Document generated on 07/18/2025 12:51 p.m.

International Review of Community Development
Revue internationale d'action communautaire

L'islam pluriel au Maghreb
Pluralistic aspects of Islam in the Maghreb
El Islam plural en el Maghreb

Leïla Babès

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1033898ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1033898ar

See table of contents

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)
2369-6400 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Babès, L. (1991). L'islam pluriel au Maghreb. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 119–128. https://doi.org/10.7202/1033898ar

Article abstract

This article addresses the topic of religious syncretism in the Maghreb and its extremely ancient origins. The text thus attempts to shed light on certain lesser-known aspects of North African reality, where the religious factor is of primary importance. This question is examined both on the level of Islam as an established religion and that of a number of religious beliefs and practices popular in the Maghreb, particularly the "cult of the saints." Upholders of Muslim orthodoxy (often supported by the rationalist analysis of the social sciences) frequently view such worship as nothing more than heretical deviance or survival of the paganism of old. In countering this view, the article shows that Muslim doctrine offers various areas of openness with the potential to foster a process of mutual integration between Islam and ancient North African religions, and thus create a "syncretistic" form of Islam typical to the Maghreb.

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 1991

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

L'islam pluriel au Maghreb

Leïla Babès

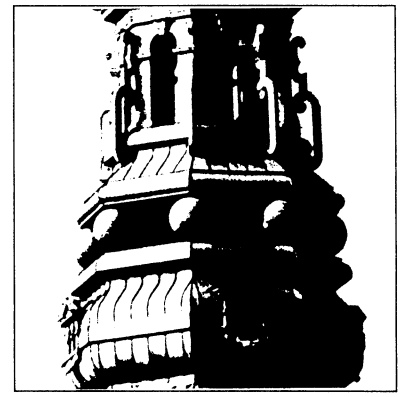
On s'accorde à dire que nous assistons aujourd'hui à un « retour du religieux » depuis que celui-ci, quittant la sphère privée, a entrepris de s'exprimer dans l'espace public par des manifestations à forte concentration sociale. Mais, en fait de « retour », ne devrait-on pas plutôt parler de celui de l'effervescence collective ? Car l'« éclipse de la religion », loin de signifier — comme on l'a cru — un désenchantement du monde inéluctable, a simplement marqué une période « froide » avant le retour à des formes plus « chaudes ». Pour parler comme Durkheim [1], nous dirions que cette résurgence du sacré est une façon pour la société, essoufflée par tant de sécularisation, de se réaffirmer au moyen de l'exaltation, en revenant au temps des origines religieuses. Tout se passe comme si, pour mieux conjurer la perte de sa substance, le jeu social devait puiser dans la théâtralité de l'expérience première.

Il en est ainsi de l'ostentation qui est à l'œuvre dans les manifestations actuelles du paradigme — ou du « modèle » — de l'islamisme. Mais pas plus que pour le christianisme, il ne s'agit dans ce cas d'un véritable « retour », si ce n'est celui, sous sa forme plus radicale, du courant réformiste politique. L'examen du champ religieux au Maghreb (Tunisie, Maroc et surtout, ici, Algérie) permettra de postuler que les formes d'expression du jeu social, dans ses manifestations religieuses, sont diverses ; et que, loin de se réduire à un modèle unique, l'islam s'exprime à travers des courants multiples qui s'articulent néanmoins les uns aux autres de manière complexe.

Il ne s'agit là bien sûr que d'un ensemble d'interrogations et de pistes, étant entendu que les éléments de réflexion sont encore trop fragmentaires pour constituer une sociologie achevée de l'islam maghrébin. Tel n'est d'ailleurs pas la préoccupation de ce numéro, qui vise plutôt à explorer divers lieux où se manifeste aujourd'hui encore l'incontournable présence du religieux dans la culture. Il reste à espérer que cet article contribuera à éclairer un petit pan de cette vaste réalité.

Ce que nous entendons poser de manière plus précise à travers cet article, c'est la question du syncrétisme [2] religieux au Maghreb. Non pas en vue de nourrir un débat idéologique qui aurait peu d'intérêt, mais dans l'espoir d'éclairer certaines zones d'ombre de la réalité nord-africaine dans lesquelles le facteur religieux occupe une place de première importance.

Islam, Maghreb : le problème se pose de penser ces deux réalités séparément, ou plutôt à la fois séparément et ensemble. C'est un fait que le Maghreb, comme objet d'étude et de réflexion, reste largement impensé, si ce n'est comme « sous-objet » mineur à l'intérieur de la réalité plus vaste qu'est l'islam ; il reste également largement impensé — ou tout au



moins voilé — dans le regard des sciences sociales. Divers problèmes se trouvent occultés, à commencer par le silence sur le lointain passé de l'Afrique du nord. À la différence de celles de l'Égypte, de la Grèce, de l'Inde ou de la Perse, la religion ancienne de l'Afrique du nord ne semble pas offrir un terrain suffisamment riche pour être légitimement érigée en objet d'étude. Méconnaissance ? Évitement ? Préjugé consistant à voir dans ce lointain passé religieux une simple pensée « sauvage » et « primitive », dépourvue de « mythes » aussi intéressants que, par exemple, ceux des anciens Grecs ? Certes, il est vrai que cette partie du monde n'a pas produit de culture impériale — et impérialiste ! —, ni même de culture écrite. Elle a été le plus souvent une terre d'invasion, conquise par « les autres ». De manière générale, c'est dans la réalité de « l'islam » qu'elle se range tout simplement, comme une région (parmi d'autres) d'un islam géographique : Maghreb, c'est-à-dire « terre du soleil couchant », « occident » musulman.

Notre propos n'est pas d'entrer dans le débat sur les causes de ce manque d'intérêt des sciences sociales pour le Maghreb, son rapport à l'islam et son lointain passé religieux [3]. Nous voudrions toutefois suggérer que cette perception des choses a souvent rendu difficile la compréhension de pratiques religieuses populaires du Maghreb, aussi bien que du caractère syncrétiste de l'islam nord-africain.

