

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 116 (octobre - décembre 2001)
Varia

Françoise Aubin

Frederick de Jong, Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*

Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll.
"Islamic History and Civilization. Studies and Texts",
29)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Françoise Aubin, « Frederick de Jong, Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.11, mis en ligne le 21 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index437.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index437.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

cles, de la figure du saint protecteur à un rôle de modèle exemplaire qui relève davantage d'un cheminement personnel que d'une religion de recours. Pour la période suivante, Julia Bernard met en place une analyse croisée des effets d'une crise de la représentation dans l'art du XIX^e siècle et des évolutions spirituelles contemporaines tandis que Klaus Herding établit une comparaison très stimulante entre le traitement des sujets religieux par Delacroix et certains aspects des théories de Friedrich Schlegel. Le XX^e siècle offre un terrain privilégié pour aborder la question de « qualification et disqualification » des œuvres que D.G. fait émerger dans le procès de modernisation de l'art d'église en France de 1890 à 1960. Les relations entre Maurice Denis et Marie-Alain Couturier marquées par des liens de filiation, éloignement puis rejet et contestation sont emblématiques des étapes qui rythment cette évolution. Par le recours aux grands artistes et la vertu transcendante de l'art, la notion de « sacré » entend dépasser celle d'art religieux et rend obsolète l'appel à des artistes croyants. En corollaire, l'art de la période immédiatement précédente fait l'objet d'un rejet réel, comme le précise Étienne Fouilloux. S'il n'y a pas eu, contrairement à ce qu'on a pu dire, de véritable iconoclisme dans les effets du Concile de Vatican II sur le décor des églises, en revanche les éliminations sélectives ont surtout touché les œuvres du XIX^e et du début du XX^e siècle. Il ne s'agit pas d'un refus de l'image mais d'un refus de certaines formes esthétiques. Or c'est en vertu du même principe, avec des applications inverses, qu'avait éclaté, quelques années plus tôt, la « querelle de l'art sacré » ; la contestation du Christ de Germaine Richier se faisant au nom d'une canonisation implicite de formes artistiques antérieures. Les conséquences de ce double rejet sont encore manifestes, note Étienne Fouilloux, qui voit la véritable crise de l'image religieuse contemporaine non dans un iconoclisme fantasmé mais dans « une tendance lourde à l'abstention [...] un retrait volontaire devant toute tentative de représentation religieuse pour notre temps » (p. 279).

Les textes en français sont accompagnés d'un résumé en allemand et vice-versa.

Isabelle Saint-Martin.

116.11

DE JONG (Frederick),
RADTKE (Bernd), eds.

Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics. Leyde, E. J. Brill, 1999, xii + 829 p. (index) (coll.

« Islamic History and Civilization. Studies and Texts », 29).

De fécondes collaborations internationales sur les ordres soufis se sont succédées depuis 1982, d'abord en France à l'initiative d'Alexandre Popovic et Marc Gaborieau. Cette nouvelle étape, prise en main par des islamologues d'Utrecht et réunissant ici trente-trois auteurs, orientent maintenant les regards vers une problématique qui s'avère fructueuse : l'opposition rencontrée par le mysticisme soufi à travers les siècles et les continents. Il est possible d'envisager cette question, devenue plus que brûlante de nos jours, selon deux points de vue divergents, celui des soufis ou celui de leurs détracteurs.

