

LES CONFRERIES SOUFIES DANS LE MAGHREB CONTEMPORAIN, RESEAUX ET RESONANCES

Mémoire de géopolitique

du Cne Anne GUIBERT-LASSALLE

dans le cadre de l'étude dirigée "Géopolitique du Maghreb"

Directeur de séminaire : Madame Nicole GRIMAUD

02 avril 2001

1. **Titre** : Les confréries soufies dans le Maghreb contemporain, réseaux et résonances.

2. **Stagiaire** : cne GUIBERT-LASSALLE (France)

3. **Date de rédaction** : 06 avril 2001.

4. Division D.

5. **Nature du travail** : Mémoire de géopolitique.

6. **Synthèse du document** : Les réseaux soufis sont bien implantés au Maghreb, en dépit de certaines faiblesses. Leurs résonances profondes dans l'imaginaire collectif et la culture en font un contre-pouvoir actif que les gouvernements actuels, comme les islamistes, tendent de contrôler, avec des résultats inégaux selon les Etats.

7. **Mots clés** : alawiyya, Algérie, Berbères, châdhiliyya, confréries, identité, islam, islamiste, Libye, Maghreb, Maroc, Mauritanie, moussem, oralité, issawiyya, pansoufisme, qâdiriyya, réseaux, sanûssiyya, soufisme, tidjâniyya, Tunisie.

**LES CONFRERIES SOUFIES DANS LE MAGHREB CONTEMPORAIN,
RESEAUX ET RESONANCES**

Sommaire

Partie I :

Mise en perspective

Rappel historique et extension géographique

Répartition structurelle

Effectifs actuels des confréries

L'exemple égyptien

Partie II :

Confréries et identité

Ancrage identitaire et rapport à l'oralité

Unicité et pluralité

Transnationalité

Partie III :

Confréries et société

Ruralité et urbanité

Modèle tribal

idéal caritatif et dimension sociale

Intégration économique

Place de la femme

Partie IV :

Confréries et pouvoir

Face aux colonisateurs

Face aux régimes issus de l'indépendance

Face aux islamistes

Introduction

Le mysticisme s'est développé en marge de l'islam officiel dans l'ensemble du monde musulman. Partout ses modes d'expression ont été profondément influencés par les substrats locaux et constituent donc des codes de référence identitaire. Cet aspect est particulièrement prégnant au Maghreb.

A partir du Moyen Age, le soufisme, qui reste fondamentalement une démarche individuelle, revêt une forme semi-institutionnelle en développant des confréries. Ces *tarîqa*, ou voies initiatiques¹, structurent les relations entre le disciple et son maître, mais aussi entre les adeptes. Le soufisme a donc une dimension collective et sociale. Les moments privilégiés de ce lien sont les réunions hebdomadaires pour la récitation du *dhikr*² et les anniversaires des saints. En effet, les confréries se distinguent fondamentalement des sectes par la reconnaissance d'un saint fondateur.

Ces caractéristiques font donc des mouvements soufis des acteurs importants de la vie publique, voire politique. Le renouveau des confréries au cours de la dernière décennie a pu être observé dans certaines régions, notamment le Caucase, l'Indonésie, le Proche-Orient, à la faveur de l'implosion du bloc soviétique ou sous l'impulsion de la contestation islamiste. La définition transnationale et la structure en réseaux des confréries a contribué à les identifier comme des acteurs importants du jeu géopolitique.

Cet aspect de l'islam n'est pas d'approche facile et pose des problèmes méthodologiques.

Cette difficulté est principalement due à la discrétion des mouvements soufis, voire à leur préférence marquée pour la clandestinité. Les sources également offrent la particularité d'être riches sur les aspects mystiques et théologiques, mais plus rares sur l'organisation des confréries, leur extension, leur influence.

Par ailleurs, Michel Chodkiewicz explique qu'il ne faut pas identifier exclusivement soufisme, chaînes initiatiques et confréries, car la mystique peut exister sans revêtir un aspect institutionnel³. Toutefois la présence de réseaux soufis et leur éventuel rôle politique ne peuvent s'expliquer en dehors de l'organisation hiérarchique des ordres ou d'un réseau de *zaouia*⁴. Par conséquent seuls les aspects structurés du soufisme seront abordés dans cette étude.

Une autre source de difficultés réside dans le poids idéologique qui entoure, depuis leurs débuts, les études sur les confréries maghrébines. Fanny Colonna s'est attachée à démonter les principaux systèmes de représentations imposées d'abord par les colonisateurs français, puis soutenues, sous des

¹ *Tarîqa* ou *turuq* : « voie, chemin », confrérie, ordre mystique

² Pour ces termes, cf. le glossaire en annexe ; *dhikr* : « remémoration », oraison.

³ - CHODKIEWICZ (M.), entretien avec_, in *La tribune d'octobre*, Montreuil, n°19, mars 1990

⁴ *Zâwiya* ou *zaouia* : « coin, angle », lieu de réunion des derviches, couvent de moyenne importance

formes peu différentes, par les réformistes musulmans⁵. Ces discours sont centrés sur la description d'une religion locale, échappant à la dimension universelle de l'islam et fondée sur une culture orale. Or il semble difficile de rendre compte du développement actuel des réseaux confrériques tout en adhérant exclusivement à cette vision réductrice. Il sera donc nécessaire de démonter les différents systèmes de représentation liés au soufisme afin d'apprécier son influence réelle.

L'examen des mouvements soufis, systèmes de réseaux et de résonances, permet de s'interroger sur l'héritage et l'actualité, au Maghreb, de l'intégration de l'islam et de la politique.

Mouvement religieux mystique privilégiant le lien entre l'homme et Dieu, le soufisme ne peut être cantonné au domaine privé et spirituel. Paradoxalement, cette démarche, individuelle à son origine, a souvent revêtu des dimensions sociales et politiques. Le soufisme maghrébin, plus discret aujourd'hui que les mouvements africains, indonésiens ou caucasiens, a-t-il été récemment et est-il aujourd'hui encore acteur de la vie politique ?

Et, si oui, dans quel contexte s'inscrit cet activisme ? M. Luizard, se penchant sur les confréries égyptiennes, s'interroge : « Comment situer dans le champ politique un phénomène qui place essentiellement son éthique en-dehors du politique⁶? » Cette question se pose différemment à l'endroit des islamistes pour qui l'action politique est loin d'être marginale. Il en va de même pour les réformistes musulmans qui continuent d'inspirer les régimes en place au Maghreb depuis les indépendances. L'originalité de la vie politique maghrébine tient en bonne part au fait que la lutte triangulaire pour le pouvoir, entre réformistes, islamistes et soufis, se mène également au nom de l'islam.

Il semble finalement que le paradoxe de l'engagement social et politique du soufisme s'enracine dans les rapports complexes qu'il entretient avec la notion d'identité et son rôle structurant dans la société maghrébine.

⁵ Cf. notamment COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, pp. 21-22.

⁶ LUIZARD (P.J.), « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Maghreb-Machrek*, n°131, janv-mars 1991, p. 26.

1 mise en perspective

Il convient de souligner que les différents courants musulmans maghrébins partagent les mêmes références. Leur mise en compétition n'est donc pas essentiellement théologique. En particulier, au Maghreb, toutes les confréries sont sunnites ; les organisations chiites, comme la Nimatullahiyya, ou alévies, comme la Bektaschiyya, ne s'y sont jamais implantées⁷.

En Algérie, au Maroc et en Tunisie, le phénomène confrérique présente une profonde homogénéité, à la fois historique, spatiale et culturelle. Il apparaît dans la région à la fin du Moyen Age et connaît son apogée au XIXe siècle et au début du XXe siècle. Il est réprimé de la même façon par les régimes nationalistes et progressistes après les indépendances. On y observe depuis quelques années un renouveau similaire des mouvements soufis ou, du moins, leur réapparition active sur la scène politique, concurremment avec la montée islamiste⁸.

Les soufismes libyen et mauritanien, très dépendants des développements affectant le reste du Maghreb, s'en distinguent pourtant à maints égards. Le mouvement confrérique, qui a connu en Libye son expérience politique la plus poussée, y était, encore récemment, totalement réprimé. Aujourd'hui, une timide évolution semble se dessiner. En Mauritanie, en revanche, l'islam officiel est essentiellement confrérique.

1.1 rappel historique et extension géographique

L'homogénéité et l'originalité du soufisme maghrébin sont patentes dès ses origines.

Le culte des saints est connu dans cette région sous le terme de maraboutisme par référence à la dynastie des Mourabitoun fondée à Marrakech au XIe siècle et qui étendait son empire de l'Afrique à l'Espagne. Les réseaux de saints et d'adeptes s'organisent vraiment à partir du XIIIe siècle entre le Maghreb, l'Egypte et l'Andalousie.

A partir du XVe siècle, l'expansion vers l'Est d'un soufisme foisonnant dans le sud marocain restructure la société maghrébine en constituant des lignages maraboutiques héréditaires. Le soufisme fait ainsi irruption dans la vie politique locale.

⁷ POPOVIC (A.), entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 14.

⁸ ANDEZIAN (S.), « L'Algérie, le Maroc et la Tunisie », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp.389-408.

L'apogée du mouvement confrérique maghrébin est atteint à la fin du XIXe siècle. Sossie Andezian en rappelle l'extension : « En fait, presque chaque Maghrébin est à l'époque affilié à une *zawiya*, et on peut dire que le mysticisme constitue l'islam à lui tout seul, même s'il est combattu par une certaine élite. ⁹ »

Cette suprématie s'estompe à partir des années 1930. Actuellement, l'implantation géographique des soufis au Maghreb reflète encore la répartition historique. L'Est de la région est moins nettement acquis au maraboutisme que l'Ouest (notamment la Mauritanie, le Maroc et l'Ouest algérien)¹⁰.

1.2 répartition structurelle

Les premières grandes *tarîqa* implantées au Maghreb, à partir du Maroc, dès le XIVe siècle, sont la Qâdiriyya et la Châdhiliyya-Djazûliyya. Elles donnent naissance entre le XVIIe et le XXe siècles à différentes branches : Nassiriyya, Sanûsiyya, Tidjâniyya, Darqâwiyya, Taybiyya, Rahmâniyya...

Si la plupart des *tarîqa* maghrébines ont été fondées au Maroc, certaines sont apparues au Proche-Orient, comme la Chabiyya et la Sanûsiyya, ou en Algérie (Rahmâniyya, Tidjâniyya, Alawiyya). La Tunisie a connu un fort développement soufi, mais sans donner naissance à des confréries indigènes. Historiquement, la Libye a été très largement dominée par la Sanûsiyya, principalement en Cyrénaïque. Les autres confréries¹¹ n'avaient pu s'implanter qu'en Tripolitaine, au Fezzan et sur la côte de Cyrénaïque. En Mauritanie, les principales branches sont d'origine qâdiri, châdhili et tidjâni.

La plupart des confréries présentes au Maghreb y ont vu le jour et les liens historiques avec le soufisme implanté dans le reste du monde musulman, hormis l'Afrique (notamment à partir de la Mauritanie) et plus récemment l'Europe, sont exceptionnels. La seule *tarîqa* maghrébine à avoir connu un destin mondial est la Qâdiriyya. Ce relatif repli sur lui-même explique le fort contenu identitaire du mouvement confrérique maghrébin.

1.3 Effectifs actuels des confréries

Même dans les pays où les confréries ne sont pas interdites, il est pratiquement impossible de dénombrer avec certitude les affiliés. Il est particulièrement difficile d'apprécier le poids réel des confréries en Algérie où les chercheurs ne sont plus autorisés à travailler librement¹².