Nous voulons poser la question de ce syncrétisme à la fois au niveau de l'islam comme religion instituée et à celui de certaines croyances et pratiques populaires du Maghreb, plus précisément le culte des « saints », considéré comme forme d'expression particulière, caractérisé à la fois par son appartenance à l'islam et par sa capacité d'intégrer des éléments étrangers à celui-ci. Ce qui est en question ici, ce n'est pas un éventuel « mélange » entre une grande religion historique (l'islam) et un fonds de rites et de croyances d'origine pré-islamique, « païenne » [4] ; ce sont plutôt les ouvertures mêmes que peuvent contenir la doctrine musulmane, d'une part, et les anciens cultes maghrébins, d'autre part, ouvertures susceptibles de favoriser ce processus d'intégration mutuelle et de donner ainsi naissance à un « islam syncrétique ».

Le discours rationaliste des tenants du dogme musulman orthodoxe (qui est souvent relayé en cela par le discours tout aussi rationaliste des sciences sociales) ne voit souvent dans ces cultes populaires du Maghreb que des « déviances » et des survivances du paganisme ancien. Nous voulons montrer qu'à l'encontre de cette vision des choses, il existe au contraire d'importantes articulations entre ce qu'on pourrait appeler un islam « savant » et l'islam « populaire » dans lequel s'enracinent ces cultes. Insistons pour le dire : la manière souvent schizophrénique de penser l'islam — ou, plus exactement, l'islam et « quelque chose d'autre qui ne serait pas l'islam » — n'est pas un simple effort pour catégoriser deux paradigmes, deux formes religieuses dont les différences sont assurément réelles. C'est en fait bien plus que cela : c'est bel et bien, comme dans d'autres grandes religions ou idéologies d'ailleurs, une façon plus ou moins consciente de voir l'islam tel qu'il *devrait être* plutôt que tel qu'il *est vraiment* dans le réel. En d'autres termes, lorsque les sciences sociales considèrent que l'« orthodoxie » se trouve dans tel courant religieux et non dans tel autre, elles n'agissent pas autrement que les plus orthodoxes représentants de la religion « officielle ».

Le risque est d'autant plus grand que le champ religieux, dans l'islam, n'est pas (pour parler comme Max Weber) structuré selon les catégories de « prêtrise », « prophétie », « sorcellerie » et « laïcité ». La catégorie des « prêtres », par exemple (si tant est même qu'on puisse assimiler le corps des théologiens musulmans — des oulémas [5] — à un corps de « prêtres »), n'exerce pas de monopole dans la gestion des « biens du salut » (contrairement, par exemple, au clergé catholique). Rien, en outre, n'interdit à un « laïc » de devenir « prêtre ». Un même homme peut ainsi appartenir à plusieurs de ces catégories, ou passer de l'une à l'autre selon les situations et les circonstances [6]. Cela est en tout cas valable pour l'Algérie jusqu'au premier tiers du vingtième siècle, moment où le

champ religieux a commencé à être unifié par un travail de rationalisation sous la conduite des « prêtres ».

Du syncrétisme en islam

Une série de faits (dont il resterait à établir la logique interne et historique) permet de voir ce qui, dans l'islam — et tout d'abord dans le Coran, qui le fonde —, a pu contribuer à favoriser le développement de formes de dévotion populaire, dont le culte des saints constitue une forme importante. Parler de « syncrétisme » à propos du culte des saints pourrait avoir l'air de supposer qu'à l'origine, l'islam était une religion « pure », exempte de « mélanges » et d'« emprunts » à un passé religieux antérieur. Nous savons pourtant que l'islam, comme le christianisme d'ailleurs (Bastide, 1960), a su intégrer dès le départ des éléments religieux qui existaient bien avant sa naissance. Si le passé arabe pré-islamique est considéré par l'orthodoxie musulmane comme un « âge de ténèbres et d'ignorance » (*jahiliyya*), en pratique, le fait est que l'islam a conservé de nombreux rites et croyances de cette lointaine période : la tradition du pèlerinage, par exemple, ou la croyance aux djinns, pour ne citer que ces deux-là [7]. Le Coran, de même, loin de faire table rase du passé (historique ou religieux), mentionne et intègre au contraire de nombreux personnages bibliques ou historiques (Noé, Salomon, Alexandre le Grand...) et reconnaît les « prophètes » antérieurs (de la religion biblique). Le grand spécialiste L. Massignon (1954, 1983) a montré que de nombreuses valeurs spirituelles sont communes à l'islam et au christianisme, puisant en quelque sorte à un fonds commun. Il en va de même pour bien d'autres choses. Signalons simplement l'exemple de la « légende des sept dormants ». La présence de ces êtres mythiques, identifiés aux martyrs chrétiens plongés par Dieu dans un sommeil mystique, est attestée dans tout le territoire maghrébin. Le Coran y fait référence (Sourate XVIII), ce qui montre que l'islam reprend à son compte des thèmes du christianisme [8].

La notion de *sainteté,* pour sa part, semblerait absente de la doctrine originale de l'islam. Le Coran reconnaît toutefois l'existence de musulmans ayant reçu des faveurs divines spéciales (sans que ceux-ci soient toutefois dotés de qualités proprement « surnaturelles » comme ce sera le cas plus tard dans le courant mystique du soufisme [9]). Ces hommes et ces femmes ne sont pas considérés comme des êtres « parfaits ». Ils ont tout de même une place réservée au Paradis, et ils peuvent transmettre les grâces divines (Coran, Sourate IX, 73).

Les théologiens musulmans se sont attachés à distinguer la notion de *sainteté* de celle de *prophétie* (considérant cette dernière comme supérieure). Le soufisme précisera pour sa part cette notion de sainteté en établissant en outre une filiation entre sainteté et prophétie. Pour Massignon, cette tradition du mysticisme soufi trouve déjà des orientations dans le Coran [10].

Mystique et sainteté

L'apparition du culte des saints est inséparable du phénomène de sacralisation de la personne du Prophète Muhammad lui-même, puis des membres de sa famille (*ahl al bayt*) et de ses compagnons (*çahaba*). Apparue sous le règne du calife Haroun al Rashid (786-809), la célébration de la naissance du Prophète (*mawlid*) devient officielle sous la dynastie des Ayyoubides (1171-1250) en Égypte et en Syrie. Alors que le Prophète Muhammad se disait simple « messager de Dieu », n'ayant pas lui-même accès aux mystères divins, il devint très vite considéré comme doté de pouvoirs surnaturels importants. Selon M. Chodkiewicz (1986 : 18 et suiv.), c'est sur ce modèle de dévotion communautaire autour de la figure du Prophète que se serait structuré, par la suite, le culte des saints.

