

FRANCESCO PIRAINO

LE SOUFISME EN EUROPE

ISLAM, ÉSOTÉRISME ET NEW AGE





MAGHREB CONTEMPORAIN : NOUVELLES LECTURES, NOUVEAUX SAVOIRS

LE SOUFISME EN EUROPE

ISLAM, ÉSOTÉRISME ET NEW AGE

Le soufisme, dimension spirituelle, mystique et ésotérique de l'islam, connaît une phase d'expansion au XXI^e siècle, guidé par des maîtres charismatiques qui renouvellent leurs langages, attirent de nouveaux disciples et en franchissent les cadres culturels-géographiques d'origine.

Ce livre décrit le développement du soufisme en Europe occidentale, en particulier en France et en Italie, à travers une recherche empirique prolongée fondée sur l'observation participante dans quatre confréries soufies à Paris et à Milan : la 'Alāwiyya, la Būdshīshiyya, la Naqshbandiyya Ḥaqqāniyya et l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya Shādhiliyya.

Dans une perspective réflexive en socio-anthropologie des religions, l'auteur montre la tension présente dans le soufisme contemporain entre la *scientia experimentalis*, la mystique axée sur l'expérience directe du divin autorisant une certaine créativité, et la *sacra doctrina*, la tradition fondée sur les textes sacrés qui reproduit les structures et l'ordre moral islamiques.

Il décrit également les différentes formes d'hybridation entre la tradition islamique-soufie, le discours ésotérique occidental, notamment guénonien-traditionaliste, et le discours *new age* ; hybridations qui permettent souvent la création de nouveaux rituels, doctrines et structures organisationnelles, et qui donnent lieu à des discours universalistes variés. Enfin, l'ouvrage discute les différentes options politiques du soufisme en Europe, comme le désintérêt dû à une attente eschatologique imminente, l'engagement citoyen et l'élitisme métapolitique.

Francesco Piraino est sociologue des religions et des cultures, spécialiste des questions liées à la spiritualité, à la mystique, à l'ésotérisme, à l'art et aux liens et connexions entre les religions. Il est actuellement chercheur à l'Université Ca'Foscari de Venise et directeur du Centre d'études comparées des civilisations et des spiritualités de la Fondation Giorgio Cini.



LE SOUFISME EN EUROPE

ISLAM, ÉSOTÉRISME ET NEW AGE

Pour sa publication,
cet ouvrage a bénéficié du
concours de l'IRMC et du CNRS.

Karthala sur Internet : www.karthala.com
Païement sécurisé

Couverture : © Hemad Javadzade.

© Édition Karthala et IRMC, 2023
ISBN : 978-2-3840-9085-3

Francesco PIRAINO

LE SOUFISME EN EUROPE

ISLAM, ÉSOTÉRISME ET NEW AGE

IRMC
20, rue Mohamed
Ali Tahar
1002 Tunis

Karthala
22-24,
boulevard Arago
75013 Paris

Collection

« Maghreb contemporain : nouvelles lectures, nouveaux savoirs »

La particularité de cette collection, dirigée par l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC), est de diffuser des travaux inédits sur le Maghreb, réalisés par des chercheurs dans le cadre de leur doctorat. Elle s'inscrit solidement dans une perspective pluridisciplinaire et territoriale. Les ouvrages proposés sont tous issus de travaux de thèses et de réflexions académiques, validés par un jury d'universitaires garant de la qualité et de l'exigence des savoirs produits. Cette nouvelle collection, outre qu'elle promeut une version plus courte et vulgarisée de recherches fondamentales, entend valoriser des approches réflexives originales, des objets et des terrains de recherche qui renouvellent les paradigmes de la connaissance sur le Maghreb. Elle représente la vitrine actualisée et dynamique de la nouvelle recherche en sciences humaines et sociales telle qu'elle se déploie et s'anime dans les universités françaises et maghrébines.

Préparation éditoriale : Selma Hentati.

PAO et couverture : Bisma Ouraïed.

Remerciements

Les chercheurs qui ont commencé leur doctorat dans les années 2010 se sont retrouvés dans un monde académique en pleine transformation. Nous nous sommes confrontés à un manque systématique de fonds de recherche, à une concurrence toujours plus étouffante et souvent à la nécessité de changer de pays pour travailler. La plupart d'entre nous vivent dans la précarité, alors que d'autres ont dû abandonner cette carrière, même s'ils/elles avaient les compétences et les énergies pour la poursuivre. Ce livre est dédié à tous les collègues précaires qui aiment leur travail de recherche.

Le temps des jeunes en post-doctorat est dévoré par l'écriture continue de projets de recherche ou par des enseignements précaires, ce qui permet de combler les trous d'un système universitaire chétif. Dans ce cadre, le premier livre, pour un jeune chercheur, constitue souvent un fardeau impossible à porter : étape obligée, certes, mais difficilement réalisable faute de temps. Ce fardeau a été encore plus lourd pour moi qui ai toujours aimé la phase d'écriture, à mon avis l'un des moments les plus satisfaisants de la recherche.

La frénésie académique s'est arrêtée subitement à cause du Covid-19 en mars 2020. La pandémie a bouleversé les activités académiques, le rythme de travail et, plus généralement, nos vies. Toutefois, le confinement m'a permis – enfin ! – de me concentrer à temps complet sur ce livre. Par chance, mes parents et mes amis sont restés en bonne santé et j'ai pu me concentrer sur l'écriture. Ce livre est donc aussi dédié à tous ceux qui ont souffert pendant la crise du Covid-19 et à ceux qui ont travaillé pour nous soigner.

La capacité à transformer les difficultés systématiques et exceptionnelles que la vie nous impose fait partie des enseignements que j'ai reçus de ma famille : je tiens à remercier mes parents Patrizia et Mario, et ma sœur Enrica.

Je tiens aussi à remercier les chercheurs parfois devenus des amis, qui m'ont permis de grandir en tant que chercheur et en tant qu'être humain. Dans l'ordre géographique de mon pèlerinage universitaire, il s'agit des « Padouans » Salvatore La Mendola, Khalid Rhazzali, Giuseppe Giordan, Giorgio Bonaccorso, Vincenzo Pace, Carlo Saccone, Adone Brandalise et Chantal Saint-Blancat ; des « Milanais » Laura Zambelli, Bianca Maria Mennini, Lorenzo Giudici et Diego Coletto ; des « Lundensares » Leif Stenberg, Simon Stjernholm, Stefano Bigliardi, Eric Onglund, Dan-Erik Andersson et Spyros Sofos ; des « Parisiens » Waddick Doyle, Jean-Pierre Brach, Danièle Hervieu-Léger, Éric Geoffroy, Naim Jeanbart, Nadège Chabloz et Hajar Masbah ; des « Sud-Africains » Tayob Abudlkader, Andrea Brigaglia et Louis Blond ; des « Vénitiens » Pasquale Gagliardi et Emilio Quinté ; des « Louvanistes » Francesco Cerchiaro, Michele Petrone, Grégory Vandamme, Nadia Fadil, Arjan Post et Dick Houtman ; des « Amstellodamois » Marco Pasi et Liana Saif ; et, pour finir, des « Aixois » Katia Boissevain, Loïc Le Pape, Sophie Bava, Dionigi Albera, Manoël Pénicaud et Guillaume Silhol. Ce dernier a représenté un vrai soutien pour améliorer mon français écrit, ainsi que Selma Hentati, pour la préparation éditoriale à l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC). Je remercie aussi les chercheurs rencontrés au cours des conférences : Feyza Burak Adli, Fabio Vicini, Armando Salvatore, Samuli Schielke, Aymon Kreil, Shobhana Xavier, Rory Dickson, Besnik Sinani, Laurens De Rooij et Usaama al-Azami. De même, je tiens à remercier particulièrement Mark Sedgwick pour son soutien sans faille tout au long de ma recherche. Enfin, j'adresse tous mes remerciements aux disciples et maîtres soufis, qui m'ont accueilli dans leurs mosquées et leurs maisons avec gentillesse.

Tableau de translittération de l'alphabet arabe

Arabe	Transcription
أ	ā
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l

م	m
ن	n
و	ū, w
ه	h
ي	ī, y
ى	ā
لا	lā

Le système d'écriture pour la romanisation de l'arabe est l'ALA-LC, utilisé dans l'*Encyclopædia of Islam Online* (2007, Brill, 3^e édition).

Préface

Mark SEDGWICK

Professeur d'études arabes et islamiques, Université d'Aarhus

On parle beaucoup de l'avenir de l'islam en Europe. Certains chercheurs s'attendent à un processus de sécularisation, au cours duquel les musulmans deviendront aussi laïcs que la plupart des Européens. D'autres pensent que cela est peu probable, étant donné que les Européens en général ne semblent pas être devenus aussi laïcs qu'on le pensait autrefois. La religion n'a pas disparu d'Europe, mais a été remplacée par la dénommée « spiritualité », une forme individualisée de religiosité. Il se peut que l'islam en Europe s'individualise, d'autant plus que l'individualisation est une caractéristique de la modernité¹. La question de l'avenir de l'islam en Europe se mêle ainsi à une autre question majeure, celle de l'avenir de la religion en Europe : l'Europe deviendra-t-elle de plus en plus rationaliste et matérialiste, ou Dieu prendra-t-il sa revanche quand les croyants reconquerront le monde, comme Gilles Kepel l'a annoncé en 1991² ?

Au-delà des débats académiques, l'on trouve un type de position très différent. Les musulmans ne s'assimileront pas, ils conserveront leurs spécificités, pense-t-on, et la proportion de musulmans dans la population européenne continuera de croître jusqu'à ce qu'ils deviennent majoritaires et prennent le pouvoir. Les données démographiques au fondement de cette théorie sont difficiles à manier car, si les calculs dépendent certes de facteurs prévisibles, comme les changements futurs des taux de fécondité relatifs, ils dépendent également de facteurs imprévisibles, tels que la nature et l'efficacité des futurs contrôles migratoires. Mais, quoi qu'il en soit, aucun de ces calculs n'a de sens si l'on écarte

1. Il existe une abondante littérature qui traite de ces questions. Voir notamment ROY Olivier, 2005, *La Laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock ; PETER Frank, 2006, "Individualization and Religious Authority in Western European Islam", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 17, n° 1, 105-118 ; VOAS David, FLEISCHMANN Fenella, 2012, "Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations", *Annual Review of Sociology*, vol. 38, 525-545.