⁹ « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

¹⁰ ¹⁰ BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, p. 43.

¹¹ Se reporter à l'annexe 2, tableau récapitulatif des confréries actuelles.

¹² « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

Aujourd'hui, l'activité des confréries connaît une recrudescence dans l'ensemble du Maghreb, mais à des degrés divers. Alors que l'implantation des *tarîqa* continue de couvrir l'ensemble du territoire marocain, comme l'atteste la carte réalisée à partir du calendrier des *moussem*¹³, la présence visible du soufisme en Algérie et en Tunisie est limitée à certains espaces et groupes sociaux¹⁴. Il semble en revanche que les confréries libyennes, durablement réprimées, ne forment plus que des réseaux dormants.

Faute de statistiques, il faut se contenter d'indices épars pour tenter d'estimer le nombre des affiliés :

Concernant l'Algérie, M. Ouazani a recueilli quelques chiffres en 1991 : « On apprécie l'implantation des confréries dans la *Djem'a* qu'elles organisent. La plus importante est, selon les dires, celle de Habria, à Tlemcen, où l'on assiste à des rassemblements de 10 000 *atbaâ*. Le Taïba rassemble près de 5000 personnes lors de la *ouada* de Sid el Hossini à Oran¹⁵. » A titre de comparaison, la Burhâniyya, l'une des confréries les plus puissantes en Egypte et qui compte plus de trois millions d'adeptes, a la réputation de ne réunir qu'un millier de disciples à la *hadra* de la mosquée de Husayn au Caire¹⁶.

A la différence de la situation qui semble prévaloir en Algérie, on estime qu'un Marocain sur cinq est affilié¹⁷. Le *moussem* d'Imilchil rassemblerait environ 30 000 personnes¹⁸. Le 16 juin 2000, entre 10 000 et 15 000 disciples assistaient au *moussem* qâdirri de Maddagh¹⁹.

Yassine Karamti qui s'est intéressé au culte de Sidi Bu 'Ali dans le sud tunisien note une nette revalorisation de l'image maraboutique. Il constate, ces dernières années, que le pèlerinage annuel draine des foules de plus en plus nombreuses, venues de toute la Tunisie et d'Algérie²⁰.

Un autre aspect actuel mériterait une étude approfondie, s'il était confirmé à l'échelle du Maghreb, c'est la tendance à la concentration de la piété

¹³ <http://www.marocnet.net.ma/moussem.html>

¹⁴ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 402.

¹⁵ OUAZANI (C.), « Tourouquia – l'urne et le diwan », enquête parue dans *Algérie-Actualité*, n°1336, 23-29/05/91 ; repris dans *Maghreb-Machrek*, n°133, juillet-sept 1991, pp. 132-133.

Djem'a : réunion du vendredi

Atbaâ : disciples

Ouada : cérémonie de commémoration.

¹⁶ LUIZARD (P.J.), « le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Maghreb-Machrek*, n°131, janv-mars 1991, pp. 26-53.

¹⁷ YARED (M.), « Mystiques et politiques », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 26.

¹⁸ description de quelques *moussem* marocains sur

http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/Country_Specific/Morco_mouss.html

¹⁹ BOUDET (M.), « 15 000 disciples à la Zaouia Al-Qâdiriyya Al-Boutchichiyya », in *La nouvelle tribune du Maroc*, 22-28 juin 2000.

²⁰ - KARAMTI (Y.), « La ville, les saints et le « sultan » : étude sur le changement social dans la région de Nefta (Tunisie) aux XIXe et Xxe siècles », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 20 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

sur un nombre plus réduit de saints. Leïla Babès a observé, par exemple, que, si les habitants d'Annaba se souviennent de l'existence de 99 saints dans leur ville, leur piété s'est concentrée, ces dernières années, sur trois d'entre eux, alors même que deux de ces mausolées ont été soit interdits par l'Etat, soit endommagés par des vandales²¹. Cette évolution n'est donc pas la conséquence directe d'une politique de répression, mais il est possible que le climat de menace motive cette tendance au rassemblement autour de saints majeurs, choisis pour l'efficacité de leur protection et de leur charisme. Il a pu être observé, dans d'autres régions du monde, que les confréries avaient tendance, en période de répression, à se structurer davantage et les adeptes à se réunir dans un nombre d'ordres plus réduit²².

1.4 L'exemple égyptien

En Egypte, les confréries, reconnues et soutenues par l'Etat depuis 1965, sont sorties de la clandestinité²³. Elles peuvent servir de référence et de point de comparaison à l'étude des ordres maghrébins.

On sait par exemple que le nombre de leurs adeptes en fait une force politique considérable, bien qu'elles se soient toujours refusées à présenter des candidats à des élections. Ce rôle de modérateur politique s'accompagne d'un fort engagement social au service des démunis.

Les grands traumatismes nationaux, la menace islamiste et la défaite militaire de 1967, ont provoqué un nouvel afflux d'initiés. Le nombre des participants à la *hadra* de la mosquée de Husayn au Caire a d'ailleurs triplé entre 1970 et 1985, indice flagrant de la vitalité du soufisme égyptien²⁴.

La multiplication des *zaouïa* permet d'affirmer que le recrutement traditionnel en milieu rural et sur la base des liens familiaux est désormais dépassé. Les confréries égyptiennes s'identifient de plus en plus avec la classe moyenne et ne découragent plus les universitaires et les oulémas, grâce à des formes de mystique débarrassées des excès de la piété populaire.

²¹ BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 39-40.

²² Alexandre POPOVIC fait cette observation dans un chapitre consacré à la Rifâ'iyya en Albanie, in *Un ordre de derviches en terre d'Europe*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1993, p. 54.

²³ LUIZARD (P.J.), « le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Maghreb-Machrek*, n°131, janv-mars 1991, pp. 26-53.

²⁴ SIRRIYEH (E.), *Sufis and Anti-Sufis, The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond (United Kingdom), 1999, pp. 147-148.

2 confréries et identité

Sossie Andézian a pu affirmer que « les confréries et le culte des saints constituent la mémoire des peuples maghrébins et sont mobilisés en tant que ressources identitaires chaque fois que leur intégrité est menacée²⁵. »

Or ce rôle considérable dans l'imaginaire collectif maghrébin est en partie fictif et souvent exagéré. Certaines de ces dimensions ont été instrumentalisées par les détracteurs du soufisme, afin d'imposer l'image d'un mouvement marginal et rétrograde. Il est donc indispensable de décrire ces systèmes de représentations et de s'interroger sur leur bien-fondé, s'il l'on veut apprécier les résonances réelles des confréries dans ces sociétés.

Les rapports complexes du soufisme avec le territoire ne sont pas sans conséquences dans l'extension et la texture de ses réseaux.

Il faut noter, en particulier, que l'imprégnation majeure de confréries au Maghreb contraste avec leur incapacité à s'unir efficacement, même lorsqu'elles sont sérieusement menacées. En Algérie, les tentatives d'association des chefs de confréries en 1937 et 1948 n'ont pas survécu à l'indépendance et cette initiative est restée isolée. L'absence d'une dimension nationale commune à toutes les confréries limite donc leur poids politique. En revanche, l'efficacité de leurs réseaux est plus marquée au niveau local.

Paradoxalement, enfin, s'ils sont relativement mal structurés au niveau national, ils comportent pourtant des prolongements transnationaux dont certains développements sont très récents.

2.1 Ancrage identitaire et rapport à l'oralité

La transmission du message confrérique est essentiellement orale et s'appuie souvent sur les dialectes locaux. Cette caractéristique a permis la singularisation du mysticisme maghrébin, comme le souligne Sossie Andezian : « Il se produit ainsi une réappropriation par les traditions locales de l'enseignement de chaque tariqat, qui contribue à son enracinement et à son rôle identitaire, social et politique.²⁶ ».

Pourtant l'équation soufisme maghrébin et oralité n'est pas absolue. Elle relève en partie d'un système de représentations marqué. En effet la valeur de l'écrit n'était pas nié dans les *zaouïa* qui apparaissent, au début du siècle, comme des pôles de transmission du savoir et d'apprentissage de la lecture. Le

²⁵ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 408.

²⁶ « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

rôle des *tolba*, lettrés appartenant en général à un lignage de saint, a été fondamental dans la diffusion de l'arabe et de l'écriture, comme Brahim Salhi a pu l'observer en Kabylie²⁷.

Au sein des confréries aussi, il y a une distinction essentielle à faire entre le message du cheikh qui relève de l'oralité, même si, de l'aveu de ses adeptes, ses actes parlent plus que ses prêches, et l'enseignement du Coran. Celui-ci est assuré par des lettrés rémunérés, les *muratabat*, et passe par la lecture et la mémorisation. Par conséquent, si l'usage du dialecte local est fréquent dans les prêches des cheikhs, il ne faut pas en conclure au rejet de la langue arabe.

Les liens entre confréries et berbérité sont, il est vrai, considérables. La Tidjâniyya, par exemple, fondée au XVIIIe siècle près de Tlemcen, tire son nom de la tribu berbère algérienne à laquelle appartenait la mère du fondateur²⁸. On sait, par ailleurs, que les Isawis marocains se distinguent de la Châdhiliyya dont ils sont issus et qui prône une doctrine très austère, par de fortes influences berbères et africaines²⁹.

On ne peut nier que, dans les zones berbères, les confréries ont volontiers recours à un mode de transmission oral du savoir et en langue berbère, notamment dans la pratique du *dhikr*, rendu ainsi accessible à tous. Brahim Salhi a constaté, lors des veillées funèbres, la coexistence de ces deux formes de piété : les *tolba* psalmodient en arabe des versets coraniques dont le sens échappe à une bonne partie de l'assistance, tandis que tous participent en berbère au *dhikr* mené par un *khwani*.

Mais il convient d'insister sur le fait que cette double culture est vécue sans conflit, comme l'atteste la thématique des chants qui comportent à la fois des éléments universels d'origine coranique et d'autres puisés dans les traditions locales³⁰.

2.2 Unicité et pluralité

Dans le cas des confréries, les concepts d'unicité et de pluralité méritent d'être examinés, car ils dépassent le champ théologique ou cognitif et influent sur le domaine politique.

La notion religieuse de l'unicité de Dieu et le reproche fait aux soufis de ne pas le respecter en imposant un culte à des saints pluriels sous-tend les

²⁷ SALHI (B.), « Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie. Eléments de bilan d'une recherche sur un siècle (1850-1950) », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 3-4, disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

²⁸ KANE (O.), « la Tidjâniyya », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp. 475-478.

²⁹ GEOFFROY (E.), « la Châdhiliyya », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp. 509-518.

³⁰ SALHI (B.), « Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie. Eléments de bilan d'une recherche sur un siècle (1850-1950) », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, p. 4. disponible sur <http://www.irmcmaghreb.org>

campagnes anticonfrériques menées par les réformistes des années trente, puis par les régimes issus des indépendances, et finalement par les islamistes.

Avant de se pencher sur la réalité de cette critique, il convient d'en souligner les conséquences sociologiques. Le dogme de l'unicité a en effet servi à légitimer indirectement des théories d'organisation politique totalitaire défendues par les régimes nés de l'indépendance, puis par les islamistes. Fanny Colonna y lit « la genèse d'une structure cognitive totalitaire qui sera la racine historique d'un Etat d'essence religieuse et d'une Pensée unique devenue celle du parti au pouvoir pendant vingt-cinq ans. (...) si la période 1920-1940 fut si importante en Algérie, (...) c'est qu'alors a été profondément lésée (...) la diversité religieuse et intellectuelle qui constituait le matériau même de la société, de ses forces intellectuelles et de sa vision du monde³¹. » Mme Colonna lit dans le conflit entre islam réformateur et islam confrérique une opposition entre deux démarches (rationnelle et passionnelle) aboutissant, pour l'une, à l'émission de normes, pour l'autre à la création de force et d'invincibilité³².