La légitimation de l'existence des saints (et du culte qui leur est rendu) se fonde sur l'adoption d'un terme du Coran, *'awliya* (pluriel de *wali*), qui désigne des « musulmans exemplaires » (Coran, Sourate X, 63). Étymologiquement, le mot *walaya* signifie la « proximité », la « contiguïté » de deux choses. L'extension de cette signification à la relation entre Dieu et l'homme va faire du *wali* le « saint », l'ami, le proche de Dieu, mais aussi bien le parent, le protecteur, l'intercesseur.

Développant cette question, le grand maître soufi Ibn Arabi (mort en 1240) rapproche la sainteté de la prophétie en montrant que la première n'est en somme qu'un héritage transmis par la seconde (Chodkiewicz, 1986 : 57), Muhammad lui-même en étant la première et la plus parfaite illustration. Quant à Jésus-Christ — n'oublions pas que l'islam lui accorde une place importante dans sa doctrine ! —, Ibn Arabi le considère comme le « sceau de la sainteté absolue ». De même, les soufis réservent une place particulière aux saints christiques [11], mystiques musulmans héritiers de Jésus.

Les « saints » sont donc des hommes et des femmes exemplaires, capables d'entrer en communication avec le Divin par le moyen de grâces divines (*karamat*). Leurs pouvoirs miraculeux sont tels que l'hagiographie populaire du Maghreb distingue parfois mal leur

nature, la démarcation n'étant pas toujours très nette entre les « saints » et les « djinns ». Parfois, les saints sont vus comme commandant aux djinns ; parfois, ce sont les djinns qui sont considérés comme « serviteurs » des saints ; et, parfois, les uns et les autres sont à toutes fins utiles confondus. Quoi qu'il en soit, ces hommes et ces femmes sont en tout cas toujours considérés comme étant des « amis de Dieu », capables d'accomplir des miracles. Certains maîtres soufis reconnaissent avoir été en rapport avec les esprits, bons ou mauvais [12]. Ce rapport de communication entre saints et djinns n'est pas sans lien avec l'importance du rôle des hauts-lieux, dont le caractère, selon Ibn Arabi toujours, « tient à ceux — anges, djinns ou hommes — qui y séjournent » (Chodkiewicz, 1986 : 18).

L'islam maghrébin : juxtaposition ou syncrétisme ?

Par « islam populaire », nous entendons deux principaux courants de forces religieuses : les marabouts et les confréries. Le terme *marabout* (*m'rabit*) [13] signifie étymologiquement « celui qui est attaché » (à Dieu), mais aussi l'ascète, « celui qui se retranche dans un *ribat* », c'est-à-dire dans une sorte de monastère fortifié [14]. Homme exemplaire par ses actes de piété, son charisme, sa naissance ou son savoir, il est surtout sanctifié après sa mort et fait alors l'objet d'une vénération de la part de la population, qui lui élève un mausolée (*qouba*) [15].

Bien que plongeant ses racines dans le soufisme, l'islam mystico-populaire du Maghreb s'en distingue par le fait que, loin d'être des intellectuels sophistiqués à l'instar des grands maîtres soufis, les représentants du maraboutisme sont souvent des personnes quasi illettrées, frustes, mais néanmoins vénérées par les populations.

Le maraboutisme désigne, dans l'usage commun, à la fois les marabouts et les confréries. Mais, alors que le culte des saints s'enracine dans un groupement de type tribal pratiquant un culte autour de l'ancêtre fondateur, le système des confréries a une aire d'extension plus vaste, qui déborde largement le Maghreb. De plus, il se fonde non sur la naissance ou l'appartenance tribale mais sur la libre adhésion [16].

La non-reconnaissance de ces cultes populaires par les théologiens puristes est à la mesure de leur cécité à l'égard de la dimension mythique de la doctrine musulmane elle-même. L'imposition d'un unique modèle canonique d'orthodoxie, qui exclut toute autre forme d'expérience religieuse, se traduit bien entendu par des formes d'interdits et de censure qui, à leur tour, génèrent des pratiques « de contrebande ». Force est pourtant de reconnaître que c'est cet islam populaire qui a été dominant au Maghreb jusque vers la deuxième moitié du vingtième siècle.

Le Maghrébin aurait-il donc vécu — vivrait-il même encore — sa religion suivant deux registres différents et étanches, comme le soutient J. Servier (1962 : 73), selon qu'il pense en « homme pieux » obéissant aux préceptes coraniques, ou en « païen » ayant gardé « les souches profondes des traditions antérieures » ? Nous aurions, si c'était le cas, un modèle de *juxtaposition* de deux types de religiosité.

Cette vision des choses ne manque pas d'intérêt. Elle nous semble toutefois faire l'économie de l'analyse des traits d'articulation réelle entre ces deux formes de religiosité. C'est ce qu'ont tenté de faire pour leur part C. Geertz (1990) et A. Hammoudi (1988), le premier en replaçant la poésie orale marocaine dans son substrat coranique, le second en mettant en lumière la dialectique entre la fête païenne et la fête musulmane. L'avantage de ce type d'approche est d'éviter de considérer la religion sous le seul angle de sa forme imposée, dominante, savante, en ne voyant les pratiques populaires que comme des survivances archaïques ou comme des déviances hérétiques et marginales.

Or, l'originalité de l'islam maghrébin est justement d'avoir fonctionné selon un schéma bipolaire à double tendance : l'une rationaliste et austère — celle des théologiens (*oulémas*) et des juristes (*fouqahas*) —, l'autre extatique [17] — celle des marabouts et des confréries. Jusqu'au travail de rationalisation opéré par les « réformistes » en Algérie à par-

tir des années trente, qui a conduit à l'hégémonie du modèle « orthodoxe » dans le champ religieux (nous y reviendrons), c'est ce schéma d'oscillation à la manière d'un pendule (pour reprendre une suggestion de E. Gellner, 1969) qui a marqué la configuration de l'islam maghrébin.

