

FACTEURS SOCIAUX DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI : CAS DE L'ÉGYPTE ET DE LA TUNISIE

Nicholas S. HOPKINS*

Le raisonnement et la documentation de cette communication prennent leur point de départ dans certains faits observés dans une communauté particulière dans chacun des deux pays, l'Égypte et la Tunisie. Il s'agit d'une ville moyenne de la Tunisie septentrionale, Testour, et d'un grand village de la Haute-Égypte, Musha. J'ai déjà décrit chacune de ces communautés, ce qui me dispense de donner beaucoup de détails ici (1). Les deux sont des communautés agricoles, mais Testour a plus d'importance en tant que centre administratif à l'échelle locale (siège d'une délégation) et en tant que marché. Les deux participent aux réseaux régionaux de commerce, et les cultivateurs des deux villes sont soumis à l'économie de marché. Les deux pays ont connu une centralisation administrative à partir des années 1950, et sont passés par une période « socialiste ». Le système politique à Musha est marqué par la continuité, tandis que celui de Testour a connu des changements pendant la période coloniale et depuis. Ni l'un ni l'autre ne sont des communautés « typiques », mais chacun prend part à la culture de son pays, ainsi qu'à celle du monde arabe et islamique en général.

Ma démarche ici consistera à présenter deux études de cas, considérés comme des zones de contestation : pour Testour ce sera la *zarda* (fête annuelle) du saint protecteur de la ville en avril 1973, et pour Musha ce sera le *mawlid an-nabi* (fête du prophète Mohammed) de janvier 1981. Les deux cas ont bien sûr besoin d'une mise à jour. Mais je compte les utiliser aussi pour questionner certains auteurs qui ont avancé des théories expliquant d'une façon générale les tendances actuelles de l'islam dans le monde arabe. D'un autre point de vue, je pose la question de savoir si on peut découvrir les origines de la situation actuelle dans les deux pays à partir d'études de cas limitées au niveau de la communauté. Voyons les cas.

* Université Américaine du Caire.

(1) Voir surtout HOPKINS, 1983, 1987 ; cet article fait suite à un autre, 1989. Je précise que j'ai écrit les noms propres selon le mode courant dans chacun des deux pays. En transcription, les noms des deux villages sont écrits Tastur et Musa.

La *zarda* de Sidi 'Ali el-'Arian à Testour (1973)

Sidi 'Ali el-'Arian est, en quelque sorte, le saint patron de Testour. Des gens disent qu'il est l'ancêtre de la population (*sidna*), du moins spirituellement. Sidi 'Ali el-'Arian est le protecteur de la ville, le point fort dans les remparts, et on raconte plusieurs « preuves » (*burhān*) de sa sainteté. On raconte des histoires pour montrer comment il a su protéger la ville contre les envahisseurs, contre le pouvoir central, et aussi contre les tempêtes. Un hymne en honneur de tous les saints de Testour l'a évoqué d'abord avant de passer en revue tous les autres et de terminer sur des louanges du Prophète. On l'a surnommé *al-Bahri* parce qu'il aurait sauvé des pèlerins testouriens d'une tempête de mer sur la route de La Mecque (2). Les femmes visitent souvent son sanctuaire, construit en bas de la ville, surplombant le fleuve Mejerda, et non loin de la grande mosquée. Les processions des circoncis, des mariés, de pèlerins en instance de partir, se font un devoir de passer par ce sanctuaire. Le groupe de *Sulamiyya* avait l'habitude de se réunir dans le sanctuaire pour les cérémonies de *mawlidīyya* (3). Sidi 'Ali était doublé de Sidi 'Abdallah el-Melliti (dont le sanctuaire se trouvait à une centaine de mètres), qui se chargeait de punir les Testouriens à la place de Sidi 'Ali, à qui son rôle de protecteur interdisait la méchanceté. Le sanctuaire qui domine Testour d'une colline avoisinante est dédié à sa fille, Lalla Zuhra.

La *zarda* de Sidi 'Ali el-'Arian à Testour est un exemple d'un phénomène bien connu en Tunisie, ainsi que dans beaucoup de pays d'islam, du Maroc jusqu'en Inde. Les éléments en sont : périodicité annuelle (en général), visite du lieu d'enterrement du saint, lien avec une communauté (village, quartier, ville), partage de la *baraka*, etc.

J'ai assisté à la *zarda* (fête annuelle) de Sidi 'Ali el-'Arian à Testour qui a eu lieu en avril 1973 (4). L'aube a été annoncée par des joueurs de *zakra* (hautbois) et de *ṭabbāl* (tambour) qui ont circulé dans la ville tout en ramassant des cadeaux. Puis vers 9 h 45 un groupe d'hommes liés à l'ancienne confrérie des 'Isawiyya s'est réuni dans la rue à l'emplacement de l'ancienne *zāwiya* (5) de la 'Isawiyya. Ensemble ils ont récité la *fātiḥa*, puis se sont orientés vers la *zāwiya* de Sidi 'Ali el-'Arian. Des garçons les ont rencontrés à mi-chemin avec les bannières (*sangʿaq*) de la *zāwiya*, qu'ils ont ensuite portées dans la procession. Tout en marchant, les membres du groupe chantaient des hymnes relevant en principe de la 'Isawiyya. Arrivés à la *zāwiya*, ils ont continué à chanter dans la cour pendant que certains ont visité le tombeau du saint à

(2) Et donc beaucoup de garçons testouriens porte le nom d'*al-Bahri*. Pour Sidi 'Ali el-'Arian, voir HOPKINS, 1977 ; 1986 : pp. 79-82 ; 1989 : p. 230 et *passim*.

(3) En fait, la situation était plus compliquée. Celui qui prenait en charge de groupe de la *Salamiyya* avait aussi hérité de la responsabilité pour la *Qadiriyya*, dont il gardait la *zāwiya* créée par son grand-père. Au lieu de suivre le *wird* de la *Salamiyya*, leurs soirées étaient organisées autour de la *mawlidīyya* suivant le texte de Barzanji, par ailleurs associé à la *Qadiriyya* (voir TRIMINGHAM, 1971 : pp. 206-209). Il y avait à Testour d'ailleurs une famille Fitouri, liée officiellement à la *Salamiyya*, mais ses membres ne prenaient plus part aux soirées (TRIMINGHAM, 1971 : p. 87, p. 278).

(4) La plus récente, au moment où j'écris, a eu lieu au printemps 1994.

(5) La *zāwiya* a disparu – il n'y a qu'un terrain vague. La 'Isawiyya avait traditionnellement à Testour sa plus grande fête lors de la *zarda* de Sidi 'Ali el-'Arian.

l'intérieur. Le groupe a de nouveau récité la *fātiḥa*. Ensuite la procession s'est dirigée vers d'autres *zāwiya*-s de la ville, circulant dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre (6). Dans chaque *zāwiya* un responsable a accueilli le groupe. Au fur et à mesure que la procession est passée dans les rues, des gens sont sortis de leurs maisons avec des bouteilles d'eau parfumée (il s'agit de l'eau de Cologne, de l'eau de rose, de l'eau de *'aṭṭarsīyya*, etc.), avec lesquelles les organisateurs de la procession ont aspergé les assistants. On devait laisser un peu de liquide au fond de la bouteille pour ramener de la *baraka* à la maison. La procession a accompli un tour complet de la ville avant de terminer.

Ce même après-midi il y avait une démonstration de la *furusīya*, où un homme monté à cheval fait danser sa monture au rythme donné par des joueurs de *zakra* et de *ṭabbāl*. Plusieurs montures étaient venues des environs de Testour (les exploits à cheval font aussi partie des célébrations des saints en Égypte et au Maroc).

Dans le même temps, les familles de la ville avaient envoyé des plateaux (*gas'a*) de nourriture (le plus souvent du couscous à la viande décoré avec des sucreries) au sanctuaire. Vers 17 h, cette nourriture fut partagée entre ceux qui étaient venus en chercher, généralement des enfants pour plus de discrétion. Les familles qui envoyaient du couscous à la *zāwiya* pouvaient aussi garder une part de leur préparation chez eux, ou encore en distribuer à leurs parents et voisins. On considère que ces plats gardés à la maison sont imprégnés de *baraka* au même titre que les plats envoyés à la *zāwiya*. La logique de cette affaire, c'est que tous les Testouriens avaient droit à partager un repas commun, où la nourriture contenait de la *baraka*. Il s'agit donc d'une façon de symboliser l'intégrité et l'unité de la communauté.