2.3 Transnationalité

Les confréries maghrébines représentent un cas singulier d'articulation complexe entre identité locale et transnationalité. Une de leurs caractéristiques paradoxales n'est-elle pas d'avoir donné naissance à « une culture savante, complexe et diversifiée, universaliste et cosmopolite, en même temps que profondément impliquée dans des cultures et des langues locales »³³?

- Entre identité locale et universalité

Fanny Colonna relève cette tension fondamentale entre localité et altérité dans le système de la sainteté développé dans les sociétés villageoises au début du siècle. Selon ses observations, il était fondé sur le triptyque du Coran, du sang et de la terre³⁴. Ces termes font référence à la possession et la transmission de la Parole de Dieu, à la filiation biologique des cheikhs et leur ancrage dans un terroir donné, notamment par la tradition des *habous*³⁵.

Mais ce dernier élément ne confine pas le système maraboutique dans une dimension locale, puisque le Coran est par essence universel et que les saints étaient systématiquement présentés comme étrangers à la région.

Or cette capacité à dépasser les frontières est toujours actuelle. Elle n'est sans doute pas étrangère au regain d'intérêt porté par les gouvernements aux soufis. Ces dernières années, le gouvernement algérien, par exemple, a

³¹ COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de sciences po, 1995, p.23.

³² COLONNA (F.), *op. cit.*, pp. 362-363.

³³ COLONNA (F.), *op. cit.*, p. 14.

³⁴ COLONNA (F.), *op. cit.*, pp. 155-7.

³⁵ Les *habous* sont les biens inaliénables offerts par les adeptes et qui, selon F. Colonna, sont constitutifs du système des *zaouia*.

reconnu le rayonnement de certaines confréries hors des frontières nationales, amorçant une véritable politique de réhabilitation. Le rôle de la Tidjâniyya dans la diffusion de l'islam en Afrique a ainsi été officialisé. Les autorités ont également souligné l'impact de La Alawiyya en Europe où la confrérie obtient de nombreuses conversions. En revanche, la faible vitalité des initiatives pansoufistes ne semble pas inquiéter les Etats du Maghreb.

- Le pansoufisme

Leur histoire démontre que le pansoufisme, ou fédération des mouvements confrériques à l'échelle de la planète, n'est pas une tendance naturelle pour les confréries. Deux mouvements récents, cependant, sont susceptibles de concerner indirectement les ordres maghrébins, l'un né au Liban et l'autre en Egypte.

L'organisation Ahabash, fondé en 1983 à Beyrouth par le cheikh Abd Allah al-Habashi, rassemble plusieurs confréries majeures dont la Qadiriyya, particulièrement importante au Maghreb. Ses objectifs étaient de promouvoir un message de tolérance religieuse et de s'opposer à la violence de la guerre civile. L'organisation a même poussé son engagement public jusqu'à présenter des candidats aux élections parlementaires de 1992³⁶. Il serait intéressant de connaître les échos de ces initiatives parmi les Qadiris algériens, également confrontés aux excès d'une guerre civile.

Le pansoufisme, dont on voit les prémisses en Egypte, semble, pour l'heure, trouver peu d'échos au Maghreb. Mais cette évolution possible méritera d'être suivie avec attention à l'avenir. L'idée d'une coordination des ordres soufis du monde entier est soutenue par la Châdhiliyya égyptienne, qui projette notamment la création d'une université soufie au Caire, à l'initiative du très entreprenant cheikh Zakî Ibrâhîm³⁷.

- Prolongements des confréries maghrébines

- En Afrique

Aujourd'hui encore, la Tidjâniyya algérienne est la première *tarîqa* en Afrique noire où elle compte des millions d'adeptes. Au Sénégal, par exemple, elle regroupait en 1961 plus de la moitié de la population, à savoir 1 400 000 adeptes. Toutefois la confrérie ne constitue pas un réseau cohérent. Si les cheikhs, appartenant à des centaines de branches différentes, sont conscients de leur parenté au-delà des frontières, ils ne vont pas jusqu'à souhaiter institutionnaliser leurs liens. Le colloque de la Tidjâniyya, organisé en décembre 1985 à Fès par le gouvernement marocain, avait rencontré un succès indéniable

³⁶ SIRRIYEH (E.), *Sufis and Anti-Sufis, The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond (United Kingdom), 1999, pp. 147-148.

³⁷ GEOFFROY (E.), *op. cit.*, p. 517.

et attiré des milliers d'adeptes venus de tout le Maghreb, d'Orient et surtout d'Afrique subsaharienne. Mais il semble avoir été sans lendemain³⁸.

La Qadiriyya est également massivement présente en Afrique, notamment au Sénégal où plus de 400 000 personnes y sont affiliées³⁹.

- En Europe

L'extension européenne concerne surtout la France et l'Italie. Les confréries implantées en Grande-Bretagne et en Allemagne sont étrangères au Maghreb.

Le soufisme français, qui s'est adressé dès son origine aux musulmans immigrés comme aux Européens de souche, est surtout d'origine maghrébine et remonte aux années 1920, marquées par l'influence de la Alawiyya⁴⁰. Le mouvement a connu un net recul de 1931 aux années 70, cédant sous les attaques de l'Association des oulémas d'Algérie. Les Alawi, regroupés depuis 1949 dans l'Association des amis de l'islam, ont toujours une *zaouia* et une maison d'édition à Drancy. Conséquence de la révolution iranienne, l'exaltation de l'islam et l'incitation à une pratique plus régulière qui a atteint l'Europe dans les années 1970 a profité indifféremment à l'islam institutionnel et aux confréries qui connaissent depuis un nouvel essor. La Aissawiyya, notamment, a effectué une percée remarquable auprès des femmes d'origine maghrébine. Les liens entre les adeptes de France et le cheikh habitant Tlemcen sont étroits et présentent les caractéristiques d'un réseau⁴¹.

En Italie, où l'islam a connu une progression notable ces dernières années et concerne environ 300 000 personnes, certaines confréries maghrébines connaissent une timide implantation. Il est vrai qu'un tiers des musulmans séjournant dans ce pays sont Marocains et environ 15% Tunisiens. Il est donc naturel de déceler en Italie la présence de confréries connues au Maroc et en Tunisie, comme la Tidjaniyya, la Darqawiyya, la Alawiyya et la Ahmadiyya-Idrissiyya. Toutefois la dispersion des immigrés dans leur pays d'accueil ne favorise pas le développement des réseaux confrériques et il est notable que la proportion parmi les adeptes d'Européens convertis soit plus élevée qu'en France⁴².

Le double ancrage des confréries, à la fois local et transnational, n'explique-t-il pas, en bonne part, qu'elles aient subi un déclin marqué avec l'avènement d'Etats centralisés aux frontières étanches ? L'absence de dialogue

³⁸ KANE (O.), *op. cit.*, p. 478.

³⁹ SIRRIYEH (E.), *Sufis and Anti-Sufis, The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond (United Kingdom), 1999, pp. 143-145.

⁴⁰ Il convient de rappeler que les années 1970 ont vu l'apparition en France d'un soufisme d'origine africaine, principalement malien et sénégalais.

⁴¹ HAMES (C.), « l'Europe occidentale contemporaine », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp.443-447.

⁴² ALLIEVI (S.), « Italie : le retour de l'islam. La présence musulmane entre histoire et actualité », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 8 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

entre les pays du Maghreb est également évidente entre les *zaouia* nord-africaines. La dimension naturellement transnationale des confréries trouve à s'exprimer dans leurs filiales en Europe occidentale, notamment en France et en Italie. Là, dans la diaspora, se tissent des liens entre communautés originaires de pays différents du Maghreb, au point qu'il est légitime de se demander si le dialogue entre les confréries maghrébines ne passera pas, à l'avenir, par les réseaux d'immigrés, puisque les relations de contiguïté en Afrique du Nord sont plus difficiles. S'il est trop tôt pour l'affirmer, en revanche, le rôle des diasporas dans la revitalisation spirituelle et la rénovation structurelle des confréries ne saurait en tout cas être négligé.

3 confréries et société

Pour Najib Mouhtadi, « la *zaouia* semble être une structure permanente inscrite dans l'organisme social marocain. » Il explique qu'on ne peut comprendre l'architecture du pouvoir dans ce pays, notamment les rapports entre autorités centrale et locales, entre Etat et syndicats, entre partis politiques et associations, sans connaître le système des *zaouia*⁴³. C'est dire si les confréries ont façonné en profondeur les sociétés maghrébines. Aujourd'hui encore elles contribuent à resserrer le tissu social.

Pour apprécier leur capacité d'influence actuelle dans la vie publique, voire sur la scène politique, il faudrait, au préalable, préciser leurs échos dans la société. Sont-elles rurales ou urbaines ? Se réfèrent-elles à un modèle tribal ou à un idéal social ? Quel est leur degré d'intégration économique et quelle place réservent-elles aux femmes ?

3.1 ruralité et urbanité

Les confréries sont volontiers présentées comme des phénomènes propres aux espaces de culture rurale, voire nomade. Elles ont souvent été présentées comme l'expression religieuse des milieux populaires.

En fait, historiquement, le culte des saints s'est particulièrement épanoui, semble-t-il, au sein des sociétés montagnardes de paysans sédentarisés. Fanny Colonna note la coïncidence, en Aurès et en Kabylie, des régions d'implantation des saints avec les zones où l'on pratiquait l'irrigation et l'arboriculture⁴⁴. Une conclusion identique peut être tirée de l'examen de la carte marocaine des *moussem*, ou pèlerinages annuels sur le tombeau d'un saint (cf. annexe 5.1.). On y constate le chevauchement fréquent des zones marquées par ce type de société⁴⁵ et les provinces riches en *moussem*⁴⁶. La province côtière de Kenitra, où 49 *moussem* ont lieu chaque année, constitue une exception notable. D'après M. Garcin, les réseaux des *zaouia* s'étaient installés peu à peu et jouaient le rôle de gîtes d'étapes le long des axes commerciaux. Elles doivent donc être

⁴³ MOUHTADI (N.), *Pouvoir et religion au Maroc*, Ediff, 1999. Compte-rendu par MOURIDE (A.), « du pouvoir des *zaouia* », in *Le temps du Maroc*, du 08 au 14 octobre 1999, n°206

⁴⁴ COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, p. 124.

⁴⁵ Cf. carte sociale in *Le Maghreb*, DP 8002, La documentation française, avril 1998, p. 55.

⁴⁶ carte établie à partir du calendrier marocain des *moussem* par province disponible sur <http://www.marocnet.net.ma/moussem.html>

considérées comme les instruments d'une urbanisation progressive des zones rurales⁴⁷. On est donc bien, dès l'origine, à la limite entre ruralité et urbanité.

Cette dualité explique peut-être la rapide extension des confréries en milieu urbain, telle qu'elle a pu être observée ces dernières années. Si l'on considère qu'une carte des *zaouïa* actives nous donne l'image actuelle du soufisme et qu'une carte des *moussems* celle d'un soufisme pérenne, leur comparaison nous donnera des informations sur l'évolution historique de son implantation. Or la carte actuelle des *zaouïa* tidjâniées au Maroc (cf. annexe 5.2.) révèle une implantation qui, à la fois, respecte les zones traditionnelles du soufisme dans la montagne arboricole (soulignées par la carte des *moussem* commentée *supra*) et marque une forte concentration dans les zones de récente poussée démographique, les grands centres urbains et les côtes. On note ainsi une percée très sensible sur la côte entre Rabat et Essaouira (5 villes comptent plus de 30 *zaouïa* chacune) alors que cette zone comporte un nombre modeste de *moussem*.