Le premier angle de vision enserre le soufisme dans ses aspects jugés hérétiques ou plus souvent gênants par les non-adhérents. C'est le parti qu'adopte Gerhard Böwering, lorsqu'il analyse, dans les premiers siècles de l'islam, les tout débuts du mysticisme classique prêt à vaincre l'injustice par un renouveau spirituel passant par le processus du *tawba*, le repentir et la conversion intérieure qui permet un accès direct à Dieu ; mais les rivalités internes et les conflits externes avec les docteurs de la Loi religieuse vont tourner autour de l'exclusivité de cette expérience visionnaire de la présence divine. Dans l'Andalousie des Omeyyades, de 755 à 1031, la persécution des « saints » et des prophètes vient du danger que ceux-ci font courir au pouvoir dans certaines conjonctures politiques, plutôt que d'une opposition au soufisme en tant que tel (Maribel Fierro). Dans l'Égypte mamelouk aux XIII^e-XV^e siècles, les campagnes de dénigrement de la pensée et des pratiques soufies ne peuvent l'emporter sur le soutien et l'approbation que le sultan, les émirs et l'opinion publique apportent aux confréries et à leurs institutions (Th. Emil Homerin). Au Maghreb, sous les Marīnid (869-1465), on peut trouver de nombreux cas d'accord entre tenants de la Loi et soufis (Vincent J. Cornell). Arthur F. Buehler pose très clairement, à propos du sous-continent indien sous contrôle britannique, un problème récurrent dans l'islam sunnite, et surtout dans les terres non arabes : deux paradigmes partagent cet islam, d'une part, la pratique soufie qui tourne autour d'un maître charismatique dit *shaykh* ou *pīr* (litt. « ancien) ou *walī* (litt. « proche de Dieu »), médiateur entre Dieu et les adeptes, et, d'autre part, le mouvement de ceux qui ne reconnaissent une autorité que scripturaire, Coran et Hadith, et prônent l'égalité de tous les croyants devant Dieu, sans besoin d'aucun médiateur, et en arrière-plan l'obsession d'un retour à la pureté primitive d'une Arabie idéalisée. Au

Turkestan oriental, inclus plus ou moins solidement dans l'empire chinois depuis le milieu du XVIII^e siècle, le meilleur connaisseur des sources türki de ce pays, Masami Hamada reconnaît l'absence d'information sur une éventuelle opposition aux confréries, jusqu'aux récentes années quatre-vingt-dix qui voient l'apparition de communautés « wahhâbites » significatives, peut-être d'origine étrangère.

Au Soudan septentrional à la fin du XIX^e siècle, la majorité de la population ne manque pas d'être mahdiste, mais lorsque le mouvement est écrasé par Kitchener, chacun retourne à son adhésion soufie précédente, marqué cependant par les événements qu'il vient de vivre (R. Seán O'Fahey). En Afrique occidentale, où l'islamisation de masse date des XVIII^e-XIX^e siècles seulement, les confréries rivales, Tijâniyya et Qâdiriyya qui ont été les agents de la conversion populaire, sont associées à l'aristocratie, elle-même intégrée à l'ordre politique colonial français ou britannique ; elles ne participent donc pas à la lutte pour l'indépendance et ne sont attaquées par les réformistes, pour leurs rituels principalement, qu'après la décolonisation, mais leur enracinement est si profond qu'il invite à la tolérance mutuelle (Ousmane Kane ; pour le Sénégal, Roman Loimeier ; pour le Nigéria, Muhammad S. Umar). Dans l'Irak arabe, berceau à la fois du soufisme et du shi'isme, les confréries soufies, sunnites, ont été des instruments politiques aux mains des Ottomans d'abord, puis de la Grande-Bretagne, puissance mandataire ; de sorte que, maintenant dépourvues de pouvoir politique, elles souffrent d'être des minorités face à un shi'isme majoritaire qui ne leur pardonne pas leur activisme passé (Pierre-Jean Luizard). Le « néo-soufisme » d'Ahmad b. Idris (1749- 1837) et d'autres se caractérise par l'accès direct au prophète dont jouit le mystique, ce qui lui donne une autorité quasi-infaillible dans l'interprétation de la loi, ce que le wahhâbisme ne peut admettre (Bernd Radtke). Dans l'Égypte du XX^e siècle, depuis le milieu des années cinquante, les ordres soufis sont poussés par les instances gouvernementales à se développer, ce qui a entraîné leur bureaucratiation (Frederick De Jong). En Afrique du Sud, le soufisme populaire est en voie de « réforme » depuis une vingtaine d'années pour devenir un « néo-soufisme » compatible avec le fondamentalisme, muni encore de la terminologie et des structures du soufisme traditionnel, mais vidé de son contenu (Jacobus A. Naudé).