2. KEPEL Gilles, 1991, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil.

d'emblée le fait qu'il restera une distinction claire entre les Européens musulmans et non-musulmans, qui repose sur des marqueurs clairs de différence ethnique, auxquels s'ajoutent la religion et la langue, qui sont des marqueurs classiques. La langue évolue relativement facilement, pense-t-on, le bilinguisme est assez répandu, ce n'est donc pas la langue qui compte. Au contraire, la conversion d'une religion à une autre n'est pas un fait habituel, et il n'est pas possible d'être « bi-religieux » de la même manière que l'on serait bilingue. Si les Européens musulmans et non-musulmans forment les deux termes distincts d'une paire, certains pensent que ce sera à cause de la religion.

Pour ceux qui s'intéressent à ces questions, le développement du soufisme en Europe revêt une importance particulière. C'est là que l'islam et l'Europe se rencontrent le plus intimement. Les immigrés de la première génération et leurs enfants nés en Europe, élevés dans la religion musulmane depuis la naissance, rencontrent non seulement des Européens convertis à l'islam, mais aussi des soufis européens qui ne se considèrent pas comme musulmans. La pensée européenne rencontre la *charia*, la spiritualité rencontre la religion et la religion rencontre la laïcité. L'étude du soufisme en Europe peut nous en dire plus sur l'avenir de la religion en général, et de l'islam en particulier, que presque toutes les autres études comparables. Bien sûr, le soufisme en Europe ne se limite pas seulement à l'Europe, il fait aussi partie d'une sphère transnationale et transrégionale très caractéristique de la phase actuelle de la modernité, et où les musulmans européens se sentent souvent davantage « chez eux » que leurs concitoyens non-musulmans moins imprégnés par la mondialisation.

Lorsque j'ai commencé à étudier le soufisme en Europe en 1996, il n'y avait que peu de publications sur le sujet. Laurence P. Elwell-Sutton, professeur de persan à l'Université d'Édimbourg, avait publié un article sur le prolifique soufi anglais Idries Shah en 1972, intitulé "Sufism and Pseudo-Sufism", où il qualifiait Shah de « pseudo-soufi »³. Cela dit, il s'agit moins d'une étude objective que de la poursuite d'une querelle très médiatisée entre Elwell-Sutton et Shah, débutée en 1968, sur un supposé manuscrit de l'œuvre du poète persan médiéval 'Umar Khayyām⁴. Par la suite, en 1975, le sociologue Frank Musgrove a publié ce qui est probablement la toute première étude objective sur les soufis en Europe,

3. ELWELL-SUTTON Laurence P., 1975, "Sufism and Pseudo-Sufism", *Encounter*, vol. 44, n° 5, mai, 12-16.

4. SEDGWICK Mark, 2016, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*, New York, Oxford University Press, 219-221.

“Dervishes in Dorsetshire”⁵, puis, en 1985, Daphne Habibis a soutenu une thèse de doctorat sur la Naqshbandiyya du *cheikh* Nazim à Londres et à Beyrouth⁶. En 1994, Gisela Webb propose la première étude portant sur le soufisme en Amérique, plus spécifiquement le *Bawa Muhaiyadeen fellowship* de Philadelphie⁷. Si ces trois études portant sur des groupes soufis étaient objectives et savantes, elles révélaient peu de choses sur le phénomène plus large du soufisme en Europe et en Amérique, puisqu’elles se concentraient sur des confréries ou groupes isolés.

L’étude systématique du phénomène dans son ensemble a commencé l’année suivante avec la publication de l’entrée « Soufisme en Amérique » (par Gisela Webb) dans un volume de l’*America’s Alternative Religions*⁸, et s’est poursuivie en 1997 avec l’article de Marcia Hermansen “American Sufi Movements: Hybrids and Perennials”⁹. La même année, des sections sur les soufis et le soufisme ont fait leur entrée dans l’encyclopédie *Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*¹⁰ d’Andrew Rawlinson. Si, depuis 1997, ce domaine d’études a connu une croissance très forte et prometteuse, de nombreux travaux ont continué à suivre le modèle de Musgrove et Habibis en se concentrant sur des groupes singuliers. De nombreuses études ont repris les questionnements soulevés à propos de Bawa Muhaiyadeen par Webb en 1994 : comment perpétue-t-il les doctrines et pratiques islamiques fondamentales¹¹ ? Hermansen s’inscrit dans une démarche similaire en 1997, divisant les ordres soufis américains entre ceux qu’elle qualifie d’« hybrides », qui « s’identifient plus étroitement à une source et à un contenu islamiques », et des « pérennes », dans lesquels « l’identification et le contenu spécifiquement islamiques du mouvement ont perdu de leur force

5. MUSGROVE Frank, 1975, “Dervishes in Dorsetshire: An English Commune”, *Youth and Society*, vol. 6, 449-480. Citons également ROBBINS Thomas, ANTHONY Dick, 1972, “Getting Straight with Meher Baba: A Study of Mysticism, Drug Rehabilitation and Postadolescent Role Conflict”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 11, 122-140, bien que cette étude ne traite pas spécifiquement du soufisme.

6. HABIBIS Daphne, 1985, *A Comparative Study of the Workings of a Branch of the Naqshbandi Sufi Order in Lebanon and the UK*, thèse de doctorat de la London School of Economics and Political Science.

7. WEBB Gisela, 1994, “Tradition and Innovation in Contemporary American Islamic Spirituality: The Bawa Muhaiyadeen Fellowship”, in Y. Haddad, J. Smith (eds), *Muslim Communities in North America*, Albany, State University of New York Press (SUNY Press), 95-108.

8. WEBB Gisela, 1995, “Sufism in America”, in T. Miller (ed.), *America’s Alternative Religions*, Albany, SUNY Press, 249-259.

9. HERMANSEN Marcia K., 1997, “In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials”, in P. Clarke (ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam*, Londres, Luzac Oriental Press, 155-178.

10. RAWLINSON Andrew, 1997, *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago, Open Court.

11. WEBB Gisela, 1994, *op. cit.*, 77.

au profit d'une vision "pérennialiste" »¹². Cela fait écho à la question qu'Elwell-Sutton a posée en 1972 : est-ce là du « vrai » soufisme islamique, ou s'agit-il d'un « pseudo-soufisme » ?

L'ouvrage *Le soufisme en Europe. Islam, ésotérisme et new age* de Francesco Piraino nous emmène bien au-delà de ces limites. Plutôt que de se limiter à un seul groupe, il se penche comparativement sur quatre des confréries soufies les plus importantes en Europe : la Būdshīshiyya, la 'Alāwiyya, la Naqshbandiyya-Ḥaqqāniyya (d'abord étudiée par Habibis) et l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya Shādhiliyya (classée par Hermansen comme pérenne, et d'abord étudiée par moi-même¹³). Plutôt que de chercher à savoir si ces groupes représentent ou non le pseudo-soufisme, plutôt que de chercher à identifier leur rapport à l'islam, Francesco Piraino part du principe qu'ils sont tous hybrides, dans un sens quelque peu différent de celui employé par Hermansen. Il questionne ainsi les conséquences de l'hybridation, et fait émerger la façon dont quatre groupes répondent à des problématiques à peu près identiques posées par l'Europe et la modernité. Il examine, comme l'annonce le sous-titre, l'articulation entre islam, ésotérisme et *new age* et, ce faisant, nous parle non seulement du soufisme en Europe, mais aussi de questions bien plus vastes. Il montre une réalité qui est tout sauf binaire. En observateur doué, il peint ces tableaux avec une certaine sensibilité, et en tant que sociologue scrupuleux, ses analyses ont la rigueur nécessaire.

Cet ouvrage nous fait entrer dans un lieu où les musulmans éduqués dans la religion depuis la naissance rencontrent des convertis et des soufis non-musulmans ; un espace dans lequel les choses sont beaucoup plus compliquées et nuancées que ne le permet la perception dichotomique qui oppose habituellement musulmans et non-musulmans. Il aborde autant l'espace national (Italie et France) que les logiques transrégionales (Maroc et Algérie), nous emmenant dans des lieux jusqu'à présent relativement peu visités, car de nombreuses études, comme celles de Musgrove et Hermansen, ont continué à se focaliser sur le Royaume-Uni et les États-Unis. Et dans cet espace, l'islam se mêle au pérennialisme et au *new age*, et le soufisme croise l'ésotérisme et l'héritage d'Eranos. Ce livre propose non seulement une approche novatrice et fascinante de son sujet, mais suggère également des réponses à des questions plus larges sur l'avenir de la religion en général, et de l'islam en particulier, en Europe.

12. HERMANSEN Marcia K., 1997, *op. cit.*, 155.

13. SEDGWICK Mark, 2004, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 131 ; 136-142.

Introduction

Étudier et décrire le soufisme pose plusieurs défis intellectuels. Tout d'abord, il s'agit d'un phénomène protéiforme : mysticisme, ésotérisme, spiritualité, métaphysique, religion populaire, occultisme, philosophie, théologie, ascétisme, nous avons besoin de tous ces mots pour parler du soufisme. Ensuite, il ne s'agit pas d'un phénomène strictement distinct de l'islam. Une définition substantielle et définitive risquerait d'être non seulement futile, mais aussi trompeuse.

Cette protéiformité est due à la nature paradoxale du soufisme, qui consiste en une connaissance mystique fondée sur l'expérience directe de Dieu : ineffable et incommunicable, elle a toutefois été communiquée, transmise et construite en tant que tradition, au travers de mouvements religieux avec leurs doctrines, pratiques et structures organisationnelles. Le soufisme a été capable, grâce à ses maîtres charismatiques et à ses structures organisationnelles souples, de se diffuser dans tout le monde islamique, mais aussi au-delà. Cette diffusion a impliqué le plus souvent la conversion à l'islam-soufisme de nouveaux disciples et, dans de rares cas, la création de formes synchrétiques d'un soufisme sans islam.

La double définition du soufisme que j'utiliserai dans ce livre correspond à la tension entre les termes arabes *taṣawwuf* et *ṭarīqa*. *Taṣawwuf* exprime une dimension dynamique, « le parcours de purification de l'âme » ou « la connaissance de Dieu » ; en fait, la science du *taṣawwuf* est, selon Ibn 'Arabī, *al-ilm al-ummi*, une « science illettrée »¹ ou « sur-lettrée »². À l'inverse, *ṭarīqa* (« la voie ») désigne l'organisation religieuse, la confrérie qui a été, depuis plusieurs siècles et encore aujourd'hui, l'outil de transmission et de diffusion de la tradition soufie³.

1. GRIL Denis, 1996, « Les débuts du soufisme », in A. Popovic, G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 137.