Les confréries écloses en milieu rural sont douées d'une remarquable faculté d'adaptation et ont suivi les mouvements d'exode vers les villes. Le cas de la Mauritanie, dont la capitale est passée en 30 ans de 15 000 à 500 000 habitants, est particulièrement impressionnant, puisque toutes les confréries mauritaniennes, même celles ayant une tradition nomade, sont représentées à Nouakchott par une *zaouïa* active⁴⁸.

En fait, les conditions de la vie moderne et urbaine qui distendent généralement les liens communautaires n'ont pas réussi à affaiblir définitivement le mouvement confrérique. Ces liens apparaissent souvent comme une réponse à l'isolement. Cette réaction explique en partie le succès actuel des pèlerinages annuels.

La même prudence s'impose dans la définition de la classe sociale des adeptes. Bien que toutes les confréries recrutent dans les différentes strates de la société, certaines tendances peuvent conduire à les classer comme populaires, (Djilâla, Issawiyya, Hamduchiyya) ou comme supérieures (Tidjâniyya et Darqâwiyya). En Algérie, on observe actuellement un retour des intellectuels vers le soufisme et, notamment, vers les *tarîqa* considérées comme populaires (Issawiyya par exemple). Ce mouvement qui affecte même des hommes formés dans les *madrassa* réformistes s'inscrit souvent dans une recherche identitaire. C'est cette même préoccupation qui semble guider les nombreux étudiants algériens en ethnologie dans le choix des confréries comme sujet de mémoire⁴⁹.

En fait l'appartenance à une classe sociale particulière n'est pas déterminante dans le choix d'une confrérie. Au contraire l'accent est mis sur

⁴⁷ J. Cl. GARCIN développe ce thème dans deux parties intitulées successivement « hommes des Voies, hommes des routes » et « Ville et campagne : la prise en charge des pays et des hommes » pp 218-223 du chapitre « Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis, l'époque prémoderne », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.)

⁴⁸ HAMES (C.), « situation présente et perspectives d'avenir » in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp.521-531.

⁴⁹ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 399

d'autres aspects. Le niveau d'instruction, par exemple, est tout à fait secondaire dans la désignation d'un cheikh et, *a fortiori*, d'un *moqaddem* dont on n'exigera pas qu'il sache lire.

3.2 modèle tribal

La dimension tribale du culte des saints mérite d'être explicitée dans la mesure où elle est souvent évoquée par les détracteurs comme par les partisans des confréries.

En effet l'adhésion à une confrérie, du fait d'un indéniable déterminisme familial ou villageois, présente encore aujourd'hui un caractère quasi automatique que lui reprochent les réformistes au nom de l'individualisme.

On ne peut nier que le lien tribal ne soit renforcé par le système, toujours actuel, de désignation des cheikhs. Celui-ci est fondé sur la filiation, en partie spirituelle, en partie biologique, vis à vis du saint fondateur. Les relations entre adeptes et avec le cheikh empruntent d'ailleurs systématiquement leur terminologie au vocabulaire de la parenté.

Il est exact que, jusqu'au dernier quart du XIXe siècle, la soumission à un saint faisait partie d'une stratégie tribale et légitimait la conquête territoriale aux dépens d'une autre tribu⁵⁰. Mais, depuis, le groupe confrérique ne coïncide plus exactement avec la tribu et sert au contraire d'espace de médiation entre différents lignages.

Dans un passé récent, les cheikhs jouaient souvent les arbitres dans les conflits entre tribus. Aujourd'hui encore, les confréries contribuent à la concorde et au dialogue entre groupes sociaux. Sossie Andezian rappelle que « la *zawiya* est un lieu sacré dans lequel il est interdit de se battre ⁵¹ ».

Il convient de souligner aussi que l'on relève dès le siècle dernier l'existence de réseaux horizontaux, concurrents des réseaux verticaux de nature tribale. L'affiliation à tel ou tel ordre pouvait donc obéir à une logique de classe sociale, au moins au sein d'une même région. Fanny Colonna a pu l'observer dans les Aurès : « Le réseau de *zawaya* liées à la *Rahmaniyya* (...) se présente, dès le début du XIXe siècle, comme lieu de socialisation quasi exclusif des familles importantes aurasiennes⁵². »

La plus grande prudence est donc de mise avant d'affirmer la prééminence d'une définition tribale des confréries. Le fait que cette caractéristique soit moins présente aujourd'hui ne traduit donc pas nécessairement une évolution brutale ou une volonté d'adaptation artificielle au

⁵⁰ COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, p. 126.

⁵¹ « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

⁵² COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, p. 133.

milieu urbain. La référence exclusivement tribale, invoquée aujourd'hui par certains maghrébins dans la défense des confréries, n'est-elle pas surtout la marque d'une nostalgie de leurs racines ? Cette relative méconnaissance de l'histoire et de la nature du culte des saints témoigne sans doute de l'efficacité d'une longue censure imposée sur ces questions.

3.3 Idéal caritatif et dimension sociale

Les *moussem* jouent un rôle fondamental et structurent le lien confrérique entre les adeptes, constituant le ciment de leur vie sociale. Le nombre de ces pèlerinages et leur degré de fréquentation (généralement plus d'un millier de personnes) attestent de la vitalité des *tarîqa*. Lors des *hadra* ou des *moussem*, l'expérience de la relation à Dieu, qu'elle soit intime, dans le cadre d'un *dhikr* silencieux, ou extériorisée, est toujours vécue au sein de la collectivité des adeptes. La prééminence de ce lien social apparaît encore aujourd'hui dans le mode de recrutement des confréries que les jeunes sélectionnent généralement en fonction des traditions familiales.

L'aide à autrui s'ancre dans la tradition d'hospitalité et de secours des *zaouïa* où un endroit est toujours réservé à l'accueil du voyageur, même s'il n'est pas adepte. Le volet caritatif de la piété est tellement important que les Tidjanis recommandent même l'aide à autrui avant la prière : « Ainsi, les impératifs d'ordre communautaire, doivent créer, entre citoyens, une cosolidarité sociale primant toute pratique dévotionnelle (...). Parfois, des obligations, comme la prière, passent au second plan, par rapport à des pratiques d'ordre social : tels le désir de servir, d'aider et de protéger les faibles⁵³. »

Le renouveau du rôle social des confréries peut revêtir plusieurs aspects. La fonction thérapeutique des cheikhs, si elle s'ancre dans la tradition, connaît toutefois un développement notable et fait apparaître des spécialisations parfois surprenantes. Le chef de la Taybiyya algérienne, par exemple, est connu pour soigner la sciatique par l'auriculothérapie⁵⁴.

Le développement du volant caritatif est perceptible au Maroc où les *moussem* peuvent être l'occasion de distribuer fauteuils roulants, lunettes de vue et fournitures scolaires⁵⁵. Toutefois, à la différence des ordres égyptiens, les activités caritatives des confréries maghrébines ne semblent pas servir directement des objectifs socio-politiques.

Le cheikh châdhili égyptien Zâki Ibrâhîm incite ses adeptes à s'engager dans la société et à investir dans le secteur socio-éducatif, par la création de maisons d'édition, de crèches, d'écoles, de dispensaires. Mais, en fait, la situation qui prévaut en Egypte, où les *turuq* sont depuis longtemps à la fois

⁵³ BENABDELLAH (A.), *La Tijania : une voie spirituelle et sociale*, 78 p. disponibles sur http://www.serve.com/rifaimar/ab_hp/sidicheikh.htm

⁵⁴ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 398.

⁵⁵ BENNAR (F.), « Inauguration du Moussem de Sidi Bouabid Cherki », in *Le matin du Sahara et du Maghreb*, samedi 2 septembre 2000, n°10 817.

confrontées au danger islamiste et activement soutenues par l'Etat, reste singulière. M. Popovic remarque en effet : « Sauf quand ils doivent se protéger contre une menace mortelle, les mystiques manifestent rarement une volonté délibérée de contrôle social.⁵⁶ » En revanche une évolution à l'égyptienne des confréries maghrébines ne peut être écartée à l'avenir. Et M. Popovic d'ajouter : « Dans les pays où elles ont lieu, la politisation de l'islam et l'islamisation de la politique ne peuvent qu'entraîner les soufis dans l'aire politique. »

3.4 intégration économique

Au Sénégal et, à un moindre degré en Turquie, les confréries contrôlent des secteurs entiers de l'économie⁵⁷. Rien de tel ne se produit au Maghreb. Actuellement les implications économiques sont assez négligeables. Autrefois, les *tarîqa* tiraient un réel potentiel économique de la possession et l'exploitation de terres, ainsi que des donations⁵⁸. Aujourd'hui, les confréries ne dépendent toujours pas financièrement des Etats. La rémunération des cheikhs et les coûts de fonctionnement des *zaouïa* sont couverts par les dons volontaires des adeptes. Il ne semble pas que cela représente aujourd'hui au Maghreb une véritable force financière. Les *moqaddem* sont bénévoles. En fait, les difficultés économiques vécues par les donateurs, tout autant que les exigences de la clandestinité, ne permettent plus toujours aux cheikhs de vivre de leur seule fonction religieuse. Il leur arrive donc d'occuper des emplois séculiers. Le séminaire national algérien des *zaouïa* de mai 1991 a permis de constater la situation dramatique de certains établissements, totalement privés de ressources, comme les *zaouïa* Sidi Ben Abdallah, Sidi Said et Sidi Ben Tabet dans la *wilaya* de Mascara⁵⁹.

Yassine Karamti a mis en évidence les actuels conflits d'intérêt des fidèles d'un saint tunisien, Sidi Bu 'Ali. Son culte a donné naissance à deux réseaux, différents mais interconnectés, celui des *zaouïa* dépendant de la *zaouïa*-mère de Nefta et celui des confréries, héritières de plusieurs lignages de marabouts se réclamant du saint. Il a noté que le réseau des confréries, plus étendu que celui des *zaouïa*, a toutefois moins bien résisté aux changements socioculturels du XXe siècle. Les conflits entre cheikhs relatifs à la gestion financière a empêché la centralisation des confréries dans un même réseau, en dépit d'une tentative en 1951. Les dirigeants de la *zaouïa*-mère, au contraire, ont su tisser de bonnes relations avec les autorités nationales et ont autorisé l'intégration économique de la *zaouïa* comme élément folklorique au sein du pôle

⁵⁶ POPOVIC (A.), entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 19.

⁵⁷ POPOVIC (A.), entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 17.

⁵⁸ « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

⁵⁹ HADJ ALI (S.), « Le premier séminaire national des *zaouïa* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.

touristique de l'oasis de Nefta. Ce mercantilisme a permis de sauver le pèlerinage annuel dont le succès a été souligné plus haut (§ 1.3)⁶⁰.

3.5 place de la femme

Depuis l'indépendance algérienne, on a pu observer que les confréries attiraient de plus en plus de femmes. Délaissant les mosquées, souvent considérées comme des espaces essentiellement masculins, elles trouvent dans les *zaouïa* l'occasion de rencontres et d'une vie sociale, tout autant que la possibilité d'une pratique religieuse où leur rôle est moins minoré.