Cette année-ci, on n'avait pas suivi la coutume – d'ailleurs, peut-être récente – qui voulait que des bœufs fussent donnés à la *zāwiya*, abattus, et leur viande partagée parmi tous les habitants de Testour. Mais on en parlait beaucoup. Certains m'ont raconté comment ils ont participé à la distribution de la viande en faisant du porte-à-porte. On disait que, certaines années, jusqu'à une douzaine de bœufs étaient donnés et partagés. Il semble qu'on n'avait pas agi de cette façon en 1973 parce que l'homme chargé de l'affaire, un boucher, s'était vu contester son rôle et s'était retiré. D'aucuns disaient de Si S. qu'il était le responsable de la *zarda* – *mitkallaf biz-zarda* – mais que cette année-là les choses ne lui avaient pas bien réussi, et il n'avait pas pu poursuivre son projet jusqu'au but. Si S. m'a expliqué : « L'ambiance n'est pas bonne ». On racontait aussi qu'une année, vraisemblablement en 1969, on avait réuni les bœufs pour faire un grand sacrifice à Sidi 'Ali pour solliciter son aide contre la coopérativisation des terres agricoles qui était alors en cours ; cela aurait été la plus grande manifestation de la *zarda* tant les gens s'étaient joints nombreux à la procession. De plus, le vœu fut exaucé, la politique de coopérativisation fut abandonnée. Si S. aurait été parmi le groupe qui avait organisé cette *zarda* spéciale de 1969.

(6) Quand les pèlerins partent, ils prennent le sens des aiguilles d'une montre pour prendre congé des saints.

Le soir, après la prière de la *'asa*, le groupe des chanteurs de la *'Isawiyya* se réunit dans la cour de la *zāwiya* du saint Sidi 'Ali el-'Arian. Il était question de savoir si on devait procéder à une *ḥaḍra* (séance de la *'Isawiyya*) ou à un *ḥatm* (7). Participer à une telle séance s'appelle *ḥidma*, « travail ». On entama la soirée par la lecture de certains passages du Coran, puis on passa aux chants, accompagnés de grand tambours à cadre (*bandir*). Dès que les tambours se sont fait entendre, quelques individus ont commencé à danser d'une façon violente (8). Les chanteurs ont alors changé de rythme, et ont choisi des chansons plus douces, sans tambours (9). Quand ils sont revenus aux rythmes forts, les danseurs se sont remis à danser, tout en essayant de déchirer leurs vêtements. Certains ont voulu quitter la cour de la *zāwiya* pour aller chercher du cactus (figues de barbarie, *hindi*), tandis que d'autres tentaient de les en empêcher. Les « danseurs » ont quitté la cour en courant, et sont vite revenus avec des cactus. Ils se sont remis à danser, tout en avalant les feuilles épineuses de ce cactus. Après quelques minutes, des hommes ont essayé de les organiser dans une « ligne » (*ṣaff*) (10). Pendant ce temps, le groupe de chanteurs (une dizaine, assis dans un cercle sous le porche de la *zāwiya*) alternait les chansons à fort rythme et à *bandir* avec les chansons à rythme moins accentué. Pendant qu'on chantait ces dernières chansons, la ligne ne faisait que danser lentement, mais dès que les tambours résonnaient, la frénésie dominait, et les organisateurs devaient faire de leur mieux pour maintenir la « ligne ». Parfois un ou deux danseurs s'échappaient de la ligne pour danser entre cette ligne et le groupe de chanteurs. Un des chanteurs quitta subitement le groupe de chanteurs pour rejoindre la ligne, mais en même temps rechercha et trouva de la poterie (des gargoulettes, etc.) qu'il commença à mordre et à avaler. D'autres le suivirent. Un autre jeune homme qui avait rejoint la ligne assez tardivement dansa, si l'on peut dire, en imitant les mouvements d'un chien (il se mettait à quatre pattes, et agitait la tête à la manière d'un chien) (11). Enfin, un des organisateurs de la « ligne » (Si M. – dont le frère, Si S., avait renoncé à collecter l'argent pour acheter les bœufs pour le repas commun cette année-là) s'est mis à propulser les danseurs un à un par terre, en chuchotant une phrase du Coran dans l'oreille de chacun d'eux. Quand tous les danseurs furent « abattus » (sont tombés par terre), la musique se termina, et la soirée aussi.

(7) D'après le dictionnaire, il s'agit d'une lecture complète du Coran, mais ici il avait le sens d'une soirée de chansons religieuses, plus sobre que le *hadhra* et sans possibilité de transe.

(8) On dit de celle ou celui qui danse dans ce contexte *yistah*, et non *yirqas*, et on dit de ceux qui entrent en transe, *iduh*, « être étourdi ».

(9) En principe, le maître de séance, que je n'ai pas pu identifier, doit régler rythme et paroles pour mieux avancer l'expérience religieuse des participants. L'alternance des rythmes est typique des séances soufies.

(10) Pour bien respecter les règles de la séance, il faut que les adeptes s'alignent et agissent ensemble.

(11) Il s'agissait en principe d'un adepte de Sidi 'Abdallah ben Hussein. Le sanctuaire de Sidi 'Abdallah se trouve à une trentaine de km de Testour, dans les collines au-dessus de Thibar. Les individus (surtout des femmes) qui se sont adressés à Sidi 'Abdallah pour la guérison forment un groupe, qui se réunit de temps à autre pour permettre à ses membres d'entrer en contact avec Sidi 'Abdallah et ses *zunun* et donc de maintenir leur guérison. Sidi 'Abdallah représente la catégorie des saints *biz-zunun*, par contraste avec Sidi 'Ali et autres, qui sont des saints *bil-baraka*. On peut comparer ce culte au *zar* égyptien. On peut aussi le comparer au saint qu'a étudié Nadia Abu Zahra (1982) à Sidi Mateur dans le Sahel, et à celui qu'a étudié Khalil Zamiti (1982) dans le Jérid.

Le lendemain certains critiquèrent la performance en disant qu'elle n'était pas une véritable séance de la 'Isawiyya. En principe, les danseurs (adeptes, *murid*-s) devaient d'abord s'organiser en ligne avant de s'extasier progressivement, alors qu'ici, les danseurs avaient commencé dans l'extase avant de se soumettre un peu à la discipline de la ligne. Il n'y aurait eu que trois ou quatre des danseurs qui soient véritablement des 'Isawiyya, les autres étant des « inconnus », habitants des quartiers périphériques au noyau traditionnel de la ville, donc des étrangers. Certains d'entre eux étaient connus pour leur inclinaison pour la transe et les danses plus ou moins violentes en de telles circonstances. Par contre, les chanteurs et musiciens faisaient partie de la classe moyenne ou de la petite bourgeoisie de la ville (boutiquiers et artisans), et la plupart prenaient part aux soirées de *mālūf*, dont la musique ressemble à celle de la 'Isawiyya (12). Pourtant, au moins un homme de cette classe est entré en transe. Avant la séance, certains m'avaient expliqué qu'une soirée de chansons religieuses (*ḥatm*) était seule prévue, et non une séance de la 'Isawiyya. Une de ces personnes (Hajj M.) quitta la soirée avant que ne commencent véritablement les activités liées à la transe et à l'extase religieuse. Le chef titulaire de la 'Isawiyya (13), cette confrérie presque défunte, s'était abstenu de venir, sous le prétexte qu'il avait entendu dire qu'il n'y aurait pas de 'Isawiyya ce soir-là. De même Si H., qui m'avait parlé si ardemment de son projet de faire revivre la 'Isawiyya en cherchant l'appui du comité culturel (14) de la ville, n'avait pas assisté. Si B. n'était venu que quelques minutes, expliquant qu'il devait lire le Coran pour une voisine décédée (15). Enfin on peut noter que l'année suivante (1974) il n'y eut pas de séance à la *zāwiya* sous le prétexte que des spectateurs étaient en danger de tomber des toits d'où ils regardaient la séance. D'ailleurs, la plupart des spectateurs étaient venus dans l'espoir de voir des comportements bizarres, comme la transe, et non pour des raisons religieuses.

L'explication locale de la transe fait valoir que la musique attire les *ḡunūn*. Quand on joue leur *nūba*, ils se manifestent dans le corps de quelqu'un, de préférence quelqu'un dont la susceptibilité envers les *ḡunūn* a déjà été éprouvée. Les *ḡunūn* obligent cette personne à danser et à agir d'une façon particulière, par exemple en l'obligeant à manger du cactus. Toutes ces activités

(12) Le *mālūf* est une musique d'origine andalouse, apparentée à la musique classique arabe. Les textes sont sur le modèle des *muwasahāt*, et traitent surtout des thèmes profanes. Cette musique a survécu à Testour et dans d'autres villages d'origine andalouse en Tunisie en tant que musique folklorique. L'État tunisien voulait revaloriser cette musique et a donc organisé un festival annuel à Testour en été, où l'on faisait venir des troupes de toute la Tunisie. Il y avait donc une certaine appropriation du domaine folklorique par le ministère de la Culture, qui, par ailleurs avait imposé des normes (utilisation des instruments à cordes, par exemple) qui excluaient la troupe de Testour même. Mais les musiciens continuaient de chanter lors des mariages et en d'autres circonstances.