Le second point de vue adopté par les collaborateurs au volume est celui des mouvements, institutions ou personnages hostiles au soufisme et des campagnes de persécution. Si l'on

part, ici aussi, des débuts de l'islam, la distinction entre soufisme et opposants n'est pas nette : les origines de la Mu'tazila, fondée à Basra au II^e siècle de l'hégire, sont liées à un personnage considéré comme un des pères fondateurs du soufisme, al-Hasan al-Basrî (m. 728) ; mais rapidement les positions deviennent dogmatiquement et politiquement irréconciliables (Florian Sobieroj). Le mouvement shi'ite de la Zaydiyya lui non plus ne s'oppose pas viscéralement au soufisme dans ses premiers temps, mais seulement lorsque naît un conflit portant sur l'autorité en matière religieuse, notamment dans le Yémen du XIII^e siècle (Wilfred Madelung) ; et l'on peut faire la même remarque pour l'Algérie de l'époque ottomane, où les marabouts bénéficient du prestige d'une *baraka* héritée (Kamel Filali). Nasrollah Pourjavady remarque que les traditions mystiques et ésotériques du soufisme ont de nombreux points en commun avec le shi'isme, spécialement le shi'isme duodécimain, mais étant sunnite, il ne pouvait que s'attirer l'animosité des shi'ites (p. 614). Dans l'Iran des Qajar (1785-1925), les soufis, après avoir rencontré l'opposition des spécialistes de la Loi religieuse et des philosophes, sont soumis aux coups destructeurs des modernisateurs (Mangol Bayat). Dans le monde malayo-indonésien, l'opposition, aux XVII^e-XVIII^e siècles, n'est pas centrée, comme autre part, sur les institutions ou le rituel, mais sur l'enseignement (Azyumardi Azra).

Le mouvement anti-soufi moderne est par excellence le fondamentalisme wahhâbite : l'enseignement dispensé par le fondateur éponyme Muhammad b.'Abd al-Wahhâb (1703-1792) fait l'objet d'une présentation particulièrement claire par Esther Peskes, qu'on peut recommander à quiconque veut s'initier au sujet. On en retiendra, notamment que le wahhâbisme exclut totalement un engagement soufi, à la différence du hanbalisme (celle des quatre écoles de la Loi qui est la plus puriste et la plus conservatrice) ; mais l'on peut remarquer aussi que le penseur le plus illustre de ce dernier mouvement, Ibn Taymiyya (1263-1328) était membre de l'ordre Qâdiriyya, et que néanmoins les Wahhâbites le reconnaissent comme une de leurs autorités (dans le même sens, Josef Van Ess). Lien entre l'anti-soufisme au Moyen-Âge et le wahhâbisme contemporain, la propagande toujours virulente contre Ibn 'Arabi (1165-1240) atteste que le procès posthume du grand penseur lancé par Ibn Taymiyya n'est pas terminé, mais aussi qu'il réutilise constamment les mêmes arguments (Michel Chodkiewicz). Dans le sous-continent indien de la première moitié du XIX^e siècle, alors que le soufisme, omniprésent, est encore médiéval, les réforma-

teurs, tel Sayyid Ahmad (1786-1831), ne le critiquent pas à cette époque en tant que tel, mais pour ses abus ; la rupture entre traditionalisme soufi et modernisme ou fondamentalisme n'y sera totale que dans la seconde moitié du siècle et caractérisera le XX^e siècle (Marc Gaborieau). Et l'on voit la Salafiyya, mouvement réformiste orthodoxe fortement anti-soufi, né dans le monde arabe de la fin du XIX^e siècle à l'incitation de Muhammad Abduh (1849-1905) entre autres, gagner la Malaisie au XX^e siècle (Werner Kraus). Dans l'islam chinois moderne, le mouvement réformiste scripturaire d'inspiration wahhâbite, l'Yihewani (transcription à la chinoise de l'arabe Ihwân, « frères »), qui, à la fin du XIX^e siècle, combattait les coutumes chinoises infiltrées dans le rituel autant que les confréries, devient, fort paradoxalement, au XX^e siècle un propagateur de l'enseignement en chinois et un support du régime, communiste notamment (Leïla Cherif-Chebbi).