En fait la singularité de la place de la femme soufie, comparée à celle qui lui est traditionnellement assignée dans l'islam, tire sa source de la conception du monde en usage dans les confréries, comme l'explique Aït Sabbah : « Pour les soufis, les distinctions entre humain et divin, ou masculin et féminin, ne constituent pas des barrières qui divisent, mais des alternances à explorer⁶¹. »

Il se trouve que la montée de l'islamisme a accru la pression sociale pesant sur les femmes et explique, en partie, la nette féminisation du soufisme. Les confréries offrent en effet des structures de rencontre respectant les conventions sociales. Au sein d'une même *tarîqa*, hommes et femmes sont séparés et dirigés les uns par un *moqaddem*, les autres par une *moqaddma*. Cette responsabilisation des femmes semble plus nette au Maghreb qu'ailleurs. M. Popovic souligne en effet le rôle secondaire des initiées dans le reste du monde : « Rares sont les confréries qui rejettent systématiquement les candidatures féminines. Mais encore plus rares sont les *turuq* qui les autorisent à conduire le rituel.⁶² »

Les réunions des confréries, qui ont généralement lieu l'après-midi, sont souvent les seules sorties autorisées aux jeunes filles. Elles représentent des moments d'émotion, de complicité et de liberté d'expression. Ce sont souvent pour elles une occasion unique d'évoquer l'amour humain, dont M. Yared rappelle que, considéré comme le premier pas vers l'amour divin, il n'est exclu ni de la mystique, ni des *zaouïa*.

La présence importante de femmes influent sur les modes de piété. Lors du *dhikr*, les femmes ont plus spontanément recours à des modes d'expressivité religieuse proche de la transe⁶³. La revalorisation du culte des génies dans le

⁶⁰KARAMTI (Y.), « La ville, les saints et le « sultan » : étude sur le changement social dans la région de Nefta (Tunisie) aux XIXe et Xxe siècles », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 20 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

⁶¹SABBAH (A.), *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Albin Michel, 1986 ; cité par JUILLIARD-BEAUDAN (C.), « Le soufisme, le femme et l'amour », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 131-138.

⁶²POPOVIC (A.), entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 17.

⁶³ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 403.

rituel de la Tidjâniyya tunisienne serait aussi la conséquence de la place grandissante des femmes dans cette confrérie⁶⁴.

Cette évolution n'est qu'un aspect du caractère profondément évolutif du soufisme.

⁶⁴ FERCHIOU (S.), « Survivances mystiques et cultes de possession dans le maraboutisme tunisien », in *L'Homme*, XII, 3, 1972. Article cité par ANDEZIAN (S.), *op. cit.* p. 401.

Voir aussi : MELLETI (I.), « Sociologie de la Tijaniyya de Tunis. La sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 6 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

4 confréries et pouvoir

Les rapports des confréries et du pouvoir ont toujours été ambigus. Sossie Andézian fait remarquer combien « il est difficile de définir une conduite politique commune à toutes les confréries à travers l'espace et le temps » et relève aussi bien des stratégies de résistance que de collaboration⁶⁵.

Cette ambiguïté est repérable dès le XIXe siècle dans le système des saints. Chefs de lignage, mais pas chefs de tribu, ils sont pourvus d'autorité, mais n'exercent pas de pouvoir. Leur rôle est celui de médiateurs entre les pouvoirs locaux et de contre-pouvoir vis-à-vis de l'Etat. Fanny Colonna emprunte à Ernest Gellner cette distinction en deux fonctions « celle d'arbitres entre les tribus « laïques » acéphales, où le pouvoir est par nature précaire, et celle de médiateurs avec l'islam universel, la ville et le Prince, en tant que descendants du Prophète et « Verbe incarné », c'est-à-dire véhicules de la Parole de Dieu incréé, le Qoran.⁶⁶ ». Notons soigneusement que cette autorité est d'essence religieuse, de transmission lignagère et qu'elle repose sur la présence du Texte.

Les soufis admettent volontiers qu'il est de leur devoir d'assumer un rôle de contre-pouvoir, comme le rappelle un précepte tidjani : « Le meilleur des *Jihad* est une justice proclamée en présence d'un tyran oppresseur⁶⁷. »

En dehors de tout activisme réel, les confréries sont généralement perçues comme dangereuses par les pouvoirs en place. Cette phobie se concentre sur leur capacité à tisser des réseaux au maillage territorial étendu, donc incontrôlable. Smaïl Hadj Ali note que le pouvoir colonial français fut surtout inquiet de « la capacité de résistance disséminée, éclatée territorialement⁶⁸ ». Cette vision s'accompagne d'une bonne dose d'irrationnel, comme en témoigne un des pères du FLN dans un discours prononcé en 1985 : « On a parfois des difficultés à concevoir l'étendue du pouvoir détenu finalement par ces confréries à travers leur réseau d'institutions (...). C'est ainsi que les campagnes baignent dans une spiritualité intense, parfois très pure⁶⁹. »

Il est souhaitable de distinguer trois périodes récentes pour analyser les relations des confréries avec le pouvoir et les systèmes de représentations imposés par les colonisateurs, les réformistes aux affaires depuis les indépendances et les islamistes.

⁶⁵ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 394.

⁶⁶ COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, p 42.

⁶⁷ BENABDELLAH (A.), *La Tijania : une voie spirituelle et sociale*, 78 p. disponibles sur http://www.serve.com/rifaimar/ab_hp/sidicheikh.htm

⁶⁸ HADJ ALI (S.), « Algérie : le premier séminaire national des zaouïa », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.

⁶⁹ BEN BELLA (A.), « l'islam et la religion algérienne », in *El Badil*, Montreuil, 1986, p. 4, disponible sur <http://www.archipress.org/bb/revolu.htm>

4.1 face aux colonisateurs

- Maroc

La Djazûliyya dut son développement initial à la résistance menée contre les Portugais au Maroc. Puis elle mena le combat contre les Espagnols et les Ottomans.

Le protectorat français tenta de favoriser les activités des confréries tout en les contrôlant. Elles continuèrent pourtant de représenter des idéaux nationalistes au point que le mouvement nationaliste *Istiqlal*, hors de tout contenu religieux, choisit d'emprunter aux *tariqa* leur système d'organisation et leur vocabulaire⁷⁰.

- Algérie

L'opposition à la conquête française de l'émir Abd el-Kader, mystique qâdiri, contribua à forger, en France, l'image guerrière des confréries algériennes. Les réformistes algériens, dans les années 1930, se sont attachés, pour leur part, à imposer l'idée d'une collaboration systématique des *tariqa* avec l'autorité coloniale.

La réalité fut plus complexe. S'il est avéré que la plupart des confréries résistèrent à la colonisation (Qâdiriyya, Darqâwiyya, Chikhiyya, Taybiyya, Rahmâniyya), certaines restèrent étrangères aux luttes politiques (Issawiyya, Tidjâniyya)⁷¹. Surtout il est arrivé que des réactions de résistance ou, au contraire, de ralliement aient concerné les mêmes ordres, mais à des moments différents. Il semble que la Première guerre mondiale ait marqué un tournant, ouvrant pour beaucoup de *zaouïa* une ère de collaboration avec un colonisateur devenu bienveillant⁷². Dans tous les cas, il est intéressant de relever leur fonctionnement en réseau, comme en témoigne Smaïl Hadj Ali : « Véritables réseaux, les *zaouïa* ont pu, semble-t-il, asseoir et renforcer une certaine cohésion et un sentiment d'appartenance communautaire face à l'action coloniale⁷³. »

- Tunisie

Le mouvement confrérique tunisien participa également à la résistance à la colonisation, comme en témoigne l'éphémère Etat de Kairouan fondé par la Chabiyya, après la prise de Tunis par les Espagnols. En 1881, lors de l'établissement du protectorat français, l'importance politique des confréries, très marquée tout au long du siècle, chuta brusquement, n'imposant plus aux Français de composer avec ce contre-pouvoir. Par la suite, nombreux furent les

⁷⁰ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 396.

⁷¹ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 397 et VEINSTEIN (G.) introduction de *op.cit.* p.19.

⁷² HADJ ALI (S.), « Algérie : le premier séminaire national des *zaouïa* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.

⁷³ HADJ ALI (S.), « Algérie : le premier séminaire national des *zaouïa* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.

membres des confréries à s'enrôler dans les partis nationalistes et le Néo-Destour dans la lutte pour l'indépendance.

- Libye

La confrérie dominante, la Sanûsiyya, s'opposa militairement, au début du XXe siècle, à la conquête française de la Libye et du Tchad. Le cheikh Ahmad Ibn Idrîs, chef d'Etat allié aux Allemands, tint tête aux Italiens de 1911 à 1931.

- Mauritanie

Dans l'ensemble les confréries ne s'opposèrent pas à la colonisation française. La seule à offrir une farouche résistance, la Hamalliyya, dérivée de la Tidjâniyya, fut durement réprimée et son chef déporté en France où il mourut en 1943⁷⁴.

La dialectique entre mouvements confrériques et nationalistes a toujours été particulièrement vive et ils continuent de se partager les mêmes champs identitaires. Il n'est pas étonnant, par conséquent, que les régimes nationalistes progressistes issus des indépendances se soient attachés à réprimer l'influence des *tarîqa*.

4.2 face aux régimes issus de l'indépendance

La même évolution a conduit peu ou prou les autorités marocaines, algériennes et tunisiennes à réprimer ou contrôler les confréries, avant de tenter de les instrumentaliser. En Libye et en Mauritanie, elles ont connu des sorts totalement différents.

- Maroc

Le gouvernement marocain, dès les premières années qui suivirent l'indépendance, tenta de contrôler les activités des confréries, confiant notamment la gestion des pèlerinages au ministère de l'Intérieur. Ce rôle est aujourd'hui dévolu au ministère du Tourisme et à celui des *Habou*. Le site internet gouvernemental fournit d'ailleurs un calendrier très détaillé de ces manifestations⁷⁵. Les Marocains ont tenté de banaliser les *moussems* en les transformant en événement touristique et médiatique, sans en négliger les potentialités économiques. C'est le cas du pèlerinage, autrefois régional, d'Imilchil⁷⁶.

⁷⁴ HAMES (C.), « La Mauritanie », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp. 413-416.

⁷⁵ <http://www.marocnet.net.ma/moussems.html>

⁷⁶ - dossier sur le *moussems* d'Imilchil, sur <http://www.fesnet.com/festivals/imilchilmarabout.html>

D'une manière systématique, les autorités politiques, conscientes de l'écho des activités confrériques dans la population, s'associent de façon très visible aux cérémonies, comme le prouve l'importante délégation gouvernementale présidant un *moussem*, le 1^{er} septembre 2000, dans la province de Khouribga⁷⁷.

En particulier, les *mousses* ont été exploités par les autorités marocaines pour s'assurer de la maîtrise du territoire et affirmer leur influence locale. Abdelaziz Jazouli a observé que, depuis 1959, la création d'une province administrative et le choix d'un chef-lieu sont systématiquement subordonnés à la présence d'un tombeau de saint. Il en conclut que « la consolidation de l'Etat nouveau s'est faite par le renforcement des relais locaux dont le rituel des morts⁷⁸. »

Toutefois la fréquentation des pèlerinages traduit une importance sociale et spirituelle qui échappe largement à la politique de l'Etat⁷⁹.

Si les confréries se prêtent volontiers aux formes de manipulation décrites plus haut, c'est qu'elles en retirent également des avantages. Il n'est pas rare, par exemple, que des confréries s'assurent le contrôle d'institutions étatiques à vocation culturelle ou étatique. Ainsi le Festival annuel international des musiques sacrées de Fès favorise l'expansion de la Qadiriyya-Boutchichiyya car il est dirigé par un ethnologue marocain, Faouzi Skali, adepte de cette confrérie⁸⁰.