2. Expression utilisée par Éric Geoffroy lors d'un séminaire à Paris le 8 mars 2020 au Forum 104.

3. POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (dir.), 1996, *op. cit.*

Cette double dimension du soufisme, en tant que tradition religieuse et connaissance-expérience mystique, a donné lieu à deux approches épistémologiques et méthodologiques différentes⁴. Certains chercheurs (généralement les philologues et les historiens) se sont focalisés sur les doctrines soufies, en laissant à l'arrière-plan les pratiques et la vie quotidienne des soufis, ou même en considérant les dimensions sociales comme une forme de décadence des idées nobles. D'autres (généralement les sociologues et les anthropologues) ont renversé cette perspective en considérant les idées comme d'importance secondaire. Ces deux approches antinomiques comportent des avantages et des inconvénients. Ceux qui se concentrent sur les discours et les idées risquent d'idéaliser et, parfois, de romancer le soufisme, en occultant la nature sociale du phénomène ; et les autres, d'accréditer une vision présentiste, c'est-à-dire l'incapacité à situer le soufisme contemporain dans son cours historique, considérant tous les phénomènes comme l'effet des influences sociales contemporaines. Dans cette étude, je chercherai à garder cette double perspective en essayant de lier ces deux approches.

Imaginons la relation complexe entre islam et soufisme comme deux cercles qui se croisent et changent de position au cours de l'histoire. Ils coïncident parfois parfaitement tandis que, dans d'autres contextes historiques et/ou géographiques, des différences importantes apparaissent. Nous ne devons pas concevoir ces orthodoxies comme séparées et monolithiques, car les premières critiques envers certaines pratiques et doctrines soufies ont été formulées par les soufis eux-mêmes⁵. Si les orthodoxies soufies et islamiques ont changé au cours des siècles, sous l'influence de plusieurs facteurs, les sujets qui ont suscité des polémiques sont souvent les mêmes : le rôle extraordinaire des maîtres soufis, appelés, comme les saints, les « amis de Dieu », les pratiques extatiques, l'exégèse allégorique-ésotérique, les pratiques liées aux tombeaux des saints, l'utilisation des rituels de guérison spirituelle-médicale et une certaine porosité avec les langages et les pratiques exogènes.

La séparation idéale entre islam et soufisme est une invention relativement récente, promue tout d'abord par le salafisme et le wahhabisme⁶, dans une

4. KNYSH Alexander, 2017, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton, Princeton University Press.

5. Pensons par exemple à Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī (1564-1624) et à sa critique d'Ibn 'Arabī (1165-1240). Cf. GREEN Nile, 2012, *Sufism: a global history*, Malden, Wiley-Blackwell.

6. Ce mouvement politico-religieux naît en Arabie au XVIII^e siècle.

quête de pureté et de retour aux origines. Celle-ci a donné lieu à une véritable guerre contre le soufisme, dont on peut voir les conséquences dans les attentats terroristes en Égypte, au Pakistan et en Tunisie à partir des années 2010. Les wahhabites ont trouvé des alliés inattendus parmi certains intellectuels européens des XIX^e et XX^e siècles, qui cherchaient dans le soufisme des origines aryennes en opposition à un islam sémitique⁷ ; certains voulaient démontrer l'origine chrétienne du soufisme⁸, pendant que d'autres encore étaient en quête d'une religion universelle⁹. Tous cherchaient à minimiser l'islamité du soufisme. Aujourd'hui, elle ne fait plus débat dans le monde académique, ce qui n'empêche pas de saisir les influences exogènes passées et présentes qui ont contribué à former le soufisme.

Parmi les influences les plus importantes dans le soufisme contemporain, l'on trouve ce que l'on pourrait appeler l'« universalisation du soufisme »¹⁰. En effet, nous verrons dans ce livre que, dans différents domaines (académique, ésotérique et *new age*), des théories sur une religion universelle ont été formalisées et ont profondément influencé le soufisme contemporain. Parmi ces « apôtres de l'universalisme », l'on compte les chercheurs qui ont participé aux rencontres d'Eranos, en se focalisant sur les mythes, symboles et archétypes universels, comme Carl Gustav Jung, Henry Corbin, Louis Massignon, Gershom Scholem et Mircea Eliade¹¹. L'ésotériste René Guénon, malgré lui, a initié le courant traditionaliste¹² axé sur le concept de « Tradition primordiale » et sur la critique de la modernité. Enfin, dans le milieu ésotérique ou *new age* de la société théosophique naît l'idée d'un culte universel, capable d'accueillir en même temps toutes les formes religieuses¹³.

7. RENAN Ernest, 1867, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Michel Lévy frères ; PALMER Edward H., 2013, *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Londres, Routledge.

8. PALACIOS Miguel A., 1919, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, E. Maestre.

9. PFLEIDERER Otto, 1907, *Religion and Historic Faiths*, Londres, Fisher Unwin.

10. Ce processus a fait l'objet d'un séminaire organisé à l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS) en 2019-2020 à l'initiative de Nadège Chabloz, puis en 2020-2021 par Nadège Chabloz et moi-même.

11. WASSERSTROM Steven M., 2001, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press ; HANEGRAAFF Wouter J., 2012, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press ; HAKL Hans T., 2012, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

12. SEDGWICK Mark, 2004, *op. cit.*

13. GODWIN Joscelyn, 2013, "Blavatsky and the First Generation of Theosophy", in O. Hammer, M. Rothstein (eds), *Handbook of the Theosophical Current*, Leyde, Brill, 13-31.

En dépit d'une certaine continuité entre ces différentes formes d'universalismes, ces courants ont donné lieu à des mouvements indépendants et souvent en opposition, présentant des différences doctrinales, éthiques et politiques. Enfin, nous ne devons pas oublier que la dialectique entre l'universel et le particulier fait partie de l'histoire du soufisme et de l'islam : il peut donc exister des universalismes tout à fait islamiques, avec des spécificités doctrinales, éthiques et politiques. Nous ne devons pas commettre l'erreur de penser qu'il n'existerait qu'une seule forme d'universalisme, ni que tous les universalismes seraient *made in Europe*.

Le processus d'universalisation ainsi qu'une certaine porosité du soufisme ont conduit à la formation de plusieurs stéréotypes dans l'opinion commune et le monde académique. Par exemple, certains considèrent que le soufisme incarne le « bon islam », par opposition à l'islamisme et au salafisme ; comme revers de la médaille, il s'agirait dès lors d'un islam domestiqué, soumis à la modernité occidentale. En se pliant à ces stéréotypes, ce soufisme serait une forme d'islam *light*, non lié à la *charia*. Il s'agirait d'un islam libéral et allié naturel de l'Occident.

Or, rien n'est plus faux que cette vision dichotomique. En effet, il existe plusieurs exemples de soufis islamistes et salafistes dans les sociétés contemporaines¹⁴. Nous verrons par ailleurs que, contrairement à ce que l'on peut imaginer, les musulmans les plus attachés à la *charia* sont souvent les plus progressistes, et qu'au sein des confréries soufies très influencées par la culture *new age*, l'on peut entendre des récits violemment antimodernistes et anti-démocratiques. Enfin, il est aussi vrai que certains soufis tirent profit de la recherche, dans l'opinion publique, du « bon musulman » et de la peur du salafisme pour imposer leur vision de l'islam, en occupant avec habileté le champ religieux islamique. Cela dit, ce soufisme engagé n'est pas forcément libéral ; nous avons constaté qu'il est, au contraire, plutôt conservateur.

Comme l'a souligné Michel de Certeau, la mystique hante l'épistémologie occidentale, car elle est un sujet souterrain, à la fois oublié et au cœur des sciences humaines¹⁵. Nous pourrions dire la même chose, *mutatis mutandis*, du soufisme dans l'histoire de l'islam, à la fois discours incontournable et présence

14. HOWELL Julia D., 2010, "Indonesia's Salafist Sufis", *Modern Asian Studies*, vol. 44, n° 5, 1029-1051 ; PHILIPPON Alix, 2015, « "Bons soufis" et "mauvais islamistes". La sociologie à l'épreuve de l'idéologie », *Social Compass*, vol. 62, n° 2, 187-198.

15. CERTEAU Michel (de), 1982, *La fable mystique : XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard.

inconfortable. Cette tension nous pousse à questionner et à réélaborer nos catégories heuristiques, non pas pour bâtir une nouvelle théorie totalisante, mais au contraire pour penser l'islam dans sa « contradiction cohérente »¹⁶.

La diffusion du soufisme en Europe occidentale

La diffusion du soufisme en Europe occidentale contemporaine¹⁷ et aux États-Unis a des causes multiples. L'une d'entre elles s'explique par un fort attrait artistique et esthétique : les poésies de Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), de Ḥāfeẓ (1315-1390) et de Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (1145-1221) ont été traduites dans différentes langues européennes et ont eu un succès éditorial important. Aux États-Unis, Rūmī est ainsi devenu l'un des poètes les plus connus, dont les ouvrages deviennent des *best-sellers* et dont les poésies sont chantées par la *pop-star* Madonna¹⁸. La littérature soufie n'est pas reléguée à l'époque du Moyen-Âge. L'écrivaine turque Elif Shafak¹⁹ en constitue un bon exemple : ses romans, traduits dans plusieurs langues, ont fait connaître le soufisme à un large public.

Ce processus d'« artification »²⁰ du soufisme concerne aussi la musique, tant au niveau de la diffusion de la musique « traditionnelle » (on pourrait citer les noms de Kudsi Ergüner, l'ensemble Rābī'a, Abida Parveen, Nusrat Fateh Ali Khan, *etc.*) que dans sa réélaboration moderne influencée par les musiques occidentales : Allah-Rakha Rahman, Youssou N'Dour, Abd Al Malik, Franco Battiato ou encore Riodervish. La musique soufie est aussi diffusée et connue à travers la bande sonore de films grand public, à l'instar de la musique soufie indienne dite *qawwālī* qui rythme les films *Dead Man Walking* et *La dernière tentation du Christ*²¹.

16. AHMED Shahab, 2015, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, Princeton University Press, 405.

17. Il faut souligner que le soufisme s'est diffusé dans les Balkans à partir du XIII^e siècle (cf. POPOVIC Alexandre, 2006, « Les *turuq* balkaniques à l'épreuve de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 135, 141-163) et que des confréries soufies étaient présentes en Andalousie et en Sicile au Moyen-Âge (cf. BARONE Francesco, 2003, « Islām in Sicilia nel XII^e/XIII^e secolo: ortoprassi, scienze religiose e *tasawwuf* », *Incontri mediterranei. Rivista semestrale di storia e cultura*, vol. 6, n° 2, 104-115 ; ARKOUN Mohammed, 2006, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel ; EBSTEIN Steven M., 2014, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi and the Isma'ili Tradition*, Leyde-Boston, Brill).