Quelques questions fondamentales sont soulevées au fil des contributions. Ainsi celle de la survie d'une confrérie après la persécution pour hérésie d'un de ses dirigeants les plus notoires, voire de son exécution. Carl W. Ernst prend l'exemple de Muhammad Ghawth (1502-1563), maître de la Shattârîyya en Inde, et il rappelle le précédent illustre d'al-Hallâj, exécuté à Bagdad en 922 : il observe une auto-censure des disciples, qui renoncent aux aspects les plus contestés de l'enseignement du persécuté – en l'occurrence l'extase qui permet une rencontre directe avec Dieu. Le cas de Muhammad Ghawth montre aussi la possibilité d'allégeances multiples : le saint homme se vantait d'avoir été initié dans quatorze confréries. Bruce B. Lawrence pose une question qui, dit-il, mériterait une étude générale comparative, en partant du cas du souverain moghol de l'Inde, le grand Akbar (1556-1605) : lorsqu'un conflit apparaît entre un saint et un roi, c'est-à-dire entre un souverain spirituel et un souverain politique et qu'il se résout, non seulement par la persécution d'une confrérie, mais aussi, en corrélation, par un soutien à d'autres confréries rivales, le choix dépend des besoins politiques autant et plus que des considérations spirituelles. Réfléchissant à l'anti-soufisme dans l'empire ottoman du XVI^e siècle, Ahmet Yasar Ocak fait la remarque très judicieuse que « le soufisme et l'opposition au soufisme sont deux phénomènes jumeaux dans l'histoire de l'Islam, puisqu'ils sont nés en même temps, et qu'ils se sont développés l'un parallèlement à l'autre » (p. 603). On le voit nettement dans les Balkans à l'époque post-ottomane de 1918 à 1990 : comme le soulignent Nathalie Clayer et Alexandre Popovic, l'islam de Bosnie-Herzégovine est

principalement anti-soufi, mais pas uniquement, alors que l'islam du Kosovo, de l'Albanie ou de la Macédoine est soufi, mais pas seulement non plus. Et Karel Steenbrink prend l'exemple de l'Indonésie du XIX^e siècle pour établir combien il serait simpliste d'imaginer une dichotomie idéologique tout en noir et blanc entre le soufisme et ses opposants ; tandis que Martin Van Bruinessen choisit le cas de l'Indonésie du XX^e siècle pour prouver que la lutte la plus féroce pouvait se dérouler entre confréries, et même à l'intérieur d'une confrérie. Le cas de la Chine du XIX^e siècle corrobore cette vue : les procès devant les instances judiciaires officielles, qu'étudie ici Jonathan Lipman, témoignent de rivalités bien matérielles entre confréries soufies du nord-ouest du pays. Et Devin DeWeese illustre, grâce à un exemple pertinent de l'Asie centrale du XIV^e siècle, l'usage d'une rhétorique anti-soufie par des mouvances soufies afin de liquider des rivalités.

Ce résumé succinct d'un ouvrage d'une richesse et d'une variété étonnantes, mais aussi d'une érudition qui, sauf quelques agréables exceptions, fait peu de concessions aux ignorances du grand public, paraîtra sans doute caricatural aux auteurs cités et aux lecteurs avertis. Heureusement que les deux co-éditeurs livrent leur propre évaluation, dans une brève postface où ils mesurent, non seulement les lacunes que des entrepises ultérieures devront combler, mais aussi les acquis synthétiques : le mysticisme islamique a été contesté dès la période formative des trois premiers siècles après la révélation, et sans trêve jusqu'à nos jours, selon des arguments qui n'ont guère évolué et qui ont parfois été repris par des confréries elles-mêmes contre des rivales. Une telle constatation démontre l'impossibilité d'une dichotomie clairement délimitée entre soufis et oulémas ; néanmoins, on ne peut ignorer qu'existent des conceptions radicalement différentes de l'islam, mais que les rivalités entre chefs religieux représentent très fréquemment une lutte pour le pouvoir politique autant que spirituel. Et pour illustrer les découvertes que le comparatiste ou l'historien des religions peut espérer faire au cours de ces 750 pages de textes denses, nous conseillerons la lecture, accessible à tout lecteur qu'il soit ignare ou averti, de la déconstruction à laquelle Jo-Ann Gross soumet notre notion de l'islam de l'Asie centrale à l'époque soviétique : depuis les travaux du regretté Alexandre Bennigsen, tout le monde est convaincu d'un dualisme conceptuel entre « islam officiel », patronné par le gouvernement soviétique, et « islam parallèle » ou « non officiel », soufi par définition, secret, conserva-

teur et anti-communiste. Une telle vue est due, en fait, aux théories soviétiques, héritées de celles de l'ancien régime outre le marxisme, sur le caractère arriéré et blâmable de la religion populaire, et elle a occulté toutes les ressources des pratiques et croyances populaires telles qu'on les découvre dans l'après-communisme.

Françoise Aubin.

116.12

DIANTEILL (Erwan).

Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, 381 p. (bibliogr., annexes, index, graphiques, glossaire, tableaux, illustr.).