(13) Il s'agit du descendant de celui qui était chef de la *zāwiya*, responsables des séances. Le dernier chef de la confrérie 'Isawiyya bien connu était Taher Hendili, qui était aussi *halifa* (représentant du pouvoir central) pendant longtemps à Testour (voir HOPKINS, 1980 : p. 30).

(14) Le comité culturel venait d'être élu à cette époque. Il était lié à la cellule du parti destourien, à l'époque parti unique en Tunisie.

(15) Pour Si Brahim, voir note 13. Quelques jours auparavant, son groupe avait dominé les autres à la *zarda* de Lalla Zuhra, en dehors de la ville. Et son groupe de Salamiyya avait l'habitude de se rencontrer à la *zāwiya* de Sidi 'Ali el-'Arian, donc en ces mêmes lieux.

comblent les *ḡunūn*, et à la fin de la séance, le fait de réciter quelques phrases du Coran dans l'oreille de la personne affectée, la calme, et libère les *ḡunūn*.

La 'Isawiyya (16) était probablement la confrérie la plus active à Testour au début du XX^e siècle, puisqu'elle était liée au pouvoir politique local. Le *ḡalifa* de Testour, Taher el-Hendili, fut pendant longtemps aussi le *ṣayḡ* de la 'Isawiyya. La confrérie a ses origines à Meknes (Maroc) et est assez répandue au Maghreb (voir Dermenghem 1954 : 303-318 pour la description d'une *ḡadra* de la 'Isawiyya près d'Alger). Parmi les autres confréries présentes à Testour on peut citer la Rahmaniyya (liée ici à l'opposition au pouvoir colonial), la Salamiyya, la Tijaniyya, et la Qadiriyya. Mais ces confréries ont cessé d'exister à Testour vers 1930, pour des raisons difficiles à reconstituer totalement mais sans doute liées aux changements économiques et politiques d'alors (voir Hopkins 1983 ; 1980 : 152-157).

Les confrères de la 'Isawiyya sont sortis encore deux fois au cours du printemps 1973. Ils se sont rendus en groupe à la *zāwiya* de Sidi 'Ali Shaib (17) à une quarantaine de km, près du Fahs, où il y avait un homme réputé pour sa sainteté et dont on considérait qu'il avait le pouvoir de guérir. À cette occasion, ils firent confectionner une bannière avec l'inscription : « À Sidi 'Ali Shaib de son frère Sidi 'Ali el-'Arian ». La deuxième fois, le groupe a organisé une procession lors du festival de « *mālūf* » qui avait lieu à Testour chaque été. Le groupe a marché en chantant le long de la grande rue, puis s'est arrêté devant le bâtiment de la cellule du parti destourien où ils ont mêlé des chants de *mālūf* aux chants de la 'Isawiyya : c'est ainsi que se trouvèrent combinés la religion, l'amour, et la politique. Il ne manquait que le football : il ne se fit pas attendre car l'équipe de football du « Club Africain », alors champion de Tunisie, leur gardien de but 'Attouga en tête, est venue remercier les « Clubistes » de Testour.

Le sanctuaire de Sidi 'Ali el-'Arian et les activités qui y avaient lieu indiquent bien le lien qu'il y a entre « confréries » et « culte des saints ». Sidi 'Ali avait peut-être un plus grand rôle dans le culte des saints que dans ce qui restait de l'organisation des confréries. À Testour on constate un « culte des saints », surtout visible lors des visites aux sanctuaires dans la ville et dans ses

(16) Sur la 'Isawiyya, voir TRIMINGHAM, 1971 : pp. 86-88, p. 276 ; GREEN (1978 : p. 67) cite les rapports français du début du protectorat qui donnent le chiffre de 37 500 adeptes pour la 'Isawiyya dans toute la Tunisie, mais indiquent que sa clientèle était en général des gens illettrés et que la confrérie n'avait pas beaucoup d'influence. Si c'était le cas pour la Tunisie, alors le cas de Testour semble être différent, car la 'Isawiyya y était liée au pouvoir local. Parfois des notables de Testour citaient la 'Isawiyya comme bénéficiaire ultime dans les fondations de *ḡubs* : « A l'extinction complète de la postérité le *ḡabus* fera retour aux pauvres de la confrérie de Cheikh Sidi M'Hammed ben Aïssa à la *Zawiya* du Cheikh Sidi Salah ben Trad à Testour » peut-on lire dans un titre de 1912 qui créait un *ḡabus* de 11 ha aux environs de Testour. Pour la 'Isawiyya en Égypte au XIX^e siècle, voir LANE, 1963 : pp. 466-468.

(17) Cette *zāwiya* se trouve à l'ouest du Fahs. La *zāwiya* porte le même nom que la *zāwiya* de Menzel Bou Zelfa ('Ali ben 'Ammar al-Manzali al-Sha'ib), que TRIMINGHAM (1971 : p. 272) rapporte à la confrérie de la Manzaliyya, elle-même branche de la Qadiriyya. L'endroit où se trouve la *zāwiya* est d'ailleurs indiqué sur la carte d'état-major au nom de Sidi Abdel-Qader. D'après GREEN (1979 : p. 63) le *Ṣayḡ* Ali ben 'Umar al-Sha'ib avait adopté la Qadiriyya à la Mecque aux alentours de 1800, puis avait initié le Bey de Tunis, Hammouda Pacha, qui en retour fit construire une *zāwiya* pour le *ṣayḡ* à Menzel Bou Zelfa, sa ville natale. Je ne sais pas comment le nom de cette *zāwiya* s'est transporté dans la région du Fahs. Elle était plus connue à Testour sous le nom de l'homme réputé guérisseur qui y habitait, Sidi Mahjoub.

environs. Ces visites sont souvent le fait des familles. La famille est mobilisée par un de ses membres qui a voué un culte particulier au saint. Les « visites » (*ziyāra*), souvent annuelles, tournent autour des questions de santé, ou parfois sont dictées par des rêves ; elles sont souvent annuelles. Au sanctuaire même, il y a un minimum d'organisation – un gardien, qui est parfois un « descendant » du saint, rarement des *awlād aš-šayḥ*. Le sacrifice apporté est le plus souvent consommé par les sacrificateurs eux-mêmes, avec un petit cadeau au gardien s'il y en a un. Les visiteurs font leur propre rite, sauf dans les rares cas où il y a des descendants présents ; il n'y a donc pas de spécialistes. Les saints sont censés être des intercesseurs auprès de Dieu ; mais on ne saurait nier qu'il y a parfois un glissement vers l'idée que les « saints » ont eux-mêmes le pouvoir d'exaucer les vœux de leurs visiteurs (18).

Dans ce système il y a deux aspects à noter : (1) le rôle des femmes est très important. C'est souvent elles qui initient ou maintiennent les rapports ; elles sont majoritaires parmi les visiteurs ; (2) le culte des saints à Testour correspond au caractère anonyme et individualiste de la société de masse, dans la mesure où il y a une liaison entre l'action individuelle (ou celle d'une famille) et un système de stratification basée sur la position de l'individu, tel un système de classes (voir Hopkins, 1989 : 238). Tout cela est bien différent de l'organisation des confréries à Musha. En effet, ces confréries réunissent des groupes d'hommes qui essaient de maintenir un contact avec Dieu par une activité collective. Dans ces réunions, la hiérarchie de la vie quotidienne du système agraire est recréée et donc renforcée.

Le *mawlid an-Nabi* à Musha (1981)

Le *mawlid an-nabi* (fête de la naissance du prophète) a eu lieu en janvier 1981. Dans le village de Musha, cette fête a accentué l'activité des confréries. Parmi les sections des confréries présentes à Musha, il y avait une section de la Rifa'iyya dans le quartier du village que j'habitais. Pour cette section, comme pour les autres sections de *turuq ṣūfīyya* dans le village, la fête devait durer trois jours, ou plutôt trois nuits, car toutes les activités se passaient la nuit, malgré le froid de cette région en hiver. Les « sections » (on dit aussi chapîtres, loges, etc.) des confréries, parfois appelées *zāwiya*, sont l'unité de base de la confrérie. Celles que j'ai connues étaient des groupes de 30 à 40 hommes, réunis autour d'un *ṣayḥ* (pour la littérature formelle, il doit s'agir d'un *ḥalīfa* ou député), plus ou moins charismatique, et avec une structure interne assez détaillée. Il faut noter que la plupart des études de la structure des confréries ont été faites à partir du Caire (voir Gilsean, 1973 ; Luizard, 1990, 1991, 1992, 1993). Il y a en Égypte, un « Conseil supérieur des confréries soufies » qui doit approuver chaque nouvelle confrérie (on trouve beaucoup de confréries non-reconnues). D'après ce Conseil on peut avancer le chiffre semi-officiel de 6 millions

(18) Il y a d'autres sanctuaires qui ne sont pas des objets de vénération mais des lieux de réunions familiales, tel Sidi Nasser el-Garwashi.

de membres des ordres soufis (19). Ce qui veut dire qu'environ dix pour cent de la population de l'Égypte (genres et âges confondus) seraient soufis. J'ai trouvé à peu près le même pourcentage à Musha.