18. IRWIN Robert, 2019, "Global Rumi", in F. Piraino, M. Sedgwick (eds), *Global Sufism. Boundaries, Structures, and Politics*, Londres, Hurst, 15-34 ; HAVILAND Charles, 2007, "The roar of Rumi - 800 years on", *BBC News*.

19. SHAFAK Elif, 2010, *Soufi, mon amour*, Paris, Phébus ; 2007, *The Bastard of Istanbul*, New York, Viking.

20. SHAPIRO Roberta, 2019, "Artification as Process", *Cultural Sociology*, vol. 13, n° 3, 265-275.

21. HERMANSEN Marcia K., 2000, "Hybrid Identity Formations in Muslim America", *Muslim World*, vol. 90, n° 1, 158-198.

Le soufisme est aussi un thème traité au cinéma, que ce soit dans des documentaires (notamment ceux d'Arnaud Desjardins²²) ou dans des films, comme *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran* (2003), *Rumi Returning. The Triumph of Divine Passion* (2007) ou encore *Mimosas, la voie de l'Atlas* (2016). Le soufisme est aussi devenu un phénomène touristique. À ce titre, le *samāʿ*, musique-danse sacrée des « derviches tourneurs » de la confrérie Mevleviyya, fait l'objet de représentations destinées aux touristes à Istanbul et à Konya, et de tels spectacles ont été exportés dans les principales villes d'Europe. Ces nouvelles formes de marchandisation, désignées par Éric Geoffroy comme un « soufi *business* »²³, sont flagrantes sur les sites web comme *Tripadvisor*, où les rituels sont évalués comme des performances.

La diffusion du soufisme en Europe n'est pas limitée à ses aspects culturels ou à ses nouvelles formes, elle est surtout due aux musulmans d'origine maghrébine, pakistanaise, turque et subsaharienne, qui étaient des migrants et sont devenus peu à peu des citoyens européens. Ils ont d'abord « transplanté »²⁴ leurs confréries soufies et ont, par la suite, donné vie à un soufisme hybride en Europe. À son tour, ce soufisme a été influencé par le contexte social et culturel européen et par les convertis qui, au fur et à mesure, ont commencé à participer aux activités des confréries. Ces confréries transnationales et hybrides connaissent aujourd'hui un accroissement de leur nombre d'adhérents, car elles transmettent une tradition millénaire tout en faisant découvrir un autre islam aux musulmans, et une nouvelle religion aux non-musulmans. L'importance du soufisme en Europe se situe non seulement dans les domaines de l'art et de la culture, mais également dans les sciences et dans la politique. Le soufisme façonne désormais l'islam d'Europe, comme en retour l'islam européen influence l'islam global. La diffusion du soufisme en Europe pose d'ailleurs la question du processus d'hybridation qui fonctionne dans les deux sens. Le soufisme est un vecteur d'islamisation dans de nouvelles zones géographiques et, en retour, il absorbe certains éléments locaux. Nous devons donc oublier la question de « l'authenticité » pour nous concentrer sur les différentes conséquences du processus d'hybridation qu'impliquent toujours la transmission de la tradition et sa transformation.

22. DESJARDINS Arnaud, 1974, « Documentaires soufis d'Afghanistan : maître et disciple », *Dailymotion*, [En ligne : <https://www.dailymotion.com/video/x5tmob>].

23. GEOFFROY Éric, 2009b, *Le soufisme. Voie intérieure de l'Islam*, Paris, Points, 307.

24. HERMANSEN Marcia K., 2004, "What's American about American Sufi Movements?", in D. Westerlund (ed.), *Sufism in Europe and North America*, Londres-New York, Routledge-Curzon, 40-63.

Ma lecture s'écarte du biais du présentisme : cette époque est « exceptionnelle » comme toutes les autres, et par conséquent ce soufisme est « ordinaire » comme les autres. L'utilisation de catégories telles que *new age*, secte et ésotérisme, n'a pas de signification péjorative ; elle ne fustige pas non plus une non-conformité à l'idéal soufi-islamique traditionnel orthodoxe. Je m'attacherai au contraire à montrer que les nouvelles formes, comme le soufisme *new age*, sont contiguës aux anciennes et ont été rendues possibles grâce aux résonances importantes avec le soufisme historique.

Terrains et méthodes

J'ai mené des enquêtes de terrain prolongées à Paris et à Milan entre 2013 et 2014, au sein des quatre confréries soufies transnationales : la Qādiriyya Būdshīshiyya des *cheikhs* Hamza al-Qādirī al-Būdshīshī et Jamāl al-Qādirī al-Būdshīshī, basée au Maroc et étudiée en France et en Italie ; la 'Alāwiyya Darqāwiyya Shādhiliyya du *cheikh* Khaled Bentounes, basée en Algérie et étudiée en France ; la Naqshbandiyya-Ḥaqqāniyya des *cheikhs* Nāzim 'Adil al-Qubrusī et Mehmet 'Adil al-Ḥaqqāni, basée à Chypre et étudiée en France et en Italie ; enfin, l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya Shādhiliyya des *cheikhs* Abd al-Wahid Pallavicini et Yahya Pallavicini, basée et étudiée en France et en Italie.

Ces enquêtes se sont déroulées sur une période de six à huit mois pour chaque confrérie. Cette immersion a impliqué de participer aux rencontres de prière hebdomadaires, aux fêtes religieuses et aux retraites spirituelles, aux événements non strictement religieux comme les conférences et les réunions et, enfin, de prendre part à des pèlerinages avec des disciples français et italiens dans les pays d'origine de ces confréries, au Maroc, en Algérie, à Chypre et en Turquie. Un peu avant la fin de chaque terrain, j'ai choisi entre huit et douze disciples pour recueillir des récits de vie. L'échantillonnage, dans la mesure du possible, a été conçu pour représenter au mieux l'hétérogénéité des participants, au regard des critères de l'âge, du genre, de l'appartenance à l'islam (conversion ou personne élevée dans la religion islamique) et du niveau d'éducation. Ce travail de terrain entrepris lors de mon doctorat²⁵ a été enrichi lors de mes recherches post-doctorales en Belgique (KU Leuven, 2017-2019) et en Italie (Université de Venise, 2020-2022), où j'ai poursuivi mes recherches sur le soufisme entre l'Europe et l'Afrique du Nord.

25. Doctorat mené à la Scuola Normale Superiore et à l'EHESS entre 2011 et 2016.

Les rituels occupent une place centrale : ils forment une appartenance, permettent la création et re-création des liens entre les disciples, établissent des limites et, surtout, incarnent l'expression active de la théologie²⁶. Essayer de comprendre comment les rituels changent et sont adaptés au contexte européen est fondamental ; cependant, je ne me suis pas penché uniquement sur la norme des rituels religieux. En suivant tant les théories de Goffman²⁷ que celles de l'anthropologie contemporaine²⁸, il faut aussi comprendre les rituels de la vie quotidienne : la construction de la parole du maître, les salutations entre les disciples et les interactions en jeu dans les « coulisses », en relation avec la partie visible et externe du procès, par exemple dans le but de comprendre comment l'on devient disciple et quelles sont les règles écrites et non-écrites. Les détails peuvent avoir leur importance dans le travail ethnographique. Un exemple éloquent est celui de la cigarette, qui m'a touché en tant que fumeur à cette époque : comment l'acte de fumer est-il perçu par les disciples ? Fument-ils ? Où le font-ils ? Nous verrons à ce propos qu'un détail en apparence marginal peut se révéler porteur de sens.

Limites de la recherche

Le choix de ces pays, France et Italie, a pour but de pallier une lacune : à la différence de l'Angleterre où le soufisme a été largement étudié²⁹, le soufisme français, bien qu'il soit parmi les plus importants en Europe³⁰, souffre d'un manque d'études socio-anthropologiques systématiques. Certains décrivent des aspects particuliers comme les rituels³¹, ou se focalisent sur quelques

26. GOFFMAN Erving, 1956, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Édimbourg, University of Edinburgh ; COLLINS Randall, 2014, *Interaction ritual chains*, Princeton, Princeton University Press.

27. GOFFMAN Erving, 1956, *op. cit.*

28. SCHIELKE Samuli, 2010, "Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life", *Zentrum Moderner Orient Working Papers*, n° 2, 1-27 ; MCGUIRE Meredith B., 2008, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford-New York, Oxford University Press.

29. Notamment par GEAVER Ron, 2000, *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity*, Cardiff, Cardiff Academic Press ; WERNER Pnina, 2003, *Pilgrims of Love: The Anthropology of A Global Sufi Cult*, Bloomington, Indiana University Press ; 2013, *Sufism in Britain*, New York, Bloomsbury Academic ; STJERNHOLM Simon, 2010, "Sufi politics in Britain: the Sufi Muslim Council and the 'silent majority' of Muslims", *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 12, n° 3, 215-226.

30. WESTERLUND David (ed.), 2004, *op. cit.*

31. NABTI Mehdi, 2007, « Des soufis en banlieue parisienne. Mise en scène d'une spiritualité musulmane », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, 49-68.

confréries spécifiques³², ou encore s'intéressent à une forme particulière de soufisme, comme le courant traditionaliste-guénonien³³. Mais aucune vue d'ensemble n'est disponible. Concernant l'Italie, les articles de Speziale³⁴, Guolo³⁵, Abenante³⁶, Marchi³⁷, ainsi que le livre de Schmidt di Friedberg³⁸, constituent presque l'ensemble de la production universitaire italienne sur le sujet.

De plus, ce choix a été limité par des raisons logistiques de fait : l'approche ethnographique permet certes une analyse approfondie incomparable, mais elle exige des ressources notables. Envisager une comparaison plus large aurait été plus difficile. Au demeurant, les différences importantes entre la France et l'Italie, au niveau de l'histoire des migrations, des modèles d'intégration et des modèles de laïcité, nous offrent des confrontations analytiques enrichissantes.

Bien que les terrains aient été menés en France et en Italie, je propose d'étendre mes analyses à l'Europe pour les raisons suivantes : d'une part, la majorité des confréries soufies abordées sont également présentes dans d'autres pays européens, et les formes agrégatives ainsi que les tendances théologiques semblent *a priori* ne pas être très différentes. Les influences structurelles sur le soufisme, comme le *new age* et les milieux ésotéristes, sont similaires dans toute l'Europe. Pendant mon enquête, en particulier lors de mes voyages dans les pays d'origine, j'ai rencontré des disciples belges, allemands,

32. VOIX Raphaël, 2004, « Implantation d'une confrérie marocaine en France : mécanismes, méthodes, et acteurs », *Ateliers d'anthropologie*, revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, vol. 28, 1-54 ; COTTIN Sylvie, 2007, « La Tijâniyya lyonnaise. Une voie dans son temps », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, 69-89.

