuellement plus prestigieuse mais encore plus élitiste, n'a pas eu ce rayonnement massif.

Marc GABORIEAU
(C.N.R.S., Paris)

Joseph CUOQ, *Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVIe siècle.* Paris, Geuthner, 1984. In-8°, 347 p.

Comment le *Bilād al-Sūdān,* le pays des Noirs, la région de la savane, l'ouest africain, est-il devenu musulman, quand ces populations ont-elles embrassé l'Islam, telle est la question que tente d'expliquer et qu'explique, en utilisant une immense documentation qui comprend aussi bien les sources arabes que les études modernes, le R.P. Joseph Cuoq.

Dans une première partie, l'auteur étudie le *Bilād al-Sūdān* avant le XIIIe siècle (de l'ère chrétienne) par rapport à l'Islam : dès le VIIIe siècle, les Arabes n'ignoraient pas que l'or provenait en grande partie de chez les Sūdān, et des troupes umayyades se rendirent jusqu'au Ġāna. Dans la seconde partie de ce siècle, on assiste à la « vague berbère » au pays des Noirs, en provenance du Maghreb intérieur. Au milieu du Xe siècle, des Ṣanhāǧa conquièrent la cité d'Awdaġust, puis en sont évincés par d'autres Berbères, les Zénètes ibāḍites. A Ġāna s'installent des commerçants musulmans et Gao, d'après al-Bakrī, est en relation avec Cordoue dès la fin du Xe siècle, son sultan étant alors musulman.

Tout un chapitre est consacré aux Almoravides, Ṣanhāǧa sahariens : Abū Bakr, à son retour chez les Lamtūna, sa tribu d'origine, lança le *ǧihād* contre les Sūdān dont un grand nombre embrassa l'Islam (XIe s.), tout en conservant le vieux fond animiste.

BCAI 3 (1986) B.D. Metcalf: Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net