La première nuit, le groupe de la Rifa'iyya s'est réuni vers 21 h 30 dans la maison du *ṣayḥ* M. (20). La soirée a commencé avec la lecture d'un texte religieux, copié à la main sur une feuille de papier. Ensuite, le groupe a récité la *fātiḥa*, puis a enchaîné dans la *ḍikr* ou *ḥaḍra* proprement dite. Il y avait pour cette séance deux *munṣidin* qui ont chanté à tour de rôle (voir Waugh, 1989). L'un d'eux, S., était un petit fonctionnaire au conseil de village pendant la journée (21). Pendant cette performance, les *muridin* qui étaient présents ont formé deux lignes parallèles et ont « dansé ». Après le tour des deux *munṣidin*, le *ṣayḥ* a demandé à S. de chanter une chanson religieuse en dehors de la *ḥaḍra*. Entre temps les assistants ont discuté de la célébration du *mawlid* dans les différents villages de la région. Comme souvent dans ces circonstances, on a évoqué des visites aux lieux saints du Caire comme ailleurs.

Mais le rassemblement était trop petit, et le *ṣayḥ* en était visiblement déçu. Il a demandé où certaines personnes se trouvaient ; dans certains cas quelqu'un a su trouver une excuse pour l'absent. Enfin il a dit, mais assez amèrement, qu'un bon petit groupe vaut quand même mieux qu'un grand groupe distrait, et il a observé que toute *ṭarīqa* a tendance à monter et descendre. Pourtant il y avait quelques petits notables du voisinage qui y ont passé toute la soirée.

Le lendemain, la veille du *mawlid*, il y avait pour notre groupe comme pour tous les autres groupes soufis une procession à travers la ville. La procession du groupe de *Ṣayḥ* M. est restée en gros dans le quartier du village où ses membres résidaient. Elle a regroupé une trentaine de personnes, mais le *ṣayḥ* même était absent. Comme nous nous approchions de la maison du *ṣayḥ*, nous avons rencontré un autre group de la Rifa'iyya, sous la direction de *Ṣayḥ* T. Ce groupe était plus nombreux, et avait pu monter un petit haut-parleur sur une charrette, le tout couvert de feuilles de palmier. Au moment où les deux groupes se sont rencontrés, les processions se sont arrêtées, et chaque groupe a récité sa litanie pour saluer l'autre. Puis le groupe de *Ṣayḥ* T. a poursuivi sa route, et notre groupe a pu rejoindre la maison de *Ṣayḥ* M. Mais beaucoup de gens sont apparemment rentrés chez eux à ce moment, et le groupe qui a pris place était très petit, trop peu nombreux pour faire un *ḍikr*. En plus, il manquait les *munṣidin*. On a bu du thé, on a discuté divers sujets, dont des questions économiques, des détails sur les frais de voyages, etc. Le *Ṣayḥ* M. n'est

(19) LUIZARD, 1990 : p. 51, d'après *Tasawwuf islami* (revue du Conseil supérieur des confréries soufies), n° 34, janv. 1982, p. 9. Selon BIEGMAN (1990 : p. 124) le chiffre serait de 3 à 5 millions. Mais ces chiffres seraient à prendre avec beaucoup de précautions.

(20) Shaykh M. était un cultivateur aisé sans être riche, disposant d'une exploitation de 12 feddans, alors que la moyenne dans le village est de 3,5 feddans, et dans l'Égypte en général de 2 feddans. Il faut savoir que les *suyuh* héritent de leur position.

(21) J'ai connu un autre *munṣid* qui était bouvier, originaire d'un autre village, et qui vivait seul à Musha où il était engagé par un grand cultivateur pour s'occuper de ses vaches. Je suis moins sûr de l'identité des autres. Le rôle des *munṣidin* est de chanter les hymnes à la gloire du Prophète Mohammed ainsi que des saints, et ainsi d'établir le rythme que les *muridin* doivent suivre.

pas venu. Le jour suivant, on nous a fait comprendre que Šayḥ M. devait assister à la veillée (*zināza*) du mari de sa sœur (mais le fait que ce non-lieu est venu tout de suite après la soirée décevante laisse penser qu'il s'agit d'une justification *a posteriori*).

La troisième nuit, le groupe s'est réuni dans la salle de réception du *šayḥ*, comme d'habitude. Il n'y eut pas de *dikr* proprement dit, mais les *munšidīn* ont chanté des chansons religieuses, la plupart ayant pour sujet le prophète Mohammed, mais beaucoup d'autres hommes saints ont été évoqués – Sayyidna Hussein, dont la mosquée et le tombeau au Caire sont le centre de toute cette activité šūfi, Sidi Ibrahim el-Disuqi (dont le tombeau est à Disuq dans le delta), Šayḥ Ahmed Ferghal (dont le sanctuaire se trouve tout proche, à Abutig), et d'autres encore. Pendant ce temps, il y eut une série de visiteurs, dont certains sont restés une dizaine de minutes, d'autres une heure ou deux. Certains jeunes hommes vraisemblablement sont venus pour présenter les respects de leurs pères, et furent reçus en conséquence. Le *šayḥ* était présent pour recevoir tout le monde. Chaque visiteur a donné de l'argent au groupe avant de prendre congé. À chaque don (*nuqṭa*), les *munšidīn* devait réciter le nom du donateur et ses souhaits (voir Waugh, 1989, p. 39). Il s'agit, comme en général dans ces cérémonies, de solliciter l'intercession du saint ou de Dieu (Mayeur, 1990). Les gens ordinaires, qui ont donné de petites sommes d'argent, avaient des idées beaucoup plus précises sur les salutations qu'ils voulaient faire réciter par les *munšidīn*. Les plus aisés en général ne précisaient rien, et les *munšidīn* devaient inventer quelque chose (par exemple, ils ont cité le nom du donateur, 'avec sa femme et ses enfants'). Un homme riche a évoqué le 'umda (22) par son titre, mais le *munšid* a cru bon de le nommer et d'ajouter les noms de ses deux fils. À la fin de la soirée, le *šayḥ* a partagé cet argent (ou du moins une partie de cet argent) entre les différents membres du groupe, selon leur responsabilité. Les *munšidīn* ont eu la plus grande part. Puis il s'est retiré, et d'autres membres du groupe ont rejoint la maison de l'un d'eux, où ils ont pris un souper et ont discuté des événements de la soirée. C'est-à-dire, qu'ils ont surtout établi une liste mentale de ceux qui sont venus, et de ceux qui ont manqué.

L'utilisation de l'espace dans la salle de réception du *šayḥ* reflète bien l'organisation sociale du groupe. La pièce avait environ 12 m de long pour 5 m de large. À un bout sont restés les *munšidīn*, au milieu de la pièce les gens sont restés assis par terre pour écouter, ou ont 'dansé' quand il y avait *dikr*, et au fond se trouvaient des « canapés » où étaient assis le *šayḥ* et ses visiteurs de marque.

On m'a dit à Musha que le *mawlid an-nabi* devait se passer ainsi – c'était la fête annuelle pour renforcer la solidarité entre les adeptes du village, c'était aussi le moment où les adeptes et les amis rendaient hommage aux *šuyūḥ*. Par contre, au moment du *mawlid* de Sayyidna Hussein au Caire, les *šuyūḥ* du village devaient se rendre au Caire pour saluer et faire acte de présence auprès

(22) L'homme signalé était autrefois le 'umda de Musha ; même après la suppression du poste il a gardé le sobriquet. C'était le plus grand cultivateur de Musha, et sa maison se trouvait à quelques mètres de celle de Shayḥ M.

des grands *ṣuyūḥ* de la confrérie, le *ṣayḥ es-sizzāda* et autres (voir Gilseman, 1973).

En général les participants étaient surtout concernés par les implications sociales de l'événement – ceux qui sont venus rendre hommage au *ṣayḥ*, ceux qui ont manqué l'occasion, pourquoi le groupe n'était pas aussi nombreux que l'on souhaitait, la nature des dons en argent et les offres d'hospitalité (surtout thé, mais aussi oranges, dattes, etc.). Les femmes n'avaient aucun rôle visible. Il y avait une rivalité certaine entre ce groupe et les autres groupes (Rifa'iyya, Mirghanniyya, et autres) dans le village – notre groupe était loin d'être le plus important de ce village. Un homme s'est mis à critiquer les chrétiens (23) pour l'usage d'un haut parleur (c'était pour les coptes le jour de *'id al-ḡitās*, Épiphanie), mais on a vite fait de le faire taire, en le traitant de *magnūn*. Des membres ordinaires (*muridīn*) ont dit *ifaqarru wa iqulu allah*, et j'ai entendu un homme dire à son fils adolescent : « ton père et ton grand-père ont été des *faqqāra*, toi, tu le seras aussi » (24).