Par ailleurs, si les hommes politiques marocains participent aux *mousses*, il ne s'agit pas toujours d'un simple affichage, mais de la quête d'un pouvoir symbolique, d'une onction charismatique. Abdelaziz Jazouli explique : « L'intercession du mort (le marabout) au moment du *moussem* permet à l'élu ou au candidat de s'inscrire dans un réseau, d'adhérer à une cosmogonie (...). L'intercession vaut pacte (...) vis-à-vis de la population (électorat) dont le saint est supposé être garant par le pouvoir symbolique qu'il détient auprès d'elle. »

Toutefois le renouveau confrérique, tout à fait considérable au Maroc, n'a aujourd'hui que des implications limitées sur la scène politique. Il joue un certain rôle dans les alliances politiques, mais son impact direct reste marginal⁸¹. Ne doit-on pas interpréter cette situation en retrait comme la marque d'une situation politique relativement saine, où l'islam n'est pas abusivement instrumentalisé ?

⁷⁷ BENNAR (F.), « Inauguration du Moussem de Sidi Bouabid Cherki », in *Le matin du Sahara et du Maghreb*, samedi 2 septembre 2000, n°10 817.

⁷⁸ - JAZOULI (A.), « Moussem et pratique politique », in *le temps du Maroc*, du 25 au 31/08/2000.

⁷⁹ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 396.

⁸⁰ consulter le site de l'association soufie française <http://isthme.org>

⁸¹ LAMCHICHI (A.), « Islamisme et politique du Maghreb », in *Confluences Méditerranée*, n°31, automne 1999, pp. 37-56.

- Algérie

L'Algérie indépendante a fait le choix, comme religion d'Etat, d'un islam redéfini par les oulémas réformistes et a entrepris de limiter l'influence des confréries. Les réformateurs ont, par exemple, imposé, dans leur système de représentation, le terme de maraboutisme comme particulièrement infâmant. Dans le système de représentation imposé par le nouveau pouvoir, le soufisme a été associé à l'obscurantisme et opposé à une modernité d'inspiration occidentale. Cette image a notamment été véhiculée dans les manuels scolaires⁸². En fait, comme le souligne Smaïl Hadj Ali, les ordres mystiques ont été l'objet d'une censure historique impitoyable pendant trente ans⁸³. Les réformistes se sont également attachés à désacraliser certains tombeaux. A la fin des années 1970 par exemple, les ossements de Sidi Brahim, principal saint d'Annaba, ont été déplacés vers un cimetière voisin et le mausolée a été transformé en mosquée et officiellement renommé.

L'échec de ce procédé (les habitants d'Annaba continuent de désigner par Sidi Brahim, non seulement la mosquée, mais aussi tout le quartier) atteste de la vivacité du culte des saints dans une grande ville⁸⁴. La modernisation des structures sociales aurait pu également contribuer au recul du courant mystique. Mais les confréries, plus discrètes, ont survécu en s'adaptant. On a constaté la raréfaction des démonstrations massives, sans doute trop visibles, comme les pèlerinages annuels, au profit de fêtes sacrificielles ponctuelles, les *zarda*⁸⁵. Certains ordres ont cherché à banaliser leur image. La Issawiyya, dont les rituels comprennent des aspects musicaux et théâtraux, n'offre souvent que la façade de troupes folkloriques. D'autres ont souvent choisi d'assumer des fonctions sociales nouvelles.

Au cours des deux dernières décennies, les confréries algériennes ont même connu une évolution marquée par un regain de fréquentation, un rajeunissement des adeptes, notamment au sein de la Aissawa. On a également pu observer une revitalisation des réseaux, à l'intérieur des confréries et entre elles. La fin du régime de Boumediène et la peur engendrée par la montée de l'islamisme ont incité l'Etat algérien à se montrer plus conciliant envers les mouvements soufis. Il a notamment procédé à la réhabilitation officielle des confréries accusées de collaboration avec le colonisateur français (Tidjâniyya) ou de résistance sournoise aux premiers gouvernements de l'Algérie indépendante (Alawiyya)⁸⁶. Les confréries ont aussi bénéficié de la loi de 1988 accordant la liberté d'association.

⁸² « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

⁸³ HADJ ALI (S.), « Algérie : le premier séminaire national des *zaouia* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67. HADJ ALI (S.), « Algérie : le premier séminaire national des *zaouia* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.

⁸⁴ BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, p. 51.

⁸⁵ BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, p. 51.

⁸⁶ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, pp. 398-9.

Les relations avec les autorités restent empreintes d'ambiguïté. L'organisation, par le gouvernement, en mai 1991, d'un séminaire national des *zaouïa*, visait certes à leur réhabilitation, mais aussi à leur instrumentalisation par le pouvoir. Il est en effet plus que probable que cette initiative gouvernementale ne soit une conséquence indirecte de la prise de pouvoir du FIS dans nombre de municipalités l'année précédente.

Mais cette entreprise de réhabilitation des confréries par les anciens FLN, pour utilitaire qu'elle soit, autorise un certain nombre d'entre eux à redécouvrir leurs racines et à avouer le poids de la culture maraboutique dans leur histoire personnelle. A cet égard, la communication de l'ancien président algérien, Ahmed Ben Bella, devant le Conseil islamique réuni à Genève en 1985, constitue un témoignage très explicite. Il y exalte le rôle des confréries dans les mouvements de résistance à la colonisation et notamment dans la révolution de novembre 1954. Il associe la tradition maraboutique et le mouvement réformiste, les identifiant ensemble comme sources du patriotisme maghrébin. Il conclut son exposé par un vibrant hommage au soufisme et à sa profonde influence sur les cadres réformateurs et sur lui-même : « En effet, qui peut dire l'influence qu'a pu produire sur Messali le fait qu'il ait appartenu dans sa jeunesse à la confrérie des Derkaouas ? Sur Aït Ahmed, qui lui-même a vécu dans la maison de ses parents, la vie d'une confrérie kabyle ? Ou sur moi-même, le fait que mon père ait été *Mokkadem* de la confrérie des *Mouqahliya* (fusiliers) ? Le fait que durant toute ma jeunesse, j'ai vécu dans une atmosphère imprégnée du *Dikr* de Khalti Mama, la femme de mon oncle (...) si bien qu'aujourd'hui encore, il me suffit de faire silence en moi et de prêter l'oreille pour que la douce musique du Dikr de Kahlti Mama s'élève, émouvante, au fond de moi⁸⁷. »

La présidence de Chadli, dont la seconde épouse était membre de la *zaouïa* de Lahoual, dans la région de Mostaganem, a permis à la Châdhiliyya de pénétrer dans les réseaux du pouvoir. Les *zaouïa* de Lahoual et de Mazouna notamment étaient régulièrement fréquentées par les hommes politiques du moment. Les autres confréries restèrent marginalisées⁸⁸.

On assiste donc à un retour des confréries dans la vie publique et à un revirement des élites.

- Tunisie

Comme au Maroc et en Algérie, les premiers temps de l'indépendance ont été marqués par une politique de répression des confréries fondées sur l'accusation plus ou moins justifiée de collaboration avec les colonisateurs. Dès 1956, Habib Bourguiba, entouré d'une élite occidentalisée, a interdit les confréries et les pèlerinages et fait démolir les *zaouïa*. Ces mesures, les plus sévères qui aient été prises au Maghreb, entraînent dans le cadre d'une laïcisation de la Tunisie qui a également affecté les oulémas, mais à un moindre degré. Les *tarîqa* ont toutefois perduré clandestinement, aussi bien en milieu urbain que rural.

⁸⁷ BEN BELLA (A.), « l'islam et la religion algérienne », in *El Badil*, Montreuil, 1986, 20 p. disponibles sur <http://www.archipress.org/bb/revolu.htm>

⁸⁸ OUAZANI (C.), « Tourouquia – l'urne et le diwan », enquête parue dans *Algérie-Actualité*, n°1336, 23-29/05/91 ; repris dans *Maghreb-Machrek*, n°133, juillet-sept 1991, pp. 132-133.

Ne pouvant les éradiquer, les autorités optent, depuis le milieu des années 60 pour une stratégie de banalisation. Elles tolèrent les manifestations publiques à caractère théâtral, notamment des rituels comportant des chants et des danses, dont l'encadrement est confié au ministère du Tourisme⁸⁹. Elles ne s'opposent pas à ce que ces groupes se fassent les ambassadeurs du folklore national à l'étranger. Mais les confréries demeurent officiellement proscrites et les trois *tarîqa* les plus actives aujourd'hui (Issawiya, Châdhiliyya et Sulamiyya) compensent la clandestinité de leurs séances hebdomadaires de *dhikr* par cet affichage folklorique. Comme au Maroc et, de manière balbutiante en Algérie, cette exploitation touristique des réunions confrériques correspond à une tentative par les Etats de récupération idéologique et de valorisation économique. En revanche, la Tidjâniyya, caractérisée par le culte de possession et la dévotion pour les génies, a résisté aux tentatives de démaraboutisation et de folklorisation⁹⁰. Il semble toutefois que cela lui vaut désormais des effectifs plus réduits. La *zaouia* féminine de Tunis, par exemple, ne compte aujourd'hui que 150 affiliées.

- Libye

En 1950, le cheikh sanûsi Muhammad Idrîs, allié aux Britanniques pendant la deuxième guerre mondiale, a fondé le premier royaume libyen. Il a été renversé en 1969 par Kadhafi qui s'est attelé à la destruction systématique de la Sanûsiyya et des autres confréries. Cette politique de répression, toujours actuelle, n'a laissé aux *tarîqa* que des réseaux latents condamnés à la clandestinité⁹¹.

- Mauritanie

La colonisation française (1920-60) a reçu le soutien de la confédération tribale des Kountas, nomades sahariens arabophones d'obédience qâdari. Ceci explique qu'au moment de l'indépendance le premier Président de la république islamique, Moukhtâr Ould Daddah, ait été issu de cette tribu.

4.3 face aux islamistes

Les rapports entre islamistes et soufis sont d'une remarquable complexité. En effet, bien que séparés par des fondements doctrinaux et des conceptions politiques inconciliables, ils sont souvent les meilleurs alliés objectifs sur l'échiquier socio-politique maghrébin. Le jeu triangulaire entre Etat, islamistes et mouvements mystiques joue souvent en faveur des deux derniers groupes d'acteurs.

⁸⁹ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 401.

⁹⁰ MELLETI (I.), « Sociologie de la Tījāniyya de Tunis. La sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 6 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>

⁹¹ TRIAUD (J.L.), « la libye », in *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), pp.409-412.

- Maroc

La rivalité entre soufis et islamistes y est moins virulente qu'en Algérie. Toutefois il leur arrive d'entrer en concurrence directe, au point qu'il est parfois difficile de les distinguer à travers leurs modes d'actions.

Le Maroc a été le théâtre de ce type de confusion. Un groupe soufi radicalisé a opté pour une stratégie contestataire, la Société justice et spiritualité, dirigée par Cheikh Abdessalam Yassine⁹². Ce dernier a découvert le soufisme à travers la Bouchichiyya. Son organisation, fondée en 1979, a pris son nom actuel en 1986. Elle constitue le groupe d'inspiration islamiste le plus influent du Maroc. Autre point commun avec les islamistes, elle recrute principalement dans les milieux urbains et étudiants. Le groupe a été interdit par l'Etat en 1990, mais reste très influent à travers les syndicats d'étudiants.

Son succès est dû à l'alliance réussie entre le souci de l'action sociale et l'ancrage mystique. Ce dernier aspect fait généralement défaut aux groupes islamistes. En fait, Yassine est passé du soufisme traditionnel à l'action politique en s'inspirant du parcours de Hassan el-Banna, fondateur des Frères musulmans. Mais il n'est pas revenu sur la vocation mystique de son organisation qui pratique toujours le *dhikr*.