À l'encontre du principe de la juxtaposition, nous voyons trois points militant en faveur de ce que nous appellerions plutôt un « syncrétisme d'articulation ».

— Le syncrétisme religieux au Maghreb n'est ni un fait nouveau ni un phénomène propre aux religions instituées (comme l'islam ou le christianisme). L'assimilation des divinités étrangères à l'ancienne religion africaine (phéniciennes ou romaines, notamment) témoigne depuis longtemps déjà de la disposition des Berbères — ce peuple autochtone d'Afrique du nord [18] — à l'égard de l'étranger. Cette disposition va même jusqu'à leur faire considérer les divinités étrangères comme supérieures aux leurs. C'est là bien sûr un trait typique à la religion « dominée » de l'Afrique du nord, que nous évoquions plus haut. Il semble cependant contrebalancé par une forte tradition « hérétique », comme l'illustre le développement de nombreuses « hérésies » dès les premiers temps de l'établissement du christianisme en Afrique du nord, aussi bien que de celles qui naîtront dès la conquête musulmane du Maghreb. La récurrence du thème de « l'islamisation des Berbères » (en Kabylie, notamment) chez des marabouts missionnaires (jusqu'au dix-neuvième siècle) montre l'extraordinaire disposition de ce peuple à accueillir les religions extérieures tout en réagissant à sa manière propre, c'est-à-dire en n'en acceptant pas l'imposition pure et simple. Ou, en d'autres termes, que cette imposition religieuse « de l'extérieur » n'est jamais intériorisée qu'en générant aussi des moyens qui permettent de dépasser les interdits liés à cette imposition.

C'est pourtant d'une origine généralement étrangère que les groupes [19] se réclament, l'« autochtonie » ne servant presque jamais de modèle de légitimité religieuse. De même, les mythes d'origine font souvent venir les « saints » d'un ailleurs fabuleux [20]. En outre, les lieux de culte eux-mêmes ne sont pas toujours spécifiquement musulmans et se trouvent parfois revendiqués aussi bien par les chrétiens que par les juifs [21].

L'islam maghrébin n'a donc pu s'établir de façon durable qu'au prix d'un processus d'absorption de croyances et de rites anciens, cet effort étant par ailleurs constamment combattu par les défenseurs de l'orthodoxie officielle.

— Ce rejet du courant populaire hors de la religion « pure et officielle » n'est cependant pas le fait de tous les théologiens. Ce n'est pas non plus un fait permanent. De même, il n'y a pas de coupure profonde entre les deux paradigmes : dans la mesure où le champ religieux n'est pas totalement structuré selon un monopole, comme on l'a évoqué plus haut, il n'y a pas d'obstacle absolu à ce qu'un même individu puisse appartenir en quelque sorte aux deux courants : être par exemple à la fois un « savant » (*'alim*), versé dans les subtilités du dogme, et un « mystique » qui s'adonne à la transe au sein d'une confrérie [22]. De nombreux oulémas, austères personnages de leur vivant, furent vénérés après leur mort comme des marabouts charismatiques. La vision d'un islam « à deux niveaux » relève donc plus de l'idéal-type que de la réalité telle qu'elle s'observe dans sa complexité. Si certains théologiens pratiquent l'extase, des marabouts ont été de fervents prosélytes. De même, les premiers ascètes mystiques d'Orient ont été des militants de l'islam, et des États théocratiques, au Maghreb, ont été fondés par des marabouts [23].

— La pratique des cultes mystico-extatiques n'est pas vécue comme une religiosité étrangère à l'islam (ce qui la ferait juger comme blasphématoire) mais comme partie intégrante d'un système religieux dont elle est une manifestation émotionnelle, sensible, esthétique. Le culte des saints — voire celui des djinns, en tant que ceux-ci sont aussi des intercesseurs — est un « moyen d'aimer Dieu ». Saints et djinns deviennent donc, de ce fait, de légitimes objets de vénération.

Par le moyen de l'imposition, le discours « orthodoxe » fait naturellement en sorte que le groupe retienne toujours au moins quelque chose de ce que « doit être » la « vraie » religion, comme on peut en mesurer aujourd'hui l'impact produit par l'islamisme. Mais cela ne fait pas pour autant disparaître la religion populaire : treize siècles d'islam officiel et de combat orthodoxe contre les « déviations » n'ont pas eu raison de ces formes religieuses populaires. Le syncrétisme maghrébin serait donc non pas le mélange de deux types de croyances et de pratiques, mais un capital symbolique fluctuant qui se déconstruit et se reconstruit suivant les époques, et cela par des mécanismes d'articulation entre les traits du modèle mystique et ceux du modèle canoniste.

L'islam de la colonisation

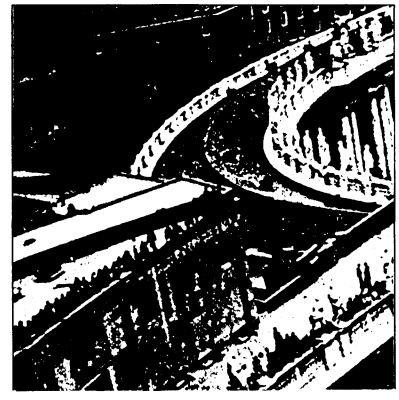
C'est cet islam de « capteurs du divin » (Berque, 1986 : 85), caractérisé par une multitude de saints et de groupements confréries, que l'Occident colonial découvre, notamment en Algérie, au début du dix-neuvième siècle.

Mais cet islam est vite jugé « dangereux » en raison du rôle joué par les grands lignages maraboutiques — et, surtout, par les confréries musulmanes — dans la résistance à la conquête coloniale française [24]. L'avancée de celle-ci avait réactivé plus systématiquement la tradition du *jihad,* de la « guerre sainte ». Dans ce contexte politico-religieux, l'islam apparut évidemment comme une force anti-coloniale, hostile à l'occupation française, donc suspecte.

La publication du livre du commandant L. Rinn (1884), puis celle des travaux de Depont et Coppolani (1897), conforta cette idée désormais établie que l'islam extatique — celui des confréries surtout — était « subversif » et foncièrement « xénophobe ». Ces confréries étaient décrites comme de véritables sectes politiques, ayant des ramifications orientales, voire pan-islamiques.