33. ZARCONI Thierry, VALE Juliet, 1999, "Rereadings and Transformations of Sufism in the West", *Diogenes*, vol. 47, n° 187, 110-121 ; BISSON David, 2007, « Soufisme et Tradition. L'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, 29-47 ; LE PAPE Loïc, 2007, « Engagement religieux, engagements politiques. Conversions dans une confrérie musulmane », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, 9-27.

34. SPEZIALE Fabrizio, 2005, "Adapting Mystic Identity to Italian Mainstream Islam: The Case of a Muslim Rom Community in Florence", *Balkanologie. Revue d'études pluridisciplinaires*, vol. 9, n° 1-2, 195-211.

35. GUOLO Renzo, 2001, « L'islam nascosto. Adattamento e trasformazione della religiosità nella confraternita senegalese muride in Italia », *Sociologia urbana e rurale*, vol. 64, 265-274.

36. ABENANTE Paola, 2016, "Essentializing Difference: Text, Knowledge, and Ritual Performance in a Sufi Brotherhood in Italy", in I. Weinrich (ed.), *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts. Case studies on Islam*, Beyrouth, Ergon-Verlag, 219-234 ; ABENANTE Paola, 2004, « La tariqa Burhaniyya, una via del 'Islam in Italia », *Afriche e Orienti*, vol. 3, 163-171.

37. MARCHI Alessandra, 2009, « Il sufismo in Italia: molteplici vie per vivere l'Islam », *Religioni e Società*, vol. 65, 53-60.

38. SCHMIDT DI FRIEDBERG Ottavia, 2006, *Islam, solidarietà e lavoro: i muridi senegalesi in Italia*, Turin, Fondation Giovanni Agnelli.

anglais, espagnols, *etc.* Sans avoir étudié le soufisme dans toute l'Europe, il est possible, à mon sens, de décrire les tendances principales du phénomène européen à partir des cas français et italien.

Pour autant, cette étiquette de « soufisme européen » ne prétend pas décrire avec exhaustivité tous les phénomènes soufis présents sur le continent. Chaque confrérie a ses particularités : inclure ou exclure une confrérie soufie revient à ajouter ou perdre une variante du phénomène. Or, cette recherche s'est concentrée sur les processus d'hybridation du soufisme européen. Je n'ai donc pas étudié les confréries provenant d'Afrique subsaharienne ou du subcontinent indien, qui sont souvent des confréries « transplantées », formées exclusivement de migrants de première et de seconde générations, et caractérisées par un groupe ethnique homogène. Ces confréries reproduisent les doctrines, les rituels et les structures des pays d'origine, et fonctionnent souvent comme réseaux et « chambres d'acclimatation » pour les nouveaux migrants arrivés en Europe³⁹. Enfin, il existe d'autres formes de soufisme qui ne seront pas traitées dans ce livre, comme l'utilisation des récits soufis hors du cadre confrérique par des mouvements qui se définissent comme progressistes⁴⁰, ou encore le soufisme dés-islamisé comme celui des « Danses de la Paix Universelle »⁴¹.

Ce livre se compose de huit chapitres. Les deux premiers développeront le cadre général du soufisme en tant que connaissance mystique et en tant que tradition discursive. Dans le troisième seront décrits les pionniers du soufisme en Europe, qui ont contribué à construire et à imaginer le soufisme d'aujourd'hui ; ce sera alors l'occasion de clarifier l'emploi des catégories de l'ésotérisme et du *new age*. Les chapitres 4 à 7 seront chacun dédiés à une confrérie. Enfin, dans le chapitre de conclusion seront évoquées la présence du soufisme européen dans la sphère publique, la relation complexe qu'il entretient avec la modernité et sa place dans l'islam européen et méditerranéen.

39. BAVA Sophie, 2000, « Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des mourides à Marseille », *Hommes & Migrations*, vol. 1224, 46-55.

40. BIDAÏ Abdennour, 2016, *Self islam : histoire d'un islam personnel*, Paris, Seuil ; 2004, *Un islam pour notre temps*, Paris, Points ; voir également le site web de l'association Voix d'un Islam éclairé (VIE) : <http://www.voix-islam-eclairer.fr>.

41. SEDGWICK Mark, 2016, *op. cit.*

Qui suis-je ? Le statut et le positionnement de l'ethnologue en question

Une note éthique et méthodologique importante concerne mon statut et l'objet de ma recherche, qui ont toujours été clairement exposés aux disciples et maîtres soufis que j'ai côtoyés durant des années. J'ai systématiquement demandé l'autorisation au responsable local de suivre la confrérie, ce qui s'est souvent traduit par une bénédiction de sa part. Ma présence a été à la fois invisible et visible. Invisible d'abord, parce que j'ai essayé de me faire discret : je n'ai pas pris de notes pendant les terrains, et j'ai rarement enregistré les discours, pris des photos ou enregistré des vidéos. Visible aussi car, lorsque l'on me posait des questions sur mes recherches ou sur ma religiosité, j'ai répondu franchement, parfois même au risque de heurter quelques sensibilités. Cette sincérité m'a beaucoup aidé, tant pour créer des liens de confiance qu'au niveau heuristique, dans la mesure où les discussions m'ont aidé à dépasser certains aspects convenus.

Sur le terrain, j'ai pratiqué tous les rituels musulmans et soufis, comme la prière, le *dhikr* et la *ḥaḍra*. J'ai embrassé la main du maître soufi quand l'étiquette le demandait, c'est-à-dire que j'ai adopté le « bon comportement » au sein de la confrérie. Parfois, j'ai été invité à pratiquer les rituels malgré ma non-appartenance religieuse, peut-être dans l'espoir de me convertir ; mais la plupart du temps, les disciples n'ont pas prêté attention à ma présence parmi eux. Une seule confrérie a fait exception, celle dont les disciples m'ont fait comprendre qu'il aurait été inopportun de pratiquer des rituels sans être officiellement converti.

La religiosité de l'anthropologue ou du sociologue est souvent un argument tabou dans les débats scientifiques, mais aussi un secret de Polichinelle : tout le monde en parle, mais cela fait rarement l'objet d'une production écrite. Je doute que l'appartenance ou non à un mouvement religieux puisse donner plus de profondeur à une analyse ou, au contraire, la rendre moins efficace, car la capacité à élaborer le langage socio-anthropologique n'a rien à voir avec les pratiques religieuses du chercheur. Cela dit, je préfère clarifier ma position, par honnêteté intellectuelle : mon intérêt pour le soufisme et la mystique en général remonte à mes premières années d'études universitaires en philosophie. À l'époque comme aujourd'hui, je trouvais plus audacieuses et fascinantes les pensées de maître Eckhart et d'Ibn 'Arabī que la philosophie de Martin Heidegger ou celle d'Emmanuele Severino qui dominaient la plupart des débats, du moins

à la faculté de philosophie de l'Université Ca' Foscari de Venise. Cet attrait intellectuel m'a conduit à devenir chercheur, et à consacrer plusieurs années de ma vie à ce sujet ; mais il n'a abouti ni à une pratique ni à une croyance religieuse spécifiques. J'ai observé ce principe dans mes interactions avec les disciples durant l'enquête. En effet, interrogé sur ma foi, je répondais que je « ne savais pas », que je menais « une quête », que j'étais un « agnostique curieux », ou que je me sentais proche du monothéisme. Dans certains contextes plutôt conservateurs et traditionalistes, ma non-appartenance religieuse a déplu, parce que mes interlocuteurs préféraient établir des frontières religieuses claires, frontières que la suspension agnostique du jugement ne permet pas. Enfin, dans d'autres contextes, ma présence a été interprétée comme une disposition possible à la conversion. Toutes ces différences entre les confréries m'ont aidé à mieux comprendre les différentes approches du soufisme, comme les techniques variées de prosélytisme.

Mais malgré cette volonté de transparence, plusieurs disciples soufis ont vu en moi des qualités spirituelles et un travail progressif de purification. D'autres ont interprété ma recherche comme un signe providentiel. Un *cheikh* dira même : « Dieu nous a envoyé un sociologue » (cf. *infra*, chapitre 7). Plusieurs m'ont considéré comme un « frère ». Bien évidemment, je ne pouvais accepter ni rejeter cette forme d'inclusion sur les plans ésotérique et invisible. J'ai donc dû m'accommoder de cette ambivalence entre mon rôle de chercheur et le sens métaphysique que certains disciples attribuaient à ma présence parmi eux. Cette ambivalence n'est pas une nouveauté dans les recherches au sein de mouvements religieux⁴². En effet, comme le souligne William Shaffir, lors d'une enquête de terrain et malgré une approche ouverte et transparente, nous ne contrôlons pas pleinement la façon dont nous sommes perçus, et il reste toujours une certaine forme de « tromperie »⁴³ à l'égard des participants.

Mon approche ontologique des phénomènes religieux est proche de l'« agnosticisme méthodologique »⁴⁴ qui demande au chercheur de suspendre les grandes questions métaphysiques, laissant possible l'existence d'un au-delà,

42. SUTCLIFFE Steven, 2003, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, Londres, Routledge.

43. SHAFFIR William B., 1991, "Managing a Convincing Self-Presentation: Some Personal Reflections on Entering the Field", in R. Stebbins, W. B. Shaffir (eds), *Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative Research*, Thousand Oaks, SAGE Publications, 77.

44. PORPORA Douglas V., 2006, "Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 36, n° 1, 57-75.

à la différence de l'« athéisme méthodologique »⁴⁵ qui postule que tous les faits religieux sont le résultat d'une construction sociale. Cette approche possibiliste m'a permis d'affronter des sujets délicats comme l'extase et les miracles, sans interroger la véridicité de l'expérience religieuse, mais plutôt en me focalisant sur la façon dont cette expérience est vécue, pratiquée, décrite et transmise. Si l'agnosticisme méthodologique est désormais devenu un cadre dominant en sciences sociales, plusieurs chercheurs questionnent sa validité depuis quelques années. Par exemple, l'anthropologue Joel Kahn⁴⁶ propose une épistémologie syncrétique entre gnosticisme et sciences humaines et sociales, qui permettrait de dépasser certains réductionnismes de l'anthropologie en rapprochant différentes ontologies. Parmi les figures-clés de cette nouvelle perspective épistémologique, l'on retrouve René Guénon, ésotériste converti au soufisme, et l'un des protagonistes de ce livre.