C'est un exemple éclatant du rôle essentiel, mais aussi provisoire, que joue la personne du cheikh dans l'orientation politique d'une confrérie soufie.

- Algérie

Les confréries ont survécu à la répression qui suivit l'indépendance. Preuve en est l'agressivité des islamistes pour ce mode populaire d'expression religieuse. Des cheikhs et des mausolées maraboutiques ont été, entre 1989 et 1992, l'objet d'actes de violence perpétrés par des militants de cette mouvance. Ce fut notamment le cas du tombeau de Sidi Hmayda, près d'Annaba, en 1991⁹³.

Mais les islamistes n'ont pris que rarement le risque d'affronter directement les confréries. Dans les municipalités tombées aux mains du FIS en 1990, les réunions hebdomadaires ou anniversaires des *zaouïa* n'ont pas été interdites. Le FIS a plutôt opté pour une stratégie indirecte et tenté d'infiltrer les *tarîqa* pour gagner les cheikhs et les adeptes à leur cause⁹⁴. Il semble que les succès de cette entreprise soient mitigés. En effet, si, à partir de 1990, certains adeptes, influencés par le FIS, refusent de participer aux rites extatiques, cette campagne échoue massivement auprès des jeunes qui voient dans les confréries un espace de liberté et d'ancrage identitaire⁹⁵.

⁹² YARED (M.), « Maroc ; Yassine, de l'extase à la contestation », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 73-76.

⁹³ BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité, Annaba : du ribat au réformisme » in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, p. 39.

⁹⁴ ANDEZIAN (S.), *op. cit.*, p. 399.

⁹⁵ « Aux sources de l'islam », entretien avec Sossie Andezian, in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.

Quoi qu'il en soit, le soin du FIS à éviter la confrontation directe avec les confréries est la meilleure reconnaissance de la vitalité des mouvements mystiques et de leur enracinement dans la société algérienne.

- Libye

Il semble que la poussée des Frères musulmans, alliée à la répression kadhafienne, ne permette plus l'épanouissement des confréries.

- Mauritanie

L'instauration de la loi islamique en 1982-83 a entraîné la création d'institutions islamiques centralisées, mais n'a pas remis en question l'existence et l'influence des confréries⁹⁶.

Retenons des relations conflictuelles et mouvantes des soufis et des islamistes à quel point le facteur personnel est prépondérant dans l'engagement politique des confréries. M. Popovic insiste sur cet aspect : « Il faut savoir qu'aucun Ordre n'a une idéologie précise. La grande règle, impérieuse, à laquelle est tenu l'initié, est la soumission totale au cheikh.⁹⁷ »

⁹⁶ HAMES (C.), *op. cit.*, p.412.

⁹⁷ ⁹⁷ POPOVIC (A.), entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 20.

conclusion

Les confréries et les *zaouia* offrent sans doute l'occasion d'un éclairage secondaire mais pertinent pour une analyse sociologique et géopolitique du Maghreb.

Les réseaux soufis, dont nous avons tenté d'esquisser la nature, sont bien réels, mais leur maillage comporte aussi d'indéniables faiblesses. Leur force et leur capacité à générer des contre-pouvoirs sont donc à rechercher dans leurs résonances dans l'imaginaire collectif maghrébin, plutôt que dans leurs structures. Ceci explique l'extrême sensibilité du discours sur les confréries dans cette région. Le soufisme y est en effet, depuis la colonisation, au cœur des conflits de représentation et se trouve à la charnière entre les concepts fondamentaux du pouvoir et de la foi.

En fait, le témoignage de l'Algérien Ahmed Ben Bella met en évidence l'efficacité essentielle des confréries. Dans son imaginaire personnel, elles sont identifiées par leurs réseaux, « un véritable filet enserrant dans ses mailles tout le corps social du pays⁹⁸ », et par leurs résonances, en particulier l'écho en lui du *dhikr* chanté par sa tante, Kahlti Mama.

Le soufisme est protéiforme et changeant. L'autorité absolue des cheikhs et la légèreté des organisations contribuent à la définition toujours provisoire des confréries et à leur caractère insaisissable. M. Luizard constate à propos des ordres égyptiens : « La piété populaire, inépuisable source d'énergie, demeure incontrôlable. Et la modernité soufie peut prendre bien des aspects auxquels l'Etat s'attendait le moins⁹⁹. »

M. Yared n'hésite pas à prophétiser : « Etincelles d'espoir dans une *oumma* musulmane traumatisée par les atrocités d'Algérie, les *turuq* sont sans doute appelées à supplanter largement – après une « éclipse » très relative – cet islamisme borné, encadré par des laïcs ou par des théologiens dogmatiques, qui n'a pas su manier authenticité et modernité.¹⁰⁰ » On ne peut nier que cette confusion ambiante entre islam et politique rehausse la spécificité des confréries comme cadre spirituel apolitique, ce qui, paradoxalement explique leur efficacité comme contre-pouvoir.

Mais s'il n'est pas douteux que le soufisme n'ait un avenir brillant au Maghreb, il est plus hasardeux de préciser quelles formes il revêtira. Persistera-t-il dans l'action caritative, s'investira-t-il massivement dans l'activisme politique,

⁹⁸ BEN BELLA (A.), « l'islam et la religion algérienne », in *El Badil*, Montreuil, 1986, p. 4, disponible sur <http://www.archipress.org/bb/revolu.htm>

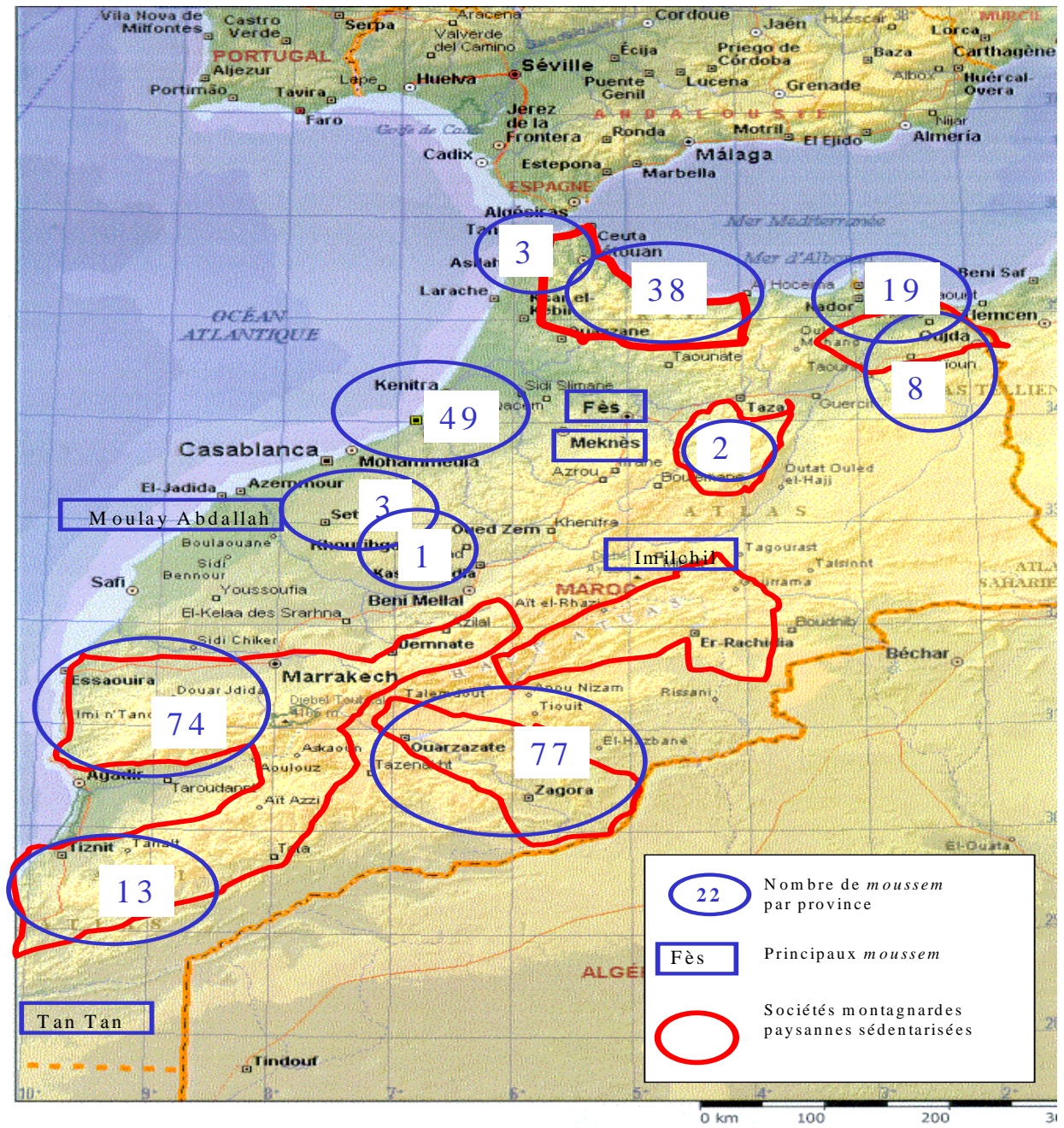
⁹⁹ LUIZARD (P.J.), « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Maghreb-Machrek*, n°131, janv-mars 1991, pp. 26-53.

¹⁰⁰ YARED (M.), « Mystiques et politiques », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, p. 31.

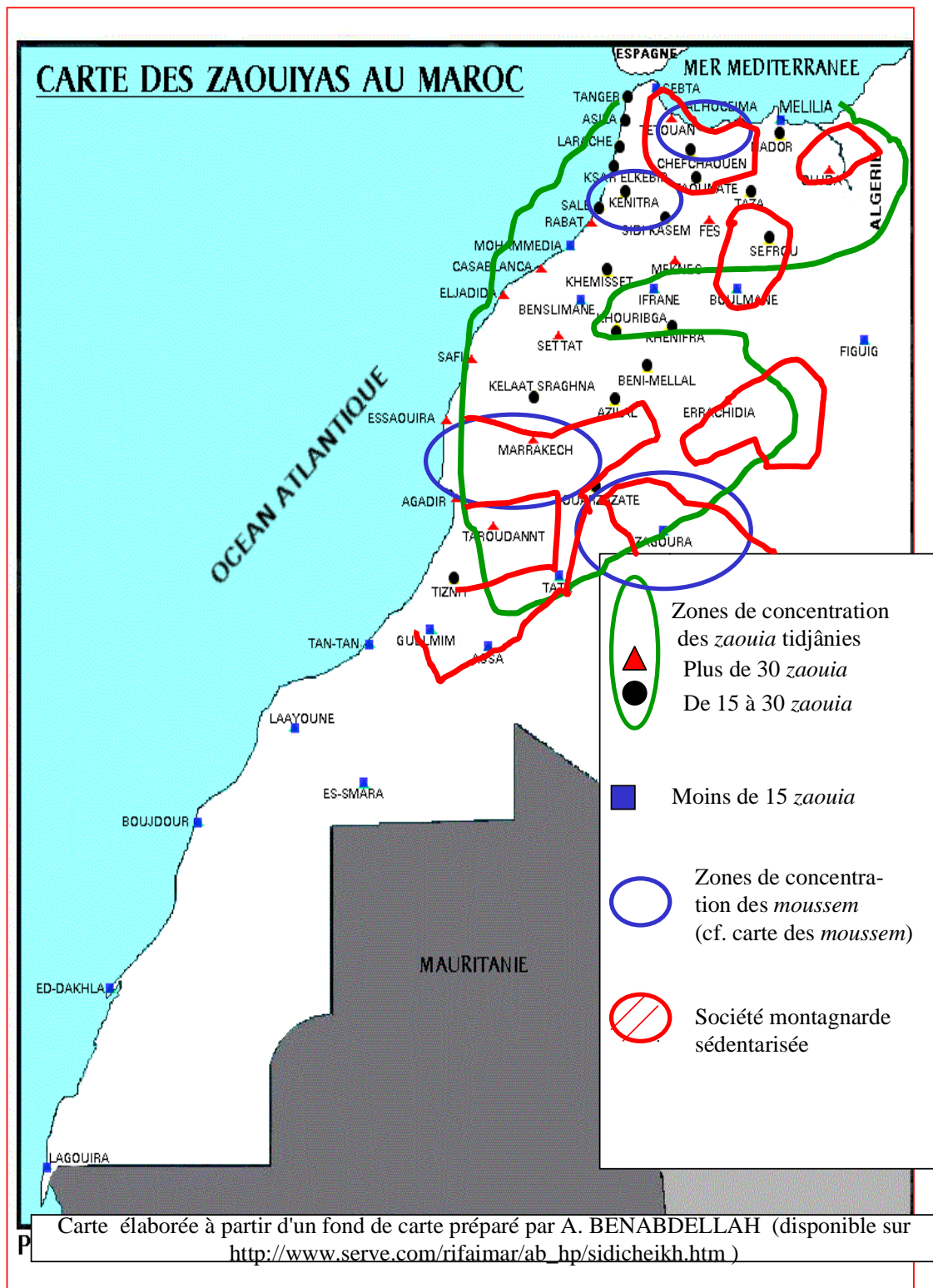
étendra-t-il des réseaux, pour l'instant embryonnaires, à travers la région, mais aussi vers l'Afrique et l'Europe. ?