Avant d'analyser le contenu, il convient de souligner à quel point le produit fini livré par les éditions de l'EHESS est impeccable, dans le soin de la mise en forme et dans la surveillance du texte lui-même. Les reproductions en couleur tranchent agréablement sur le blanc et noir du texte.

Le livre est divisé en deux parties dont l'une traite, d'une certaine façon, le versant oral de l'enquête de terrain sur les religions afro-cubaines et l'autre, le versant écrit.

L'originalité de ce travail vient en particulier de sa trajectoire d'enquête qui s'avère être en même temps sa méthodologie de recherche. On ne s'en aperçoit pas au départ. En effet, l'auteur raconte, de façon quasi-journalistique, comment son enquête a débuté dans les quartiers de La Havane, en 1993, par la rencontre de tel puis tel personnage impliqués dans des rites religieux afro-cubains. On s'attend ensuite, le contexte étant posé, à des exposés en règle à partir des résultats de l'enquête. Or il n'en est rien et c'est à ce moment que le cheminement de l'enquêteur se transforme en méthodologie originale. Comment ?

L'enquête habituelle, par entretiens, par observation, par lecture, trouve, dans le cas présent, des limites. La notion de *secret*, question amplement analysée à propos des écrits de ces religions (pp. 261-272), fonctionne effectivement face à des étrangers au culte mais aussi face à des membres peu engagés. L'enquêteur décide donc d'aller de l'avant dans l'intégration à ces cultes en passant par des stades d'initiation qui ouvrent l'accès aux connaissances secrètes. Mais, au-delà de cette avancée dans le recueil d'informations, il prend surtout appui sur sa trajectoire à l'intérieur des cultes pour analyser, à partir des paramètres psychosociaux qu'il représente lui-même, les configu-

rations sociales, économiques, culturelles qui président au recrutement et au fonctionnement à l'intérieur de ces religions. Tout un comparatisme devient alors possible entre ces différents cultes, d'où jaillira une compréhension de leur unité.

On découvre ici, de la part du chercheur, une forme originale d'initiation à des cultes qui sont objets de recherche. En effet, cette initiation n'est pas fondée – du moins pas essentiellement – sur le désir d'effectuer une expérience religieuse inconnue ni sur une volonté, plus ou moins inconsciente, de devenir autre. Le chercheur reste chercheur, l'initiation lui servant de moyen, au titre de la recherche et non à titre personnel. Le seul ennui, et l'on ne saura jamais s'il est important, est qu'une fois initié, il ne dira rien de la ou des cérémonies d'initiation elles-mêmes, sauf quelques bribes éparses mais rien de systématique et il gardera certains « secrets » transmis à l'occasion de son entrée institutionnelle et hiérarchique dans les cultes. On est exactement aux antipodes de l'attitude, très discutée dans les années 1960, de Robert Jaulin au Tchad (*La mort Sara*, Plon, coll. « Terre Humaine »). À propos de cette démarche, maintes réflexions viennent à l'esprit et notamment celle qui voudrait comparer la notion d'*initiation*, utilisée ici, à celle de *conversion*, généralement employée pour les entrées et passages dans les systèmes religieux. Est-il possible d'entrer et comment ? Est-il possible de sortir et comment ?

Il faut dès lors préciser de quelles religions il s'agit.

L'A. parle d'un « complexe religieux afro-cubain » (p. 34), désignant par là quatre (ou trois ?) systèmes cultuels implantés à Cuba, à la suite de la déportation d'esclaves africains dans l'île, phénomène marquant, surtout de la première moitié du XIX^e siècle. Deux cultes font référence à l'ethnie *yoruba* d'origine (Nigeria occidentale et environs actuels) : la *santeria* et le culte d'*Ifa* ; un troisième se réclame du Congo occidental : le *palo monte* et un quatrième, quoique non africain d'origine, y a été adjoint, le *spiritisme*. Les raisons de l'adjonction d'un culte d'origine européenne ressortent de la conclusion majeure de la recherche, à savoir que *ces quatre cultes religieux forment système*. Analyser l'un sans faire référence aux autres, si cela paraît possible, éliminerait toute la perspective scientifique qui fait le corps du livre. En quoi y a-t-il système ou structure ?

L'analyse insiste sur l'importance de la sexualité sociale (féminité-virilité ; homo-hétérosexualité) dans ses rapports avec l'appartenance cultuelle. En effet, les observa-