Je considère que cette anthropologie gnostique pose plus de problèmes qu'elle n'en résout, surtout en ce qui concerne ses applications concrètes et la division nette qu'elle opère entre séculier et religieux, à laquelle je n'adhère pas. Néanmoins, la « provocation épistémologique » de Kahn nous invite à poser d'autres questions pertinentes pour cette étude. Tout d'abord, Kahn propose de remettre au centre la question des universels, abandonnés après les « abus » du XX^e siècle mais qui, nous le verrons, sont encore d'actualité. Deuxièmement, il nous demande implicitement ce qu'un anthropologue peut apprendre des religions et des gnostiques en particulier. Autrement dit, dans notre cas, qu'est-ce qu'un anthropologue peut apprendre des soufis ? Cette question m'a été posée plusieurs fois, tant dans le monde académique que par mes amis et connaissances.

Mais dans mon expérience personnelle, les échanges que j'ai eus durant plusieurs années de terrain de recherche avec les disciples et confréries soufis n'ont pas seulement abordé la sphère de l'ontologie, comme Kahn l'aurait souhaité. Cela ne signifie pas que je n'aie rien appris ou que je sois resté insensible aux expériences et enseignements soufis. Mais, plutôt que de se livrer à de grands discours métaphysiques et épistémologiques, nous avons parlé de la vie quotidienne. Avec les soufis protagonistes de cette recherche, j'ai fait l'expérience de valeurs que je considérais comme miennes – comme l'hospitalité,

45. BERGER Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday.

46. KAHN Joel, 2016, *Asia, Modernity and the Pursuit of the Sacred*, Londres, Palgrave Macmillan.

le respect, la modestie, la compassion, l'honnêteté, la justice – mais qui étaient articulées et vécues de façons différentes. Avec les disciples soufis, j'ai eu la chance de réfléchir à la question de l'ego et à la manière dont il affecte notre vie privée et professionnelle ; ego qui est souvent sanctifié dans le monde professionnel, y compris académique. Ces différences et continuités m'ont poussé à questionner mes présupposés épistémologiques, éthiques, politiques et moraux.

Une telle expérience de l'altérité, qu'elle prenne place en banlieue parisienne ou milanaise, ou dans le désert algérien, ainsi que ce questionnement personnel et scientifique, m'ont conduit dans la direction opposée à celle de Kahn. Au lieu de penser la mystique comme irréductible à la pensée moderne et séculière, j'ai perçu avec plus d'acuité les chevauchements entre les différentes cultures, religions et pensées. J'ai aussi perçu d'autres chevauchements, comme une certaine continuité entre la douce mélancolie de certaines chansons soufies et la musique blues-jazz-rock avec laquelle j'ai grandi. Peut-être s'agit-il d'effets de résonance dus à l'influence islamique exercée sur les premières formes de blues (bien reconnue par les historiens et musicologues⁴⁷) ; ou peut-être ai-je alors ressenti une forme de réminiscence, pour reprendre le langage platonicien⁴⁸, ou une *blue melody*, pour citer la chanson de Tim Buckley⁴⁹. Comme l'a décrit Thomas Tweed, je me suis retrouvé au seuil de mondes différents⁵⁰. À mon sens, cette altérité radicale n'est pas un animal sauvage à domestiquer avec nos catégories, elle est plutôt une possibilité non encore réalisée ; ce que Joel Robbins décrit comme le fondement de l'espoir d'un présent encore inconnu⁵¹.

47. EL-SHIBLI Fatima, 2007, "Islam and the Blues", *Souls*, vol. 9, n° 2, 162-170.

48. PLATON, v. 360 av. J.-C., *Phédon*, Paris, Ellipses, 72e-77b.

49. BUCKLEY Tim, 1969, "Blue Melody", dans l'album *Blue Afternoon*, Los Angeles, Straight Records.

50. TWEED Thomas A., 2002, "On Moving Across: Translocative Religion and the Interpreter's Position", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 70, n° 2, 253-277.

51. ROBBINS Joel, 2006, "Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?", *Anthropological Quarterly*, vol. 79, n° 2, 285-294.

Chapitre 1.

Le soufisme en tant que mystique – *scientia experimentalis*

De cette science passante et contradictoire survit son fantôme qui depuis hante l'épistémologie occidentale... Refoulé pendant les périodes sûres de leur savoir ce fantôme réapparaît dans les brèches des certitudes scientifiques, comme si, chaque fois, il revenait sur les lieux où se répète la scène de sa naissance. Il évoque alors un au-delà des systèmes vérifiables ou falsifiables, une étrangeté « intérieure » qui se donne désormais pour représentations les lointains de l'Orient, de l'Islam ou du Moyen-Âge¹.

L'utilisation de la catégorie mysticisme/mystique, en général et surtout hors du contexte chrétien, fait hausser les sourcils à plusieurs chercheurs. Pour les intellectuels postcoloniaux, le mysticisme a été privatisé et séparé de la religion² ; Hans Penner décrit le mysticisme comme une fausse catégorie, « une illusion essentialiste »³ ; Steven Wasserstrom parle de « *mystocentrisme* »⁴ pour indiquer l'obsession universitaire de certains chercheurs. La « mystico-phobie » est justifiée par l'utilisation de la mystique dans le cadre orientaliste et « religioniste »⁵ des XIX^e et XX^e siècles, où cette dernière représentait une religion universelle, source

1. CERTEAU Michel (de), 1982, *op. cit.*, 106.

2. JANTZEN Grace M., 2004, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press ; KING Richard, 1999, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, New York, Routledge.

3. PENNER Hans, 1985, "The Mystical Illusion", in S. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 109-116.

4. WASSERSTROM Steven M., 2001, *op. cit.*

5. Le religionisme est un courant intellectuel du XX^e siècle animé par des chercheurs en quête de dimensions universelles dans les phénomènes religieux, artistiques et psychanalytiques, qui se réunissaient dans les cercles d'Eranos. Parmi les auteurs les plus célèbres, citons Mircea Eliade (1907-1986), Henry Corbin (1903-1978), Carl Gustav Jung (1875-1961), Gershom Scholem (1897-1982) et Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966).

Cf. HAKL Hans T., 2012, *op. cit.* ; HANEGRAAFF Wouter J., 2012, *op. cit.*

commune à toutes les religions et à tous les êtres humains. Cette universalisation du mysticisme entraînait souvent la projection de certains biais sur les autres religions. Au demeurant, au début du XX^e siècle, la quasi-totalité des termes d'analyse ressortait de ce cadre essentialiste, dont les catégories de religion, rituel, culture, identité, *etc.* Le passé essentialiste d'une catégorie ne peut donc pas être une raison suffisante pour nier sa valeur heuristique.

L'enjeu implicite de l'utilisation de cette catégorie est sa traductibilité à travers les différentes religions. Peut-on utiliser un mot créé dans le contexte chrétien pour décrire un phénomène islamique ? Dans ce chapitre et tout au long de cet ouvrage, je répondrai par l'affirmative, pour plusieurs raisons : tout d'abord pour une raison généalogique, car mystiques chrétiens et musulmans se sont influencés réciproquement tout au long de l'histoire, et ont été influencés par le néoplatonisme et d'autres phénomènes ; deuxièmement, pour une raison analogique⁶, et sans formaliser des théories archétypiques, nous pouvons saisir certains discours et pratiques communs aux différentes religions. Mais pour garantir la pertinence et l'efficacité d'une telle approche comparative, il faut en faire un usage prudent : il est possible de reconnaître et décrire des similitudes sans pour autant formuler une théorie unificatrice des religions, et de souligner les spécificités doctrinales, sociales et culturelles de chaque phénomène.

Dans le cadre des études sur le soufisme, plusieurs chercheurs, comme Karamustafa⁷ et Knysh⁸, utilisent cette catégorie *cum grano salis*. Nile Green reconnaît des éléments mystiques dans le soufisme⁹, bien qu'il préfère l'appréhender en tant que tradition discursive pour des raisons explicatives. Toutefois, si sa conceptualisation comme tradition discursive facilite la compréhension dans la durée, elle présente des limites pour une enquête ciblée. En outre, observer les dimensions mystiques nous permet de mettre en place une socio-anthropologie à l'écoute des catégories théologiques¹⁰, tandis qu'ignorer les dimensions mystiques dans le soufisme signifierait perdre sa spécificité. Comme je le démontrerai, la solution la plus efficace à mon avis est de garder une double définition, entre le soufisme comme tradition discursive et le soufisme

6. ASPREM Egil, 2014, "Beyond the West Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism", *Correspondences*, vol. 2.1, 3-33.

7. KARAMUSTAFA Ahmet T., 2007, *Sufism, The Formative Period*, Édimbourg, Edinburgh University Press.

8. KNYSH Alexander, 2017, *op. cit.*

9. *Ibid.*, 3-4.

10. GREEN Nile, 2012, *Sufism : A Global History*, Malden, Wiley-Blackwell, 3-4.

comme mystique. Dans ce chapitre, je proposerai une archéologie du mysticisme pour ensuite montrer comment les sciences humaines et sociales ont réélaboré cette catégorie.

Cette démarche est fondamentale non seulement dans le cadre théorique, mais surtout pour saisir les différences entre la mystique et d'autres phénomènes qui pourraient, à première vue, sembler similaires comme l'ésotérisme, le *new age* et l'individualisme moderne ; pour saisir ce qu'il y a d'*old* et de *new* dans les phénomènes étudiés. Par exemple, la prééminence de l'expérience religieuse, extatique, intime avec Dieu, qui touche tous les sens, dans une relation holistique entre corps, âme et intellect, est certes l'une des caractéristiques récurrentes des spiritualités alternatives postmodernes¹¹ ; mais elle caractérise aussi la mystique médiévale chrétienne et islamique. Comme nous y invite Danièle Hervieu-Léger, nous devons saisir la différence entre « l'individualisme religieux de genre mystique » et « l'individualisme moderne »¹². La socio-anthropologie de la mystique proposée dans ce chapitre offre en réalité un autre regard sur les phénomènes religieux, qui tient compte de la relation symbiotique qui unit la religion et la mystique dans un dialogue entre créativité et tradition, entre innovation et conservation. Ceci nous permettra de considérer les phénomènes mystiques non comme causés par des influences exogènes, qu'elles soient religieuses ou sociales, mais comme parties intégrantes des phénomènes religieux.

Une archéologie de la mystique

Le terme « archéologie » appliqué à l'histoire des systèmes de pensée renvoie à l'œuvre de Michel Foucault, qui l'explicite notamment dans *Les mots et les choses*¹³. En suivant son approche, je propose une « archéologie » de la mystique : loin d'amputer cette catégorie des significations qui se sont superposées au cours des siècles, elle permet, au contraire, d'en saisir les différents sens, ainsi que les erreurs, les apories et les contradictions que cette catégorie a englobées au cours du temps.