5 Annexes

5.1 Carte des *moussem* marocains



5.2 Carte des zaouia tidjâniés marocaines aujourd'hui



5.3 Glossaire

Cheikh : « vieil homme, guide », chef d'une confrérie ou d'un établissement de derviches

Cherîf : saint maghrébin s'attribuant une ascendance prophétique

Derviche Faqîr ou khouan: « humble », disciple d'une tarîqa

Dhikr : « remémoration », oraison

Hadra : « présence », transe, cérémonie confrérique, généralement hebdomadaire.

Jinn : « génie »

Khawni : responsable confrérique, à compétence mystique et essentiellement orale, en général d'origine laïque.

Madrasa : école religieuse supérieure formant les docteurs (mollah) dans la science du Coran, le droit islamique et la théologie

Marabout ou mourabet : saint, cheikh, guérisseur

Moqaddem : représentant d'un cheikh

Mousseem : « marché », pèlerinage annuel sur la tombe d'un saint, à la date anniversaire de sa naissance ou de sa mort

Murîd : « désirant », disciple d'un cheikh

Taleb (pl. tolba) : responsable religieux dans les zaouia, à compétence scripturaire et coranique et appartenant en général à un lignage saint.

Tarîqa ou turuq : « voie, chemin », confrérie, ordre mystique

Zâwiya ou zaouia : « coin, angle », lieu de réunion des derviches, couvent de moyenne importance

5.4 Tableau récapitulatif des principales confréries actuelles

Confréries	Maroc	Algérie	Tunisie	Mauritane	Libye	Prolongements actuels	Importance mondiale	Recrutement	Affichage particulier
Qâdiriyya	indigène	+	+	+		Afrique	+++		
Châdhiliyya-Djazûliyya (ou Djilâla)	Indigène	+	+	+		Afrique	+	Populaire, masculin	Folklorique
Nassiriyya	Indigène								
Sanûssiyya	+	indigène	+		+	Afrique			
Tidjâniyya	+	Indigène	+	+		Afrique Italie	+	Supérieur, Très féminisé	Folklorique
Darqâniyya	Indigène	+	+			Italie		Supérieur	
Taybiyya	Indigène		+						Thérapeutique
Rahmâniyya	+	Indigène	+		+				
Chabiyya	+		+						
Alawiyya	+	indigène	+			France			

Confréries	Maroc	Algérie	Tunisie	Mauritane	Libye	Prolongements actuels	Importance mondiale	Recrutement	Affichage particulier
						Italie			
Hamalliyya				+		France			
Issawiyya	Indigène	+	+		+	Mali		Populaire	Folklorique
Chikhiyya		Indigène							
Madaniyya					+				
Sulamiyya									Folklorique
Salâmiyya ou Arûsiyya						Indigène			
Zarrûqiyya	Indigène				+				
Bekkâ'yya ou Mukhtâriyya				+					
Fâdeliyya				indigène		Afrique			
Aissawa		+							
Hamduchiyya	+							Populaire	

6 Bibliographie

6.1 Documents primaires

- BEN BELLA (A.), « l'islam et la religion algérienne », in *El Badil*, Montreuil, 1986, 20 p. disponibles sur <http://www.archipress.org/bb/revolu.htm>
- « Inauguration du Moussem de Sidi Bouadid Cherki dans la province de Khouribga », in *Le matin du Sahara et du Maghreb*, 02/09/2000.
- BENABDELLAH (A.), *La Tijania : une voie spirituelle et sociale*, 78 p. disponibles sur http://www.serve.com/rifaimar/ab_hp/sidicheikh.htm
- dossier sur le moussem d'Imilchil, disponible en décembre 2000 sur <http://www.fesnet.com/festivals/imilchilmarabout.html>
- calendrier des moussems marocains, disponible en décembre 2000 sur <http://www.marocnet.net.ma/info/moussem.html>, 16 p.
- description de quelques moussems marocains disponible en décembre 2000 sur http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/Country_Specific/Morco_mouss.html
- Association soufie française « Isthme », informations disponibles en décembre 2000 sur <http://isthme.org>

6.2 Ouvrages

- COLONNA (F.), *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1995, 376 p.
- MOUHTADI (N.), *Pouvoir et religion au Maroc*, Ediff, 1999. Compte-rendu par MOURIDE (A.), « du pouvoir des zaouïa », in *Le temps du Maroc*, du 08 au 14 octobre 1999, n°206.
- *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de POPOVIC (A.) et VEINSTEIN (G.), Paris, Fayard, 1996, 636 p.
- SIRRIYEH (E.), *Sufis and Anti-Sufis, The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon, Richmond (United Kingdom), 1999, 175 p.

6.3 revues et sites internet spécialisés

- AGHALI-ZAKARA (M.), « Islam, mouvements et solidarités dans le monde berbère (touareg) ; confréries et groupes maraboutiques », in *Revue d'histoire des institutions méditerranéennes*, 1, 1997, pp. 7-12.
- ALLIEVI (S.), « Italie : le retour de l'islam. La présence musulmane entre histoire et actualité », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 8 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>
- ANDEZIAN (S.) entretien avec -, « Aux sources de l'islam », in *Terres marines*, novembre 1997, n°14, Conseil général des Bouches-du-Rhône, pp. 48-50.
- BABES (L.), « Passion et ironie dans la cité. Annaba : du ribat au réformisme », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 39-52.
- BOTTCHE (A.), « Au-delà des frontières : réseaux soufis au Moyen-Orient », une communication faite à l'Université d'Harvard. 14 p. disponibles sur http://www.naqshbandi.net/haqqani/lang/french/reseaux_soufis.htm
- COLONNA (F.), « Algérie : continuité d'une religion du peuple ? », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 37-38.
- GACEL (C.), « Relations entre islam et berbérité au Maroc », in *Revue d'histoire des institutions méditerranéennes*, 1, 1997, pp. 217-225.
- HADJ ALI (S.), « Le premier séminaire national des *zaouia* », in *Maghreb-Machrek*, n°135, janv-mars 1992, pp. 53-67.
- JUILLIARD-BEAUDAN (C.), « Le soufisme, la femme et l'amour », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 131-138.
- KARAMTI (Y.), « La ville, les saints et le « sultan » : étude sur le changement social dans la région de Nefta (Tunisie) aux XIX^e et XX^e siècles », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 20 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>
- LAMCHICHI (A.), « Islamisme et politique au Maghreb », in *Confluences Méditerranée*, n°31, automne 1999, pp. 37-56.
- LUIZARD (P.J.), « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Maghreb-Machrek*, n°131, janv-mars 1991, pp. 26-53.
- MELLETTI (I.), « Sociologie de la Tijaniyya de Tunis. La sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 6 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>
- POPOVIC (A.) entretien avec -, in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 11-22.

- SALHI (B.), « Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie. Eléments de bilan d'une recherche sur un siècle (1850-1950) », in *Correspondances*, 2000, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 6 p. disponibles sur <http://www.irmcmaghreb.org>
- SKILBECK (R.), « Oscillating Traditions : Contending Orthodox and Deviant Principles Through Algerian History », in *Melbourne Historical Journal*, vol. 24, 1996, pp. 49-66. Disponible sur <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/osctrad.htm>
- YARED (M.), « Mystiques et politiques », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 23- 31.
- YARED (M.), « Maroc ; Yassine : de l'extase à la contemplation », in *Les cahiers de l'Orient*, « Les soufis à l'assaut de l'islam », n°50, 2^e trim. 1998, pp. 73-76.

6.4 Presse générale

- BOUDET (M.), « 15 000 disciples à la Zaouïa Al-Qâdiriyya Al-Boutchichiyya », in *La nouvelle tribune du Maroc*, 22-28 juin 2000.
- CHODKIEWICZ (M.), entretien avec_, in *La tribune d'octobre*, Montreuil, n°19, mars 1990.
- JAZOULI (A.), « Moussem et pratique politique », in *le temps du Maroc*, du 25 au 31/08/2000
- OUAZANI (C.), « Tourouquia – l'urne et le diwan », enquête parue dans *Algérie – Actualité*, n°1336, 23-29/05/1991 ; reprise dans *Magheb – Machrek*, n°133, juillet – sept 1991, pp 132-133.

Table des matières

1	MISE EN PERSPECTIVE.....	6
1.1	RAPPEL HISTORIQUE ET EXTENSION GEOGRAPHIQUE	6
1.2	REPARTITION STRUCTURELLE.....	7
1.3	EFFECTIFS ACTUELS DES CONFRERIES	7
1.4	L'EXEMPLE EGYPTIEN	9
2	CONFRERIES ET IDENTITE.....	10
2.1	ANCRAGE IDENTITAIRE ET RAPPORT A L'ORALITE.....	10
2.2	UNICITE ET PLURALITE.....	11
2.3	TRANSNATIONALITE	12
3	CONFRERIES ET SOCIETE	16
3.1	RURALITE ET URBANITE	16
3.2	MODELE TRIBAL	18
3.3	IDEAL CARITATIF ET DIMENSION SOCIALE	19
3.4	INTEGRATION ECONOMIQUE	20
3.5	PLACE DE LA FEMME	21
4	CONFRERIES ET POUVOIR	23
4.1	FACE AUX COLONISATEURS	24
4.2	FACE AUX REGIMES ISSUS DE L'INDEPENDANCE	25
4.3	FACE AUX ISLAMISTES	29
	CONCLUSION.....	32
5	ANNEXES	34
5.1	CARTE DES MOUSSEMS MAROCAINS	34
5.2	CARTE DES ZAOUÏAS TIDJANIES MAROCAINES AUJOURD'HUI	35
5.3	GLOSSAIRE.....	36
5.4	TABLEAU RECAPITULATIF DES CONFRERIES ACTUELLES	37
6	BIBLIOGRAPHIE.....	39
6.1	DOCUMENTS PRIMAIRES.....	39
6.2	OUVRAGES	39
6.3	REVUES ET SITES INTERNET SPECIALISES	40
6.4	PRESSE GENERALE	41