Mais le *ṣayḥ* lui-même savait prendre une certaine distance vis-à-vis des activités de la *tariqa*, dont il avait, d'ailleurs, hérité la charge de son père et grand-père. Par exemple, il qualifiait souvent le *dīkr* de *riyāda* (« sport »), et il faisait tout pour ne pas fatiguer ses adeptes, pour la plupart des ouvriers agricoles, en les faisant trop veiller la nuit. Parfois, vers 22 h 30, il regardait sa montre pour ensuite clore la séance.

On doit aussi noter que la confrérie Rifa'iyya a la réputation en Égypte d'employer le plus souvent les méthodes extrêmes pour montrer sa foi en Dieu, comme les « épées » qu'on passe à travers les joues, etc. (voir Lane, 1963 : 248-253, 451-462) – un peu comme la 'Isawiyya au Maghreb. Si cette réputation est valable d'une façon générale, on doit noter que la pratique de la confrérie à Musha était « assainie » (Biegan, 1990 : 115). Biegan se réfère à l'assainissement de la Rifa'iyya, dont on sait par ailleurs que le grand *ṣayḥ* est un homme d'affaires au Caire et membre du Conseil Suprême des Sufis en Égypte (Luizard, 1990 : 91 ; voir aussi Bannerth, 1970 ; Trimmingham, 1971 : 37-40, 280-281).

On aurait tort de conclure que la contestation se réduit à une opposition entre un islam « populaire », lié au petit peuple, d'un côté, et un islam officiel, lié au pouvoir religieux et politique, de l'autre. Il y a d'ailleurs des changements dans le temps ; ce qui était l'islam officiel au XIX^e siècle est assez marginalisé maintenant. C'est ainsi que Lane avait noté vers 1834 que « Si quelqu'un devait exprimer un doute sur l'existence de vrais walis, il serait taxé d'infidélité » (25). Or, actuellement c'est plutôt le contraire qui se passerait.

(23) Musha contient environ 10 % de chrétiens, coptes pour la plupart.

(24) Lors des séances ordinaires il y a généralement des hommes illuminés pour lesquelles la participation à la séance a un sens mystique personnel (*magzūb*, plur. *magāzib*, voir BIEGMAN, 1990 : p. 122). Leurs mouvements ne sont pas les mêmes que les autres. Certains sont vraisemblablement des « retardés mentaux » ou même des cas de folie, qui ont peut-être trouvé un certain défolement, mais on tente de les intégrer tous dans le *dīkr*.

(25) « If a person were to express a doubt as to the existence of true walees, he would be branded with infidelity » (LANE, 1963 : p. 235).

En Égypte, nous disposons de plusieurs études qui mettent en valeur les circonstances et les rôles de cet islam officiel – voir par exemple les études sur les prédicateurs (Gaffney, 1987a, 1987b ; Antoun, 1989 ; Kepel, 1984 : 165-182), sur les *munsidîn* (Waugh, 1989), sur les récitants de Coran (Nelson, 1985). Ces études font valoir qu'il y a toujours conflit à ce niveau entre diverses interprétations – par exemple, s'il est permis d'employer de la « musique » dans la récitation du Coran [*sama'*] (voir Rouget, 1980). De même, on trouve des analyses des mouvements sociaux liés à l'islam actuel, par exemple dans le domaine de la médecine et des cliniques (Hammadi, 1990, Morsy, 1988, Farag, 1992), où on tente de faire vivre une vision d'une société islamique dans la cité. La compréhension de la variation et des facteurs sociaux qui sont peut-être à l'origine de cette variation doit dépasser le problème de l'islam « populaire ».

Réflexions

Quand je relis les notes prises en 1971-1973 à Testour, surtout par comparaison avec l'Égypte que j'ai connue ensuite, je suis frappé par l'enchantement du monde que j'ai observé. Mes notes sont pleines de références aux miracles des saints, aux croyances dans des événements mystérieux et merveilleux. On avait parfois parlé de Testour alors comme d'un endroit « chaud » [*buq'a shūna*], comme entouré de remparts [*sūr*], comme d'une place-forte [*hiṣn*]. On m'a expliqué que c'est à Testour qu'on sait distinguer entre un saint et un fou. Ce sens du merveilleux n'avait peut-être pas grand chose à voir avec l'histoire politique de la ville ni avec sa situation économique d'alors. Mais c'était un peu le sens commun, ou la vision du monde, partagés par beaucoup de Testouriens. Mais cela ne veut pas dire qu'il y avait un accord général entre les habitants sur ce sens commun. En effet, il y avait plusieurs points de vue. Le courant qui voulait pousser vers une modernisation des comportements religieux (sinon une sécularisation) était présent, et surtout visible (audible) quand certains personnes prônaient une « libération » des femmes – abandon du voile (*safsari*), entrée dans le fonctionnariat, engagement politique – qui d'ailleurs n'est pas allé bien loin. On trouvait à Testour des hommes comme Hajj M., commerçant plusieurs fois pèlerin, qui essayait de jouer les intermédiaires entre le parti (Parti Socialiste Destourien d'alors) et une certaine orthodoxie religieuse, ou comme l'imam de la grande mosquée, ou certains autres (26). Mais il y avait aussi à Testour des gens comme Si H. qui voulait faire revivre les confréries pour faire croire les gens au pouvoir de Dieu, manifesté à travers les miracles de la foi. Et surtout il y avaient plusieurs hommes (et davantage de femmes) qui se vouaient à un saint particulier : ne disait-on pas de Si A. qu'il brûlait un cierge au sanctuaire de Sidi 'Ali el- 'Arian tous les soirs ? Ou de Si T. qu'il amenait sa famille tous les ans à Sidi Marai ?

(26) Un autre indice : en principe je n'avais pas le droit, en tant que non-musulman, de pénétrer dans les mosquées. On m'a expliqué que même si j'avais respecté toutes les règles extérieurement, je ne saurais pas, en tant que non-musulman, avoir des intentions pures. Il est vrai que, dans les années soixante, les autorités avaient insisté sur l'ouverture des mosquées à tous.

Des néo-conservateurs n'étaient encore qu'un rai de lumière à l'horizon. Il y avait dans la ville un représentant d'un organisme nommé « Association pour la Sauvegarde du Coran » – un jeune homme d'ailleurs non originaire de Testour. Celui-ci était soutenu par l'État, et travaillait surtout en liaison avec le Comité Culturel du parti destourien. Il encourageait la récitation du Coran par un instituteur coranique testourien, dans la grande mosquée. Il essayait de défendre les écoles coraniques. Il intervenait lors de la célébration de certaines fêtes musulmanes et prônait la nécessité d'un comportement plus modeste (contre les cheveux longs et les jupes courtes). À l'époque, en 1973, c'était un cas isolé. Mais il est vrai que Testour se considérait comme une ville plutôt conservatrice, notamment dans les restrictions appliquées aux comportements et aux mouvements des femmes (27). Est-ce que ce représentant était un précurseur des « fondamentalistes » à venir ? Certains le disent maintenant (Waltz, 1986 : 652) (28).

Toujours est-il que mes souvenirs de ce Testour d'il y a vingt ans sont ceux d'un islam qui laissait beaucoup de place au merveilleux, mais aussi à la joie, aux histoires plutôt bon-enfant, aux amusements de tous genres – les visites familiales aux *zāwiya*-s des saints avaient sans doute leur côté sérieux, du moins pour certains membres de la famille qui s'étaient voués au culte particulier du saint, mais elles laissaient aussi une large place aux festivités, aux repas copieux, aux danses qui n'avaient rien de religieux, et aussi aux contacts entre jeunes garçons et jeunes filles. On constatait même des blagues. Par exemple, au courant d'une soirée religieuse dans une *zāwiya* un peu en dehors de la ville, deux instituteurs bien considérés dans la ville avaient caché les chaussures d'un homme dont la piété était peut-être un peu trop sérieuse. Il avait dû rentrer pieds-nus.