11. HANEGRAAFF Wouter J., 1998, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in The Mirror of Secular Thought*, New York, SUNY Press.

12. HERVIEU-LÉGER Danièle, 2010, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 41-62.

13. FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Bouyer¹⁴ soutient qu'aux débuts du christianisme, le *mustikos* (« mystique ») est fondé sur trois dimensions : 1. l'herméneutique de la Bible, fondée sur l'interprétation allégorique ; 2. la liturgie, dans la description du mystère lié à l'eucharistie ; 3. la dénotation de la connaissance contemplative ou expérientielle de Dieu. Le mot « mystique » renvoie aussi à une vision théologique particulière : la théologie apophatique ou négative d'Augustin d'Hippone, de Denys l'Aréopagite et de Jean Scot Érigène, théologie certes influencée par le néoplatonisme, mais chrétienne¹⁵. Jusqu'au Moyen-Âge, la mystique est restée inséparable de la religion, pour la compréhension des textes sacrés, des rituels, de l'expérience et de la théologie. Elle est alors, toujours selon Bouyer, synonyme de sacré et de spirituel, par opposition au monde matériel. Elle représente une dimension essentielle de la religion chrétienne.

Un premier changement se produit à partir du XVI^e siècle, en particulier au cours du processus de sécularisation qui, suivant les arguments de Certeau¹⁶, King¹⁷, Christmann et Searle-Chatterjee¹⁸, conduit à la marginalisation de la mystique par une modification profonde de son sens. Martin Luther critique sévèrement tant l'herméneutique (la Bible, selon lui, doit être lue et comprise par chaque croyant) que la théologie mystiques, qu'il considérerait comme plus platonicienne que chrétienne¹⁹. Au XVII^e siècle, la mystique commence à perdre sa valeur herméneutique pour devenir un genre littéraire, une manière particulière de s'exprimer²⁰. Ainsi, c'est au cours de ce siècle que, selon de Certeau, naît une tradition mystique cantonnée aux hagiographies des saints, à leurs vertus, leurs miracles et leurs expériences extraordinaires²¹. Au XVIII^e siècle, le courant des Lumières, fustigeant la théologie chrétienne au profit d'une « religion raisonnable », donne alors au mot « mysticisme » une connotation péjorative. Par son « synchrétisme »²², il incarne pour certains théologiens le « côté

14. BOUYER Louis, 1980, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", in R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, Londres, Athlone Press, 42-55.

15. TURNER Denys, 1998, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

16. CERTEAU Michel (de), 1982, *op. cit.*

17. KING Richard, 1999, *op. cit.*

18. CHRISTMANN Andreas, SEARLE-CHATTERJEE Mary, 2008, "Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of 'Islamic Sufism' in Postcolonial Egypt", in N. Green (ed.), *op. cit.*, 67-90.

19. LUTHER Martin, 1520, *On the Babylonian Captivity of the Church*, Washington, Fortress Press.

20. KING Richard, 1999, *op. cit.*

21. CERTEAU Michel (de), 1982, *op. cit.*

22. HANEGRAAFF Wouter J., 2012, *op. cit.*, 109.

obscur » de la religion²³. Dans le cadre des sciences psychologiques, Théodule-Armand Ribot²⁴ et Pierre Janet²⁵ assimilent l'irrationalité et l'aliénation mystiques aux sociétés primitives : c'est « un retour à un stade antérieur de l'évolution psychique »²⁶. La mystique devient « irrationnelle », « non-rationnelle »²⁷, « prélogique »²⁸, symbolisée par les peuples primitifs ou le lointain Orient.

À l'opposé, un courant philosophique (Hartley, Law, Fletcher, Okely, Stiles) se développe, qui voit dans le mysticisme la forme naturelle de la religion, voire la « vraie religion »²⁹. À partir de la première moitié du XIX^e siècle, dans les cercles transcendantalistes, la « philosophie pérenne » prend son essor : la mystique est redéfinie comme une forme de spiritualité universelle, au-delà des frontières religieuses. Dans le sillon de ce mysticisme universel émergent les réflexions psychologiques et psychanalytiques de William James³⁰ et de Carl Gustav Jung³¹, qui considèrent la mystique comme une expérience religieuse intemporelle et universelle, sans connotation religieuse spécifique et strictement liée à la sphère de la subjectivité. Pour James, la mystique est une expérience ineffable, passive, fugace et noétique, c'est-à-dire illuminative, capable de nous faire accéder à des vérités supra-rationnelles. Ce virage entraîne aussi une certaine laïcisation de l'expérience mystique, désormais comparable aux expériences artistiques et narcotiques, l'exemple le plus connu étant sans doute celui de la quête mystique d'Aldous Huxley³².

La psychologisation de la mystique, selon l'interprétation de King, a trois conséquences conceptuelles. La première est l'essentialisation de la religion institutionnelle, qui devient une religion de « seconde main », par opposition à la vraie religion qui doit être recherchée dans les sphères de la subjectivité et

23. CHRISTMANN Andreas, SEARLE-CHATTERJEE Mary, 2008, *op. cit.*, 58.

24. RIBOT Théodule, 1905, *La logique des sentiments*, Paris, F. Alcan.

25. JANET Pierre, 1926, *De l'angoisse à l'extase : études sur les croyances et les sentiments*, Paris, F. Alcan.

26. KECK Frédéric, 2003, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos. Savoirs et textes*, vol. 3, 1-17.

27. OTTO Rudolf, 1932, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, New York, The Macmillan Co.

28. LÉVY-BRUHL Lucien, 1938, *L'expérience mystique et les symboles*, Paris, F. Alcan.

29. CHRISTMANN Andreas, SEARLE-CHATTERJEE Mary, 2008, *op. cit.*, 58.

30. JAMES William, 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, Londres, Longmans Green and Co.

31. JUNG Carl Gustav, 1944, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet-Chastel.

32. HUXLEY Aldous, 1954, *The Doors of Perception/Les portes de la perception*, New York, Chatto & Windus.

du privé. La mystique est ensuite perçue comme un objet d'aliénation, suivant l'exemple de James qui, en décrivant des « états modifiés de conscience », souligne l'inaccessibilité et l'ineffabilité de l'expérience mystique. Enfin, la mystique est « privatisée » et « domestiquée »³³ : tous les aspects sociaux et politiques en sont exclus, les relations de pouvoir sont mises de côté, et la mystique est ramenée à une expérience indicible et intime, hermétique aux interventions du monde extérieur³⁴.

L'évolution historique des termes « mystique » et « mysticisme » n'a pas seulement concerné les intellectuels, elle a aussi agi sur les pratiques : comme le souligne G. Giordan³⁵, les concepts de mysticisme et de spiritualité sont de moins en moins utilisés dans l'Église catholique. À ce propos, la distinction entre mysticisme et ésotérisme de René Guénon³⁶ peut être éclairante puisque, selon le célèbre penseur français converti à l'islam-soufisme, la mystique est caractérisée par l'expérience, la passivité et l'absence de transmission des savoirs. Ces caractéristiques s'inscrivent davantage dans la définition forgée par le psychologue américain James que dans les sources théologiques chrétiennes.

La distinction entre religion et mystique peut être lue comme le résultat du processus de décomposition et de recomposition du sacré qui caractérise les sociétés contemporaines³⁷. Si, durant l'époque pré-moderne, les différentes sphères de connaissance comme la religion, la politique, la science et la mystique sont intrinsèquement liées, à l'époque moderne, chaque sphère devient autonome, fragmentant et multipliant la production de sens³⁸. Pour résumer, la mystique est liée aux différents aspects de la vie religieuse : cognitif-herméneutique, liturgique et en tant que forme de connaissance expérientielle et contemplative de Dieu. Le processus de modernisation y a superposé d'autres dimensions : elle est devenue une expérience subjective, corporelle, universelle et distincte de la religion.

33. KING Richard, 1999, *op. cit.*

34. JANTZEN Grace M., 2004, *op. cit.*

35. GIORDAN Giuseppe, 2007, "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", in P. C. Jupp, K. Flangan (eds), *A Sociology of Spirituality*, Londres, Routledge, 161-180.

36. GUÉNON René, 1946, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éditions Traditionnelles.

37. HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf ; 1999, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion ; WILLAIME Jean-Paul, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France.

38. FENN Richard K., 1982, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*, New York, Pilgrim Press.

Sciences sociales et mystique/mysticisme

Le phénomène religieux a souvent été décrit dans les sciences humaines et sociales comme un dialogue entre une force formelle, dogmatique, ordinatrice et une force créatrice, spirituelle, innovatrice et mystique. Simmel distingue « religiosité et religion »³⁹, Durkheim « sacré d'ordre et émotion de profondeurs », Bergson « religion statique et religion dynamique »⁴⁰, Joachim Wach « expression et expérience »⁴¹, Roger Bastide « religion vécue et en conserve »⁴²; Giorgio Colli, réélaborant la pensée de Nietzsche⁴³, fait la distinction entre une religion « dionysiaque et apollinienne »⁴⁴, Enzo Pace entre « la vertu d'improvisation, ou la puissance de la parole pure et le système organisé »⁴⁵, Danièle Hervieu-Léger entre « religion rituelle » et « religion de l'intériorité »⁴⁶, et Giorgio Agamben revisite les théories de Saint François d'Assise sur les tensions entre « la forme de vie » et « la règle »⁴⁷. Nous pouvons également retrouver cette dichotomie, parfois de manière moins formalisée, dans les œuvres de Max Weber⁴⁸ qui situe le phénomène religieux entre « charisme et charisme de fonction », ou dans celles d'Ernst Troeltsch⁴⁹, qui le situe entre « l'église-secte et le *spiritualismus* – groupe mystique ». Cette dialectique n'est pas inédite : elle apparaît déjà dans les catégories du théologien, philosophe et alchimiste Roger Bacon (1214-1294)⁵⁰, qui fait la distinction entre la *scientia experimentalis* et la *sacra doctrina*. Enfin, l'opposition peut aussi être lue sur le plan étymologique : le mot « religion » vient à la fois de *religare* (« unir » en latin) et *religare* (« choisir, soigner »)⁵¹.

39. SIMMEL Georg, 1906, *Die Religion*, Francfort-sur-le-Main, Literarische Anstalt Rütten & Loening.

40. BERGSON Henri, 1912 [1932], *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion.

41. WACH Joachim, 1955, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot.

42. BASTIDE Roger, 1967, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot.

43. NIETZSCHE Friedrich, 1918 [1877], *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion.

44. COLLI Giorgio, 1977, *La sapienza greca. Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma* (vol. 1), Milan, Adelphi.