Plus intéressante encore est la dichotomie caricaturale qui distinguait entre un islam soufi inculte, violent, fanatique et largement dominant, et celui des couches citadines : cultivé, mais marginal et sans influence. Il fallait donc, du point de vue colonial, combattre le premier et encourager la création d'un « clergé » inspiré du second, qui serait rétribué par l'Administration coloniale elle-même.

Les conséquences de cette action de liquidation n'étaient pas seulement liées à la politique mise en place pour combattre physiquement les représentants de l'islam extatique, mais aussi aux contrecoups de la colonisation sur les structures qui servaient de support au maraboutisme. À partir du début du vingtième siècle, la survivance des cultes populaires allait devenir difficile en raison de l'affaiblissement des groupes tribaux dans lesquels ils s'enracinaient. Grosso modo, on peut dire qu'après l'essouflement de l'islam extatique, largement rural, c'est l'islam des oulémas qui va prendre la relève de la résistance culturelle à la colonisation. Désormais, le rôle contestataire de l'islam ne sera plus tribalo-maraboutique, mais urbano-réformiste. Néanmoins, l'œuvre de liquidation du maraboutisme entreprise par les oulémas réformistes avait été grandement facilitée, sinon préparée, par la politique coloniale de l'islam.



L'islam réformiste

Créée en avril 1931 par un groupe de lettrés, l'Association des oulémas réformistes s'inscrit dans un courant de pensée dont les inspirateurs sont Djamal-ad-din al Afghani (1838-1897), Muhammad Abdou (1884-1905) et Rachid Rida (1865-1935) [25]. Le but des réformistes algériens est d'épurer la religion de toutes les innovations considérées comme hérétiques, en revenant à la tradition du Prophète Muhammad et à l'enseignement des Anciens ; de combattre le culte des saints et toute autre forme d'intercession (pour restaurer la pureté du dogme musulman et de sa vision de la transcendance absolue de Dieu) ; de développer, enfin, l'utilisation systématique de la langue arabe.

Dans ses grandes lignes, le projet de ce « réformisme » (Merad, 1967) n'est toutefois pas une nouveauté : il s'inscrit en effet dans un véritable mouvement cyclique d'épuration du dogme dont on pourrait retracer d'autres exemples à travers l'histoire maghrébine. Apparemment, rien ne distingue les réformistes des oulémas traditionnellement hostiles aux formes extatiques de la religion (populaire) et aux autres formes de « déviance » déjà évoquées : ni l'origine et la base citadines, ni la formation théologique. Les raisons invoquées par les uns et les autres dans le combat contre le maraboutisme se fondent sur la même prétendue ignorance des marabouts et sur la même prétendue compromission de ceux-ci avec le pouvoir colonial [26].

Une rupture existe cependant entre réformistes et oulémas traditionnels en ce qui concerne la radicalisation du mouvement. L'ambition des réformistes est d'uniformiser le champ religieux selon leur idéologie, c'est-à-dire l'accès au monopole de la gestion et de la reproduction du capital religieux.

Or ce travail d'imposition, qui s'est accompagné de la délégitimation des cultes extatiques, s'explique moins par la seule volonté des réformistes que par les conditions sociales qui les avaient faits apparaître, conditions sociales induites par la situation coloniale, et corollairement par l'émergence du mouvement nationaliste, et donc des fondements

politiques d'un État national. Et tout bien considéré, ce qu'on appelle réformisme [27] tient plus d'une contre-réforme que d'un dispositif de réformes proprement dites. Le réformisme est en fait une réaction, une sorte de « contre-mouvement » pour répondre à une « réforme » imposée par la colonisation. Le but premier de ce mouvement est de faire échec à la domination d'une culture étrangère en renouant avec la tradition de l'islam, mais une tradition épurée, et bien sûr réformée.

Ce qui rend le réformisme radicalement différent de la tendance « orthodoxe » traditionnelle peut se résumer ainsi.

— C'est un mouvement qui rompt avec le cadre local pour opérer un passage au central (État moderne, nation) et à l'universel (l'islam en tant que civilisation et en tant que doctrine). Dans un sens, il est tourné vers le progrès et l'avenir en tant qu'il rompt avec le passé et le poids de la coutume (liens des solidarités lignagères, rapports personnels). Pour parler comme Weber, on peut dire grosso modo qu'avec le réformisme en tant que mouvement de type moderne, on assiste au passage du modèle de l'expérience charismatique à celui de l'entreprise légale-rationnelle. Ce ne sont plus des hommes qui gèrent l'émotion religieuse, mais des préceptes qui président à l'observance canonique, sur le mode de l'identité.

— Les moyens utilisés sont ceux d'une pédagogie de type moderniste qui passe par la primauté de l'écrit et des moyens de diffusion à grande échelle (livres, presse, etc.) dans la langue de l'identité musulmane, l'arabe. Le statut de la langue arabe en tant que langue du Coran est naturellement un statut privilégié. Mais la systématisation de son usage est en soi un instrument de rationalisation, compte tenu du fait qu'elle est, à la différence de l'arabe parlé, une langue savante.

Il ne s'agit pas d'ouvrir un débat sur les rapports entre l'écrit et l'oral, encore moins d'établir une dichotomie entre les deux. Au demeurant, l'islam populaire n'est pas assimilable au savoir oral, pas plus que l'islam réformiste ne se réduit au genre de l'écrit (même s'il y a bien sûr des affinités). En fait, le genre oral s'inspire largement du corpus scripturaire islamique le plus traditionnel et le plus « orthodoxe », de même que le mysticisme n'est pas exempt de savoir écrit. Bien que n'ayant pas fait l'objet d'une attaque des réformistes, comme ce fut le cas pour l'islam mystique, l'arabe parlé n'en subit pas moins le même sort. Alors que la « déviance » païenne est vue comme une pensée sauvage, passéiste et pré-nationale, l'arabe populaire est rangé dans la catégorie de l'ignorance. Ignorance religieuse et ignorance profane se rejoignent dans la même logique, ce qui est bien rendu par le terme *jahiliyya* (époque préislamique, celle de l'ignorance) [28].