Par contre, à Musha on prenait l'islam avec un sérieux affiché, sans en rire. Les visites aux sanctuaires n'avaient pas cette ambiance de kermesse familiale. Ces visites étaient limitées aux femmes, et ne donnaient pas lieu à des visites en famille. Quand j'ai demandé s'il y avait des poètes ou musiciens pour réciter la geste d'Abou Zeid el-Hilali, on m'a répondu que non, car c'était contraire à l'islam. La réunion la plus typique était le *dīkr*, axé en principe sur l'union mystique avec Dieu. Si l'on y assistait parfois pour des raisons autres que religieuses, c'était pour avancer une cause politique ou économique, faire acte de présence pour maintenir des relations correctes avec le *ṣayh*, etc. L'islam des saints (visites aux sanctuaires) était considéré comme une affaire de femmes, donc négligeable. La visite des tombeaux (dans le cimetière du village situé dans le désert à 5 km de Musha, au-delà du village de Rifa) était en principe interdite aux femmes, qui d'ailleurs n'avaient pas les moyens de s'y rendre. Les femmes étaient de même exclues des enterrements (29).

(27) En principe les femmes en 1973 ne pouvaient circuler dans la ville sans *safsari*, et la rue du marché leur restait interdite. Et en fait, on respectait bien ces règles ; même les institutrices portaient le *safsari* en dehors de leurs écoles.

(28) Mais voir BURGAT (1988) et MAGNUSON (1991) qui soulignent l'apport des missionnaires pakistanais dans le renouveau de l'islam tunisien et maghrébin.

(29) Voir H. AMMAR (1966), N. AMMAR (1988) pour cette controverse dans le village de Silwa, gouvernorat d'Aswan.

Toutefois, comme je l'ai analysé ailleurs (1987), l'islam des confréries à Musha était conforme à la hiérarchie sociale dans le village. Comme on a vu à travers la description ethnographique, le *ṣayḥ* était un homme de bien dans la société (ses 12 feddans le rangeaient dans le deuxième échelon des cultivateurs) et il prenait une certaine distance vis-à-vis de ses adeptes. Ses collaborateurs les plus proches étaient aussi des hommes dont le statut était au-dessus de la moyenne, alors que les *murīdīn* étaient généralement des ouvriers agricoles ou des adolescents. Le *ṣayḥ* avait aussi une conscience aiguë de ces distinctions – et il n'était pas l'unique *ṣayḥ* qui pensait ainsi ; j'en ai rencontré d'autres.

Dans les deux cas (la *zarda* à Testour, le *mawlid an-nabi* à Musha), on trouve un réseau d'hommes qui s'occupent de l'institution religieuse. Dans la mesure où ils sont concernés par la réussite de ces activités, leur rôle renforce les structures sociales existantes. D'où peut donc venir le changement ?

Tendances

Que faire de toute cette variété, de tous ces domaines contestés ? Nous avons vu qu'à Testour, il y avait une rivalité entre plusieurs hommes pour mieux contrôler la *zarda*, et peut-être aussi des gens pour contester leur droit de l'extérieur ; il y avait des signes de stratification, de hiérarchie, notamment lors de la collecte et de la distribution des plats pour faire circuler la nourriture ; il y avait visiblement des désaccords quant au déroulement de la cérémonie de la 'Isawiyya le soir de la fête, plus ou moins entre ceux qui prônaient une certaine orthodoxie et ceux engagés dans les structures connues et habituelles. De même, lors de la célébration du *mawlid an-nabi* à Musha, il y avait rivalité entre sections des différentes *turuq ṣūfiyya* ; la structure de classe du village était reprise dans son ensemble à l'intérieur de la *ṭariqa* et était visiblement déployée lors des soirées ; et il y avait un conflit entre obligations religieuses et intérêts économiques.

Tout ouvrage concernant les villages égyptiens depuis les années 1920 (et la chose existait sans doute auparavant) fait état d'un conflit entre différentes interprétations de l'islam. Pour n'en citer que quelques-uns, on peut voir l'étude de Jacques Berque où il est question des mouvements « fondamentalistes » (30) parallèles au culte des saints, ainsi que l'étude de Hamid Ammar sur un village de la région d'Aswan (31), ou encore celle de Hussein Fahim et de John Kennedy sur un village nubien (32). L'existence d'un courant moderniste à côté des cultes

(30) BERQUE (1957 : pp. 36-41) note que les *Ansar al-Sunna* sont apparus à Sirs al-Layyan, dans la Minufiyya, vers 1939. Ils ont construit un local, d'ailleurs appelé *zāwiya* vers 1949. Ils ont dénoncé les *dīkr* au gouvernement.

(31) H. AMMAR (1966 : p. 78) a noté que des prédicateurs sont passés dans ce village, alors assez isolé, tous les ans, pour expliquer aux villageois leurs devoirs. Ammar était frappé par le détail des questions posées qui ne traitaient jamais de considérations générales.

(32) FAHIM (1973) et KENNEDY (1977) ont décrit le conflit religieux dans le petit village nubien de Kanuba, près de Daraw, gouvernorat d'Aswan. Dans ce village, l'imam était influencé par les *Ansar al-Sunna al-Muhammadiyya* qu'il avait connus au Caire, mais son projet était contré par un groupe réuni autour d'un autre leader, d'ailleurs son parent, qui préférait les pratiques soufies. Ce conflit s'est poursuivi des années 1930 jusqu'à l'époque de l'enquête des auteurs, dans les années 1960. À un moment, un haut responsable religieux est venu trancher ce conflit, et a décidé en faveur des soufis. Mais en 1960 le chef soufi, qui était aussi fonctionnaire, a été affecté ailleurs, ce qui a permis à l'imam wahhabi de dominer. Fahim a parlé à ce propos d'un processus d'« islamisation » qui allait de pair avec la modernisation (1973 : p. 174).

locaux est peut-être moins fréquemment citée dans les textes concernant l'Afrique du Nord, mais on peut prendre en considération par exemple les analyses de Hammoudi (1988) et de Rachik (1990) ou la biographie d'un lettré marocain qu'a faite Eickelman (1985). Par ailleurs, quand on change de milieu dans une même société, les formes de la religion changent, elles aussi. C'est ainsi que l'islam urbain, même quand il s'agit de soufisme, diffère de ce qu'on trouve dans les villages. Il est convenable de noter que l'islam vécu par les femmes n'est forcément pas le même que celui vécu par les hommes (Ferchiou, 1972). Et puis, et puis... ceux qui ont des mémoires assez longues peuvent aussi noter les changements dans le temps.

Pour le sociologue ou l'anthropologue, il s'agit de comprendre sinon d'expliquer toute cette variété. Il est vrai que pour certains croyants, du moins c'est le cas en Égypte, il ne peut y avoir qu'une variante de l'islam, tout le reste étant superstition ou erreur. À quoi on peut opposer la remarque de Durkheim selon laquelle il ne peut y avoir de religion fondée sur l'erreur. Autrement dit, il ne s'agit pas de choisir entre ces variantes, mais plutôt d'essayer de comprendre pourquoi elles existent. En outre, il s'agit de comprendre la contestation dans ce domaine, qui a aussi des racines sociales et culturelles.

Changement social et islam pluriel

Si l'on regarde l'évolution de l'islam dans les deux communautés, il est évident qu'il y a eu changement. Est-ce qu'on peut l'expliquer? Plusieurs arguments sont possibles.

1 – La grande hypothèse, c'est qu'on peut attribuer les changements religieux aux changements économiques, sociaux, et politiques. Étant donné que les conditions de la vie ont changé, les formes de foi établies doivent aussi changer (Geertz, 1992 : 35). Parfois on développe cette idée en faisant valoir que le changement va vers la modernité : dans la mesure où la société est marquée par l'industrialisation et la bureaucratisation, on doit s'attendre non seulement au nationalisme mais aussi au « rigorisme scripturaliste ou encore au fondamentalisme » (Gellner, 1981 : 61), qui obligent l'individu croyant à créer son propre rapport avec un Dieu unique (Gellner, 1983 : 79). C'est en ce sens qu'on peut parler d'une « idéologisation » de la religion, due à la prise de conscience de sa spécificité (Geertz, 1992 : 117). L'islam du culte des saints ou des confréries serait donc dépassé, destiné aux poubelles de l'histoire, sauf dans quelques coins arriérés.

Dans sa discussion de l'évolution religieuse d'un village nubien de la Haute-Égypte aux années soixante, John Kennedy avait en effet remarqué que deux tendances, qu'il nomme « hyper-religieuse » et « anti-religieuse », ont poussé vers le même résultat, c'est-à-dire une simplification de la pratique religieuse et une diminution de l'enthousiasme religieux (33).

(33) « These two opposing trends, one hyper-religious and one anti-religious, have tended to work conjointly (though in different aspects of the system) toward the same end – a streamlining of Nubian ceremonial practices and a general dampening of religious enthusiasm in the village » (KENNEDY, 1978 : XXVI).