45. PACE Enzo, 2008, *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*, Bologne, Il Mulino.

46. HERVIEU-LÉGER Danièle, 2010, *op. cit.*

47. AGAMBEN Giorgio, 2011, *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo*, Vicence, Neri Pozza.

48. WEBER Max, 2006 [1910-1920], *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

49. TROELTSCH Ernst, 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

50. SLUHOVSKY Moshe, 2008, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 100.

51. HOYT Sarah F., 1912, "The Etymology of Religion", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 32, n° 2, 126-129.

Bergson a été profondément influencé par l'œuvre de James. Il décrit deux sources de la religion et de la morale, la première étant statique (ordinatrice, régulatrice, dogmatique et conservatrice), et la seconde dynamique (créatrice, innovatrice, correspondant à la mystique). Pour lui, « la religion la plus authentique est bien la religion dynamique : le mysticisme met l'homme en contact avec l'énergie vitale »⁵². Face à ce discours philosophique bergsonien centré sur l'individu, l'approche sociologique de Durkheim situe plutôt dans l'effervescence collective et ses émotions la forme originelle, primitive au sens généalogique, de la religion. Car celle-ci est :

un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent⁵³.

Dans cette perspective, la religion et le sacré ne peuvent être séparés, car les deux forment la société elle-même. L'effervescence collective marque autant la naissance d'une nouvelle religion et de sa société que sa révivification à travers les rituels : « une fois les individus rassemblés, il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation »⁵⁴. Si Durkheim n'a pas directement employé le terme « mystique », les similitudes sont toutefois évidentes. Le concept d'effervescence collective nous conduit à penser la mystique comme un processus collectif, et non strictement individuel. L'expérience mystique (ou effervescence) collective est aussi un moment symbolique, où le message religieux est revivifié ou créé. Mais cette énergie mystique, cette effervescence collective semblent aussi procéder d'une forme d'orientalisme : on retrouve les préjugés occidentaux sur les peuples primitifs, caractérisés par un « chaos orgiaque d'une somme d'individus qui ne sont plus soumis à aucune règle »⁵⁵.

Si Bergson a traduit dans un langage philosophique les intuitions de James, Troeltsch le fait dans le champ sociologique. Le *spiritualismus*, ou groupe mystique, se prête difficilement à la formation de quelque organisation religieuse

52. LÖWY Michael, DIANTEILL Erwan, 2005, *Sociologies et religion. Approches dissidentes*, Paris, Presses universitaires de France, 140.

53. DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan, 65.

54. *Ibid.*, 308.

55. LÖWY Michael, DIANTEILL Erwan, 2005, *op. cit.*, 124.

que ce soit. Il ne connaît ni culte extérieur, ni prédicateur, ni organisation visible : il s'agit de « groupes flottants qui privilégient les liens personnels par affinité spirituelle »⁵⁶, de groupes instables aux frontières poreuses. La mystique est le contact direct avec la divinité, qui échappe aux rites et aux dogmes ; mais, à la différence de James, Troeltsch ne le fait pas aboutir au subjectivisme religieux, l'expérience mystique étant à la fois individuelle et collective. La forme mystique favorise aussi la tolérance religieuse et le relativisme : « l'individualisme mystique n'assume ni attitude de rejet, ni d'acceptation ou d'adaptation, car ce qui importe est la pure union de la pensée »⁵⁷. La mystique échappe également à la dimension identitaire, dans la mesure où elle abolit les frontières entre un « eux » et un « nous ». Cet idéaltype a l'avantage d'affranchir la sociologie des religions de la dichotomie webérienne entre « église » et « secte », car les expressions mystiques ne peuvent pas, pour Troeltsch, être réduites à celle-ci.

Pour Maurice Halbwachs⁵⁸, le souvenir du caractère dogmatique de la théologie officielle réapparaît avec la mystique. En effet, « la contestation vient des mystiques qui réagissent aux insuffisances, à la sécheresse de la pensée théologique officielle »⁵⁹. Ainsi, les mystiques sont une communauté de virtuoses, l'avant-garde spirituelle qui a pour but de :

ramener la religion à son principe et à ses origines, soit qu'ils tentent de reproduire la vie de la communauté chrétienne primitive, soit qu'ils prétendent abolir la durée et entrer en contact avec le Christ⁶⁰.

Dans son œuvre majeure *La fable mystique*, M. de Certeau rassemble un grand nombre d'aspects de la mystique décrits jusqu'ici. Si la mystique garde une dimension ineffable, l'expérience de l'altérité absolue n'est pas indicible, elle peut être sublimée dans un langage poétique, dans les corps et dans la tension érotique. La mystique est aussi un renouveau épistémologique ; elle contribue à la modification du langage tout en exprimant une dimension sociale révolutionnaire et vivificatrice : « devient mystique ce qui se détache de

56. HERVIEU-LÉGER Danièle, WILLAIME Jean-Paul, 2001, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, 74.

57. MARCHISIO Roberto, 2000, *Sociologia delle forme religiose*, Rome, Carocci, 50.

58. HALBWACHS Maurice, 1950, *La mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France.

59. HERVIEU-LÉGER Danièle, WILLAIME Jean-Paul, 2001, *op. cit.*, 218.

60. HALBWACHS Maurice, 1950, *op. cit.*, 217.

l'institution »⁶¹. Les mystiques sont souvent des déclassés : M. de Certeau décrit ainsi une mystique chrétienne profondément liée à une tradition d'humiliation caractéristique de l'aristocratie décadente ou des marranes (juifs qui, bien que convertis au christianisme, sont toujours considérés comme inférieurs). Dès lors, la marginalité sociale et théologique des mystiques se traduit souvent par des revendications dans le champ politique : « ils oscillent entre l'extase et la jacquerie »⁶². Les figures qui dominent la fable mystique sont alors le fou, l'enfant et l'illettré. Le caractère dangereux et parfois avant-gardiste de la mystique ou de la spiritualité a aussi été souligné par G. H. Williams⁶³ et Ozment⁶⁴. De même, Gramsci décrit un catholicisme non monolithique, traversé par des courants différents qui construisent différentes représentations de la réalité spirituelle et sociale. La religion populaire et certaines formes de mysticisme incarnent désormais une opposition à l'hégémonie culturelle des classes dominantes⁶⁵. Sluhovsky⁶⁶ est encore plus pertinent en ce qui concerne la description de la dimension révolutionnaire de la mystique, car la spiritualité intériorisée remet à l'ordre du jour des controverses théologiques, comme la relation et la hiérarchie entre la doctrine et l'expérience religieuse. Est-il plus important d'apprendre à travers l'amour de Dieu ou à travers les livres ? Les rituels les plus centraux sont-ils les surrogatoires ou les canoniques ? Qui détient l'autorité et la capacité à contrôler ces expériences spirituelles intérieures⁶⁷ ? De même, Sluhovsky souligne que le quiétisme mystique du XVI^e siècle subvertit les hiérarchies des rapports de genre.

Le dernier auteur qui nous aide à comprendre ces forces opposées dans le champ religieux est l'anthropologue Victor Turner⁶⁸. Il décrit la religion à la fois comme une structure qui organise le sens et comme une force anti-structurelle qui le déconstruit. Cette force se concrétise dans la *communitas* ; de nouvelles relations directes se construisent grâce aux rituels religieux, des relations non

61. CERTEAU Michel (de), 1982, *op. cit.*, 106 ; 116.

62. *Ibid.*, 116.

63. WILLIAMS George H., 1992, *The Radical Reformation*, Philadelphie, Truman State University Press.

64. OZMENT Steven E., 1973, *Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press.

65. GRAMSCI Antonio, 1975, *Quaderni del Carcere*, Turin, Einaudi.

66. SLUHOVSKY Moshe, 2008, *op. cit.*

67. *Ibid.*, 98.

68. TURNER Victor, 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press ; 1977, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press.

rationnelles mais existentielles et égalitaires, qui remettent en question les identités sociales. Cette *communitas*, selon Turner, donne vie à des communautés novatrices de prophètes, de saints, de gurus et de disciples en quête d'unité, dans le dépassement du dualisme de terrain. Mais la *communitas* de Turner se distingue de « l'effervescence collective » de Durkheim par l'absence de la dimension orgiastique : la *communitas* n'implique pas la suspension des règles et des liens communautaires, elle correspond plutôt à la fondation et/ou la refondation des liens et des règles communautaires et religieux.

Communitas n'est pas une structure avec son signe renversé, ce n'est pas « moins » au lieu de « plus », mais bien le *fons*, l'*origo* de toutes les structures et, en même temps, sa critique⁶⁹.

À la suite de Turner et de la relation symbiotique qu'il établit entre le rituel et la *communitas*, le théologien et anthropologue Giorgio Bonaccorso⁷⁰, en reprenant l'étymologie grecque⁷¹, décrit la mystique comme un rituel continu et fondateur qui ne se formalise jamais, qui se construit et se déconstruit continuellement. Selon cette perspective à mi-chemin entre la théologie et l'anthropologie, la mystique n'est plus une expérience strictement intime, séparée de la vie quotidienne ou d'autres phénomènes religieux ; plus exactement, elle donne à la réalité un sens profond en sacralisant chaque acte et chaque instant.

Pour une socio-anthropologie de la mystique

Nous avons vu que la mystique dans les sciences sociales est tantôt décrite comme une énergie primitive, irrationnelle, prélogique, orgiastique et anomique (Durkheim, Lévy-Bruhl, Otto), tantôt comme une vraie religion intérieure, subjective, tolérante et universelle (Bergson, Troeltsch), et que ces deux perspectives s'accordent pour distinguer les mysticismes des religions institutionnelles. Mais ces lectures abstraites, essentialistes et parfois orientalistes, sont dépassées par les développements de Halbwachs, de Certeau, Turner, Sluhovsky et Bonaccorso qui ont souligné les dimensions

69. TURNER Victor, 1977, *op. cit.*, 202.

70. BONACCORSO Giorgio, 2004, *Il tempo come segno: vigilanza, testimonianza e silenzio*, Bologne, EBD ; 2005, *La liturgia e la fede: la teologia e l'antropologia del rito*, Padoue, Messaggero.

71. *Mystikos*, en grec « μυστικός », vient du verbe « μύω » qui signifie « fermer », « fermer les yeux », qui, selon Boyer, se connecte aux rituels secrets. De plus, selon Bonaccorso, *mystikos* a été traduit par les Pères de l'Église par *sacramentum*, c'est-à-dire « rituel ».