Comme le note Lévi-Strauss dans la leçon d'écriture (1962, ch. XXVIII : 343), ce qui distingue celle-ci, c'est « l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus ». En fait, avec le réformisme, il s'agit moins d'un retour au dogme des origines que de l'intégration de ses éléments dans un système hégémonique et des individus à l'intérieur de celui-ci.

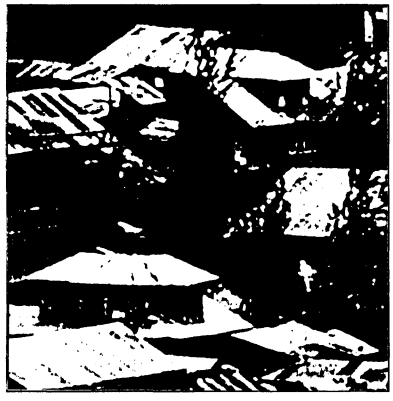
L'imposition de l'arabe savant est bien sûr une réaction et une mise en œuvre de systématisation culturelle et politique pour répondre à la domination symbolique du français. Son succès réside principalement dans sa capacité de rationalisation en tant que langue structurée et de résistance au français, ce que ne pouvait accomplir l'arabe populaire.

On peut imaginer que, comme instrument de mise (ou de remise) en ordre du monde, la langue savante est, dans le message qu'elle véhicule, un rappel au devoir-être, à ce qui doit advenir, à l'encontre de ce qui est et qui ne devrait pas advenir. Mais, par l'imposition, ce devoir-être finit par être. Le triomphe du courant réformiste est tel que l'État algérien indépendant (dès 1962) le consacra comme idéologie officielle.

Que reste-t-il aujourd'hui des autres courants, notamment mystiques, et quelles forces sont venues concurrencer le réformisme ? La réponse à une telle question mérite évidemment une autre étude. Aussi, la suite de notre propos ne peut être qu'un ensemble d'éléments de réflexion pour un travail qui reste à faire.

Le développement des idéologies politico-religieuses dans de nombreux pays musulmans depuis une décennie fait qu'on parle d'un « retour » de l'islam. Ce qui distingue — très schématiquement — l'islamisme du réformisme, c'est qu'il est avant tout un mouvement politique qui prône l'établissement d'un État théocratique par l'application de la loi musulmane. Au contraire, le réformisme est plus propice à la sécularisation, et est généralement favorable à la modernité. Mettre en lumière les formes d'articulation qui existent entre ces deux courants (notamment l'héritage réformiste dans le mouvement islamiste en Algérie) ainsi que le rapport au pouvoir et à l'État, voilà qui dépasse notre propos mais aussi nos matériaux actuels. Nous nous bornons, pour conclure, à essayer d'introduire une piste qui permette d'éclairer les rapports entre ces deux courants d'une part et l'islam mystico-populaire d'autre part. Pour cela, la question

de la parole, de son usage ou de son non-usage ne nous paraît pas manquer d'intérêt.



Dire ou vivre l'islam

Il s'agit là bien sûr plus d'un lieu de formalisation que d'une réalité absolue. Discrédités par les réformistes comme pratiques hérétiques, les cultes traditionnels eurent beaucoup de mal à survivre en Algérie. Or, le processus démocratique mis en place au début de l'année 1989[29] a vu apparaître parmi les formations politiques autorisées un parti islamiste, le FIS (Front islamique du salut). À la faveur de ce pluralisme politique, un nombre considérable d'associations et de mouvements culturels revendiquant des thèmes frappés jusque-là par la censure (culture berbère, laïcité, égalité entre les sexes, etc.) a vu le jour. Cette libéralisation a naturellement profité aux courants de l'islam mystique. C'est ainsi que le 28 mai 1991 s'est tenu à Alger un séminaire des ordres mystiques, regroupant les représentants de plusieurs confréries algériennes[30].

Au delà de l'évident enjeu électoral que constitue l'islam soufi comme contrepoids à l'idéologie islamiste, le but de cette réunion est la réhabilitation des pratiques extatiques et la valorisation des valeurs spirituelles de l'islam. S'il est encore tôt pour mesurer l'impact de la volonté des mystiques de se démarquer rigoureusement des courants politico-religieux, il faut néanmoins retenir les points essentiels qui marquent leur position dans le champ religieux. C'est d'abord une mise à distance clairement exprimée des contingences politiques. L'islamisme est jugé étranger à l'esprit de l'islam, et résultat de l'exacerbation du puritanisme réformiste[31]. Cette mise à l'écart du politique n'est en rien comparable à celle du réformisme. Elle s'inscrit dans la tradition mystique du détachement de la gestion publique. On peut le voir à travers les discours des représentants de ce séminaire, qui insistent sur l'importance de la spiritualité, alors que la rencontre de l'islam avec la politique est vue comme une régression.

Cette distanciation du politique, à la fois objective si l'on considère la tradition « a-politique » du mysticisme, et volontariste, compte tenu du contexte actuel, n'empêche pas que pointe à travers cette demande de réhabilitation des cultes mystiques une demande de légitimation. Mais celle-ci apparaît plutôt comme une réponse à une forte demande sociale, en même temps que comme une résistance aux attaques des islamistes. Elle ne saurait a priori être tenue pour une volonté d'accéder au monopole du champ religieux, ainsi que le montre l'usage redondant des expressions : « droit à la différence », rejet de « l'impérialisme spirituel ». Un de ces représentants disait trouver le politique « trop salissant pour que l'on s'y immisce »[32].

Par ailleurs, dans ce rejet du paradigme politico-religieux, ressenti comme un mal étranger, importé d'Orient, s'affirme la revendication d'un islam national, ou plutôt maghrébin, identifié au mysticisme et généralement à l'ensemble des valeurs spirituelles, mais aussi scientifiques. Car il s'agit de revenir à l'enseignement des sciences islamiques, mais aussi des sciences profanes comme les mathématiques, la philosophie, en bref de renouer avec la tradition de l'érudition du parfait savant. L'accent est donc mis sur la pédagogie, mais à la différence de ce qui se passe dans le réformisme, celle-ci n'est pas moderne mais traditionnelle.