2 – Comme toute religion, l'islam accueille une variété de formes d'expression. Ces formes correspondraient plus ou moins à la gamme des personnalités et donc aux besoins psychologiques, mais aussi aux changements sociaux qui peuvent créer de nouveaux besoins. C'est ainsi que Luizard (1991 : 47) note, à propos de l'Égypte actuelle, « Les confréries soufies remplissent le vide spirituel et communautaire que l'islam des ulémas, qui n'offre ni cadre communautaire, ni merveilleux, ni intercesseurs, est incapable de fournir ». Avant lui, Morroe Berger (1970 : 80) avait écrit, encore à propos des soufis égyptiens, qu'il y a certains types de personnalité qui doivent s'exprimer à travers une religion mystique (34). Il y a donc de la variété dans l'expression religieuse car les hommes ne sont pas les mêmes ; il y a toujours une place pour le mysticisme, pour des procédures extatiques, comme il y a une place pour la méditation individuelle ou pour le respect des lois. Comme la médecine ne peut pas toujours guérir, il y aura toujours une place pour les guérisseurs dont la légitimité relève de la religion (35).

3 – Le monde de l'islam a vécu une modernisation manquée. Cela crée des angoisses, qui sont guéries par une réflexion en termes de religion, et qui rendent les anciennes formes responsables du mal – ou encore, qui rendent le non-respect de la vraie religion responsable des difficultés. Cet argument est assez courant dans beaucoup de textes. Il est parfois prolongé par un autre qui veut que les courants visibles actuellement dans le monde arabe ne soient que la suite du mouvement national qui n'a pas atteint tous ses buts (voir, entre autres, Zghal, 1991).

4 – L'islam contient en lui-même, comme toute religion, les germes de son propre dépassement. Il y a des tendances inhérentes à l'islam, parfois une sorte d'oscillation (Gellner, 1981), mais aussi un rôle toujours renouvelé de prophète, au sens wébérien du mot. Il y a donc renouveau de l'intérieur grâce aux potentialités comprises dans les structures et les croyances de la religion. C'est peut-être de ce point de vue qu'on peut évoquer la distinction, propre à un certain islam, entre « racines » et « branches », les premières restant inchangées tandis que les deuxièmes se transforment (Nowaihi, 1975). Ou encore l'idée qu'il n'y a point de nouveau, simplement un retour à l'ancien, aux sources.

Si on compare ces modèles généraux du changement aux cas de Testour et de Musha, que trouvons-nous ? D'abord, il faut remarquer que ce n'est pas

(34) « Sufi orders cannot 'adjust' to 'modern' life and satisfy their members at the same time. The impulses the orders respond to and the needs they supply lie outside the practical, instrumental goals relating to material welfare, which in any case are the concern of other agencies. If the orders were transformed into 'modernizing' agencies, they would ultimately be replaced by other associations seeking to fill the gap such a change would create. It is precisely because they are not practical, are not diverted toward other goals, that the orders are important to those who enlist in them ».

(35) C'est en ce sens que l'on peut expliquer l'intérêt suscité par la fameuse guérisseuse Salha en 1970. Ainsi un journaliste (Rafik ESSAIED, 1973) a résumé son histoire à partir d'une déposition devant la Cour d'Appel en 1973 : « En octobre 1969, un soir je fus réveillée par la voix de Sidi Abdelkader qui me demanda de traiter tous les malades par le massage. En avril 1970, j'ai commencé à exercer, mais je n'ai jamais fourni des médicaments. Je me contentais de masser la partie malade et ma salive faisait le reste. Je n'ai jamais exigé de l'argent. Les citoyens jetaient parfois cent millimes ou un dinar dans une cassette... C'est un don du ciel, je n'ai jamais essayé de contacter les gens et ce n'est pas de ma faute s'ils sont venus de partout... ». J'ai visité l'endroit vers Djebel Ressayas où elle « pratiquait » en juin 1970 pour constater la foule et l'excitation.

l'islam qui change, c'est plutôt les hommes qui changent – les hommes qui, en cherchant à atteindre des buts nouveaux ou anciens, poussent leurs sociétés vers le changement. Ensemble, les deux cas illustrent différents aspects de la religion « populaire », sa capacité de survivre, et ses tendances. Ils illustrent aussi le fondement de l'évolution vers un autre type de religion, qu'on peut appeler « islamisme », si l'on veut. Mais en même temps les deux cas montrent des manières différentes de lier la religion à la société – surtout en ce qui concerne le rôle des concepts de hiérarchie ou d'égalitarisme, d'une part, et du rôle des femmes d'autre part.

L'attrait du « fondamentalisme » dans ce contexte peut susciter plusieurs explications :

- On a l'explication de la modernisation mal réussie : des jeunes gens, mal à l'aise, formés pour des postes qui n'existent pas, passant par une crise d'identité, ouverts un peu au monde, chercheraient dans une tendance pure et dure de l'islam une voie qu'ils n'auraient pas trouvée autrement. Il s'agirait alors de maîtriser la modernisation, de l'offrir à tout le monde.

- On peut avancer que ces conflits ont toujours existé (voir les études de Berque et de Fahim sur les villages égyptiens) mais que le point de vue « fondamentaliste » n'a été valorisé du point de vue national que récemment. Ce serait en quelque sorte une liaison fortuite entre tendances intellectuelles au centre, en ville, et une version de l'islam toujours présent au niveau local.

- On peut proposer que ce n'est pas la faillite de la modernisation qui est en jeu, mais son succès : elle aura créé un cadre institutionnel (bureaucratie, technicité) qui pousserait l'imaginaire et le comportement religieux de la population, et surtout de la jeune génération, vers une nouvelle approche de la religion – encore faudrait-il comprendre que l'ancien et le nouveau sont tous les deux des variétés d'un islam des « racines ». On peut aussi noter que les formes « rétrogrades » de la religion sont souvent assorties d'un haut niveau de technologie (ordinateurs, télécopie, etc.).

- On peut aussi essayer de voir exactement quelles sont les circonstances dans lesquelles l'« islamisme » surgit. Je pourrais souligner ici le fait que pour beaucoup de jeunes gens l'expérience de l'école est peut-être déterminante. J'entends par là non pas les matières enseignées, mais l'expérience de s'asseoir à côté d'autres jeunes gens, du même âge mais inconnus, sur les bancs d'une école ou d'une université. Pour les jeunes gens de Musha en 1981, par exemple, c'est à l'âge de 15 ans environ qu'ils quittent les écoles du village pour poursuivre leurs études en ville. Tant qu'ils sont à Musha, ils sont les « fils d'un tel ». Arrivés à Asyut ou ailleurs, ils sont anonymes parmi d'autres anonymes. L'expérience de l'école peut aussi leur enseigner à respecter davantage le texte écrit, donc favoriser une interprétation littérale du Coran.

À Testour, en 1973, il y avait un conflit entre l'irréligion, le sécularisme à la Ben Salah, d'une part, et la religion populaire, de l'autre. Cela s'est vu, par exemple, dans la tentative plus ou moins réussie de transformer des *zāwiya*-s en lieu de travail ou de rencontre. C'est ainsi qu'à Testour la *zāwiya* de Sidi Nasser el-Garwachi a été transformée en atelier coopératif de tissage, tandis que celle de Sidi Abderrahmane était utilisée pour distribuer le lait aux enfants.

Vers 1973, quand l'atelier de tissage a disparu, les concurrents de la famille Garwachi ont proposé de transformer la *zāwiya* en musée de la culture andalouse.

L'autre possibilité, celle d'un retour aux sources, à un islam plus « orthodoxe », à un certain conservatisme, n'était guère envisagée. Ce conflit-là venait d'en-haut, et les Tsetriya devaient y trouver leur sens et leur voie. On peut noter que ces conflits sont postérieurs à la disparition des confréries. À Testour, il y avait d'autres conflits – pour contrôler les *zarda*-s, par exemple, mais qui n'avaient de sens que si l'on acceptait déjà la vision du monde où le culte des saints jouait un rôle. Il y avait certaines tentatives pour « moderniser » l'islam, mais il faut se souvenir qu'en 1973 la période socialiste et sécularisante était toujours dans les esprits des gens. Ce n'était pas tellement l'islam lui-même qui était l'enjeu – mais des individus motivés poursuivant leurs fins à titre individuel.

À Musha, vers 1981, la sécularisation n'était pas discutée, comme c'était peut-être le cas quelques années plus tôt, selon Berger (1970), quand certains pensaient pouvoir mobiliser la force et le dynamisme des confréries pour avancer la modernisation du pays, pour construire le socialisme. Est-ce qu'il y avait vraiment un débat autour de la sécularisation, même au Caire, dans les années soixante? Qui sait, mais de quelle sorte? Le conflit qu'il y avait à Musha, c'était entre différentes formes de l'islam – et peut-être un peu entre chrétiens et musulmans.