Le réformisme avait accompli le passage du local au national, du régional à l'universel ; au contraire, le soufisme tente de réhabiliter les aspects culturels propres à la société maghrébine. S'agit-il là de cette tendance traditionnelle du Maghrébin à « filtrer » les influences orientales, comme l'écrivait A. Berque en 1919 ? « Suivant une loi de la sociologie religieuse algérienne, l'esprit de ''confréries'' déjà fragmentées en petits groupes dissidents se dilue dans cet insatiable maraboutisme berbère qui absorbe, en les abâtardissant, et en les déformant, tous les systèmes confessionnels [...] Ne regrettons pas l'action du maraboutisme qui [...] filtre [...] cloisonne [...] dilue » (Berque, 1986 : 93).

Quoi qu'il en soit, la mise à distance du politique et des affaires de gestion publique est aussi une forme d'économie du *dhahir* (l'apparent, l'exotérique) au profit du *batin* (l'intérieur, l'ésotérique).

Mais elle est en même temps une économie de discours, de concepts. Le débat n'est pas ici extérieur, explicatif, il est intérieur ; l'islam ne se dit pas, il se vit. Au delà de la demande de légitimité formulée par les mystiques, qui est davantage l'effet de la levée de la censure qu'une volonté de rendre public le langage soufi, se distingue cette caractéristique du *batin*.

À la différence du réformisme et de l'islamisme, qui séparent le monde en deux sphères, celles du bon et du mauvais, du masculin et du féminin, du pur et de l'impur, le soufisme reconstitue pour sa part les contraires, il les unifie. Ainsi, pour le philosophe mystique Al-Ghazali (1058-1111), ce n'est pas par le dogme qu'on atteint Dieu, car le langage théologique fige la pensée, alors que la perfection du Divin ne peut être rendue que par l'imprécis, la métaphore et le symbole [33]. Cette « présence de cœur », opposée à la science des faits externes, suppose un certain silence. Le secret est d'ailleurs inséparable de la mystique, c'est-à-dire, au sens large, du mystère. Parlant de la Vierge Marie, le Coran dit : « Dis-lui : j'ai voué un jeûne au Miséricordieux ; aujourd'hui, je ne parlerai à aucun homme » (Sourate XIX, 27). La continence de la parole est, dans cet exemple du silence qui permet à la parole divine d'être conçue en Marie, le propre de la mystique. Le renouveau de l'islam populaire, actuellement, semble montrer que la ferveur mystique, irréductible aux événements politiques et sociaux, est capable de résister au désenchantement produit par l'institution réformiste. C'est sans doute ce qui fait dire à un représentant d'un ordre mystique que les religions « naissent, se modifient ou disparaissent. Mais celles qui ont pénétré les cœurs ne meurent jamais » [34].

Leïla Babès
Sociologie
Université d'Annaba, Algérie

Notes

[1] Voir notamment *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* et *De la division du travail social*.

[2] Par syncrétisme, on entend généralement la fusion de deux ou plusieurs religions ; plus particulièrement, le mot renvoie au christianisme ayant subi l'influence d'éléments païens.

[3] Notamment chez les sociologues durkheimiens. Voir Valensi, 1984, et Colonna, 1987 : 155-158.

[4] Comme c'est le cas par exemple pour les cultes afro-brésiliens. Voir notamment Bastide, 1960.

[5] Plutôt que d'adopter une translittération savante systématique des mots arabes utilisés dans cet article, nous avons préféré transcrire certains termes plus connus — comme ouléma, cheikh, djinn — selon le mode le plus courant.

[6] Sur les catégories wébériennes de la religion, voir par exemple Bourdieu, 1971.

[7] Les *djinns* sont, d'après le Coran, des êtres créés d'une flamme sans fumée, doués d'intelligence, imperceptibles à nos sens mais pouvant apparaître sous diverses formes. Les occurrences coraniques à leur sujet sont nombreuses (voir par exemple les Sourates LI, 56 ; LV, 56 ; VI, 130, 112). Dans les croyances populaires, le djinn est un être surnaturel capable de posséder tout individu et de lui dicter tous ses désirs ; il peut être bon ou mauvais, masculin ou féminin.

[8] Selon cette légende, de jeunes chrétiens, emmurés vivants pour avoir refusé de manger des viandes impures, se sont réveillés un instant en l'an 448, à Éphèse. Cette sourate du Coran (XVIII, appelée « Sourate de la caverne ») est récitée dans toutes les mosquées le vendredi. Voir Massignon, 1983.

[9] Par soufisme, on entend la mystique musulmane. Apparu au septième siècle, ce mouvement s'est développé surtout à partir du douzième siècle et se fonde sur l'amour de Dieu par le moyen du renoncement au monde. L'étymologie du mot renvoie à la robe de laine (« souf ») que les mystiques se plaisaient à porter parce qu'elle aurait été l'habit des anciens prophètes, et notamment de Jésus lui-même.

[10] Ces orientations favorisent le développement de l'ascèse sous forme d'allégories ou de paraboles. Voir Massignon, 1954 : 139. Les références à ces paraboles sont aussi nombreuses. Par exemple : Sourates II, 24 ; XXIV, 35.

[11] Les saints christiques sont des saints nés dans l'islam et qui héritent de Jésus par Muhammad interposé. Voir Chodkiewicz, 1986 : 57.

[12] C'est notamment le cas de Tirmidhi (voir Massignon, 1954 : 293).

[13] Le mot *m'rabit* a donné « marabout » mais également « maraboutisme », néologisme proposé par E. Doutté, au début du siècle.

[14] Le *ribat*, du verbe *rabata* (attacher, lier), était un centre où se retranchaient les marabouts ascètes pour y recevoir l'enseignement islamique mais aussi pour défendre le territoire contre les attaques ibériques. À l'origine, le maraboutisme présentait donc un caractère défensif et belliqueux.

[15] L'édifice peut être appelé aussi *zaouia* lorsqu'il devient une véritable institution, soit pédagogique, soit économique (par les dons que les populations ou le pouvoir central accordaient au saint ou à ses descendants).

[16] La confrérie, en arabe *tariqa* (« voie spirituelle »), est un ordre mystique proposé ou fondé par un maître soufi. Apparu au treizième siècle, le mouvement confrérique s'est propagé au Moyen Orient et au Maghreb surtout à partir du quinzième siècle. Dirigées par des *cheikhs* (chefs spirituels), les confréries sont des structures ouvertes, se fondent sur la transmission de la chaîne mystique et pratiquent principalement le *dhikr* (répétition des noms divins).

[17] À la différence du modèle « savant », qui se veut conforme à une orthodoxie très puritaine et hostile à des manifestations émotionnelles, le « maraboutisme » se présente — surtout dans sa forme confrérique — comme un modèle qui privilégie l'amour de Dieu au détriment de la « lettre » de l'islam. Ces formes de l'extase se manifestent notamment à travers le chant et la danse que pratiquent les mystiques.

[18] Que l'on se rappelle par exemple les combats de saint Augustin, évêque d'Hippone — aujourd'hui Annaba — en Algérie, contre certains mouvements hérétiques de son temps.

[19] Par groupes, nous entendons ici les tribus sur le modèle desquelles la société maghrébine était structurée jusqu'au début du vingtième siècle, mais aussi les lignages saints, c'est-à-dire les groupes qui se rattachent à un marabout vu comme ancêtre fondateur.

[20] Dans les mythes d'origine relatifs aux saints-marabouts, ceux-ci sont généralement vus comme des étrangers, ou encore des missionnaires partis de Saqiya al hamra (au Sahara occidental), ville qui fut au Moyen Âge un centre islamique important, mais qui est devenue de plus en plus un modèle mythique de diffusion de marabouts.

[21] Tel est le cas pour le « Tombeau de la Chrétienne », près d'Alger, et pour de nombreux autres lieux, généralement de culte très ancien.

[22] Abdelqader al Jilani, par exemple, était docteur de la loi (*alim*) et juriste (*faqih*), ce qui ne l'empêchait pas d'encourager la dévotion mystique. Sa personne fait d'ailleurs l'objet d'une grande vénération dans l'ensemble du monde musulman et en particulier au Maghreb, de même qu'il est à l'origine de la création de la confrérie de la *qadiriyya.*

[23] Ce sont des marabouts qui fondèrent l'État des Almoravides (*al murabitun*, 1055-1147) et celui des Almohades (*al muwahhidun,* 1147-1269).

[24] L'émir Abdelqader, qui organisa la résistance à la conquête, de 1832 à 1847, était avant tout un homme de *zaouia,* et son père appartenait à la *qadiriyya*. De même, l'insurrection de 1871 avait été dirigée par la confrérie des *rahmaniyya.*

[25] Apparu à la suite du mouvement de renaissance arabe (*nahda*) à la fin du dix-neuvième siècle, ce courant a gagné l'ensemble du monde musulman, en réaction à la domination culturelle de l'Occident et à la décadence de la civilisation arabo-musulmane.

[26] L'Administration française s'est bien appuyée sur les marabouts, mais très tardivement (voir Merad, 1967 : 56.)

[27] Le mouvement lui-même s'appelle *islah,* c'est-à-dire « amélioration » (dans le sens de réforme). Le mot « réformisme » est donc une sorte de néologisme, de catégorie construite par les orientalistes. Sur la question du réformisme musulman comme contre-réforme, l'idée a été avancée dans le séminaire sur le réformisme, dans le cadre du Groupe de sociologie politique et morale (EHESS-CNRS), par F. Colonna et A. Roussillon.

[28] Le Coran distingue entre *Ahl al Kitab* (les « gens du Livre ») et ceux « qui ne connaissent point le Livre mais se perdent en vains souhaits et en conjectures » (Sourate II, 78).

[29] Ce processus (adoption d'une nouvelle constitution, élections libres, etc.) fait suite à ce qu'on a appelé les « événements d'octobre » (5-10 octobre 1988), durant lesquels des émeutes ont été déclenchées dans toutes les villes par des jeunes ; la répression de ce mouvement a été suivie de ces réformes politiques.

[30] La presse algérienne a couvert cet événement. Voir par exemple *Algérie-actualité,* 23-29 mai 1991 ; *El Moudjahid,* 29 mai 1991 ; *Horizons,* 31 mai-1er juin 1991.

[31] Les exactions que subissent les lieux de culte mystiques sont nombreuses de la part des islamistes : attaques, destructions, etc.

[32] Voir *Algérie-actualité,* déjà cité.

[33] Voir l'article « Al-Ghazali », *Encyclopédie de l'islam,* 1re édition.

[34] *Algérie-actualité,* déjà cité.

Bibliographie

BASTIDE, R. 1960. *Les Religions africaines au Brésil.* Paris.

BERQUE, A. 1986. *Écrits sur l'Algérie.* Textes réunis et présentés par J. Berque. Aix-en-Provence, Edisud.

BOURDIEU, P. 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie,* XII.

CHODKIEWICZ, M. 1986. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi.* Paris, Gallimard.

COLONNA, F. 1987. *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale.* Alger, OPU.

DEPONT et COPPOLANI. 1897. *Les Confréries religieuses musulmanes.* Alger, Jourdan.

DURKHEIM, É. *De la division du travail social.* Paris, Alcan.

DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, PUF.

GEERTZ, G. 1990. *Savoir local, savoir global.* Paris, PUF.

GELLNER, E. 1969. « Swing Pendulum Theory of Islam », dans R. ROBERTSON, éd. *Sociology of Religion.* Penguin.

HAMMOUDI, A. 1988. *La Victime et ses masques.* Paris, Seuil.

LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *Tristes tropiques.* Paris, Plon.

MASSIGNON, L. 1954. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, Vrin, 1954.

MASSIGNON, L. 1983. *Parole donnée.* Paris, Seuil.

MERAD, A. 1967. *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale.* Paris, Mouton.

RINN, L. 1884. *Marabouts et khouan.* Paris, Jourdan, 1884.

SERVIER, J. 1962. *Les Portes de l'année.* Paris.

VALENSI, L. 1984. « Le Maghreb vu du centre : sa place dans l'École sociologique française », dans *Connaissance du Maghreb, sciences sociales et colonisation.* Aix-en-Provence, Éditions du CNRS.