Reprise

Quelles conclusions tirer finalement des exemples ethnographiques que j'ai présentés? Il est vrai que l'on peut voir dans la contestation des pratiques religieuses, dans chaque cas, les graines d'un changement. Ces indices se trouvent dans les conflits de personnes et d'interprétations que j'ai constatés. Si le changement et la variété se trouvent au niveau local, c'est à travers ces conflits qu'on peut les apercevoir. Mais est-ce que ces changements auraient eu lieu si le cadre de la communauté (Testour; Musha) avait été le seul disponible? Certainement pas : c'est alors un autre changement qui aurait vu le jour. Le changement dans les pratiques et les idées religieuses que l'on constate exige une scène plus large, une dialectique entre diverses expériences au sein d'une même société. Mais en même temps, l'étude nous montre que l'islam au niveau local a son propre contenu. Quelles que soient les influences qui viennent de l'extérieur de ces communautés, elles butent contre les tendances et courants de l'intérieur. Plus encore, elles sont contrôlées par les forces sociales liées à la vie économique et sociale de ces communautés.

Quels sont ces facteurs sociaux? D'abord il y a les structures agraires, hiérarchiques, que peuvent soutenir une certaine structure religieuse qui accepterait de les patronner. Mais les structures agraires et hiérarchiques traditionnelles ne sont pas permanentes. Elles sont menacées de plusieurs côtés, d'abord par le colonialisme, comme on a vu dans le cas tunisien, ou par l'extension du marché, ensuite par le développement d'autres visions du monde,

notamment celles liées à l'école. L'extension de l'alphabétisation, mais peut-être surtout l'expérience de vivre l'école ensemble, peuvent avoir des effets profonds sur la société et sur la perception d'elle-même de cette société. On doit donc avancer comme explication de la variété et du changement l'adaptation de la vie religieuse aux conditions nouvelles, dans le cadre d'une certaine « grammaire » des possibilités. De ce point de vue, les circonstances au village ont davantage changé en Tunisie qu'en Égypte, donc l'expression de la religion aura aussi connu plus de changements. Mais si l'on place le village dans son cadre national, le contraste disparaît.

L'islam continue à susciter, en Égypte comme en Tunisie, des vocations et des actions. Quand j'étais en train de rédiger cette intervention, au Caire, pendant le mois de Ramadan, je rentrais chez moi à l'heure de l'*iftar* ; un homme est alors monté dans le métro avec des bananes qu'il a distribuées aux passagers qui auraient raté leur *iftar* à domicile.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU ZAHRA N., 1982, *Sidi Aneur : A Tunisian Village*. Ithaca Press, London.
- AMMAR H., 1966, *Growing Up In An Egyptian Village : Silwa, Province of Aswan*. Octagon, New York, 316 p.
- 1988, « An Egyptian Village Growing Up : Silwa, the Governorate of Aswan », thèse Ph. D. anthropologie, U. of Florida, 426 p.
- ANTOUN R.T., 1989, « Muslim Preacher in the Modern World : A Jordanian Case Study », in *Historical Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 289 p.
- BANNERTH E., 1970, « La Rifa'iyya en Égypte », in *Mélanges. Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, Le Caire, vol. 10, pp. 1-35.
- BERGER M., 1970, *Islam in Egypt Today : Social and Political Aspects of Popular Religion*, University Press, Cambridge, 138 p.
- BERQUE J., 1957, *Histoire social d'un village égyptien au XX^e siècle*. Mouton, Paris – La Haye, 87 p.
- BIEGMAN N.H., 1990, *Egypt : Moulids Saints Sufis*. Kegan Paul International London et Gary Schwartz-SDU, La Haye, 175 p.
- BURGAT F., 1988, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*. Karthala, Paris, 304 p.
- DERMENGHEM É., 1954, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*. Gallimard, Paris, 351 p.
- EICKELMAN D.F., 1985, *Knowledge and Power in Morocco : The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton University Press, Princeton, 202 p.
- ESSAIED R., 1973, « La vie des tribunaux : Salha 'la guérisseuse' devant la Cour d'Appel », in *L'Action*, Tunis, 1973.
- FAHIM H.M., 1973, « Change in religion in a resettled Nubian community, Upper Egypt », in *International Journal of Middle East Studies*, New York, vol. 4, pp. 163-177.
- FARAG I., 1992, « Croyance et intérêt : réflexion sur deux associations islamiques égyptiennes », in *Modernisation et mobilisation sociale II : Égypte-Turquie*. CEDEJ, Le Caire, pp. 127-140.
- FERCHIOU S., 1972, « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien », in *L'Homme* 12 (3), pp. 47-69.

- GAFFNEY P.D., 1987(a), « The local preacher and islamic resurgence in Upper Egypt : an anthropological perspective », in Richard T. ANTOUN and Mary Elaine HEGLAND (eds.), *Religious Resurgence : Contemporary Cases in islam, Christianity, and Judaism*. Syracuse University Press, Syracuse, 1987, pp. 35-63.
- 1987(b), « Authority and the mosque in Upper Egypt : the islamic preacher as image and actor », in William R. ROFF (ed.), *islam and the Political Economy of Meaning : Comparative Studies of Muslim Discourse*, U. of California Press, Berkeley, pp. 199-225 (1987b).
- GEERTZ C., 1968, *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 136 p.
- GELLNER E., 1981, *Muslim Society*. University Press, Cambridge, 267 p.
- 1983, *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, 150 p.
- GILSENAN M., 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt : An Essay in the Sociology of Religion*. Clarendon Press, Oxford, 248 p.
- GREEN A.H., 1978, *The Tunisian Ulama : 1873-1915 : Social Structure and Response to Ideological Currents*. E.J. Brill, Leiden, 324 p.
- 1979, « The sufi orders in 19th century Tunisia : sources and prospects », in *Revue d'Histoire Maghrébine*, Tunis, 13/14, pp. 61-68.
- HAMMADY I.M.R., 1990, « Religious Medical Centers in Cairo ». Mémoire de maîtrise en sociologie-anthropologie, American University in Cairo, 384 p.
- HAMMOUDI A., 1988, *La victime et ses masques*. Le Seuil, Paris, 254 p.
- HOPKINS N.S., 1977, « Notes sur l'histoire de Testour », in *Revue d'Histoire Maghrébine*, Tunis, 9, pp. 294-313.
- 1980(a), « Testour au XIX^e siècle », in *Revue d'Histoire Maghrébine*, Tunis, 17/18, pp. 19-31.
 - 1980(b), « Les classes moyennes dans une ville moyenne », in Abdelkader ZGHAL, *Les classes moyennes au Maghreb*. CNRS, Cahiers du CRESM 11, Paris, pp. 144-165.
 - 1983, *Testour ou la transformation des campagnes maghrébines*. Cérès Productions, Tunis.
 - 1986, « Class consciousness and political action in Testour », in *Dialectical Anthropology*, Dordrecht, vol. 11 (1), pp. 73-92.
 - 1987, *Agrarian Transformation in Égypt*. Boulder, Westview, 215 p.
 - 1989, « L'islam populaire dans l'Égypte et la Tunisie rurales : l'imaginaire et structures sociales », in *Bulletin du CEDEJ*, Le Caire, 26, pp. 227-240.
 - 1991, « Clan and class in two Arab villages », in Farhad KAZEMI and John WATERBURY (eds.), *Peasants and Politics in the Modern Middle East*. Florida International University Press, Miami, pp. 252-276.
- KENNEDY J., 1977, *Struggle for Change in a Nubian Community : An Individual in Society and History*. CA, Mayfield, Palo Alto, 194 p.
- KENNEDY J. (ed.), 1978, *Nubian Ceremonial Life*. AUC Press, Le Caire, 257 p.
- KEPEL G., 1984, *Le prophète et pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. La Découverte, Paris, 248 p.
- LANE E.W., 1963 [1836], *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London : Dent (Everyman's Library), 613 p.
- 1990, « Le soufisme égyptien contemporain », in *Égypte/Monde Arabe* 2, pp. 35-94.
 - 1991, « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », in *Monde Arabe/Maghreb Machrek*, n° 131, pp. 26-53.
 - 1992, « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », in *Modernisation et mobilisation sociale II : Égypte-Turquie*. CEDEJ, Le Caire, pp. 91-106.
 - 1993, « Un mawlid particulier », in *Égypte/Monde Arabe*, n° 14, Le Caire, pp. 79-102.

- MAGNUSON D.K., 1991, « Islamic reform in contemporary Tunisia : Unity and Diversity », in I.W. ZARTMAN (ed.), *Tunisia, The Political Economy of Reform*, Lynne Rienner, Boulder, pp. 169-192.
- MAYEUR C., 1990, « L'intercession des saints en islam égyptien : autour de Sayyid al-Bada-wi », in *Annales islamologiques* 25, pp. 363-388.
- MORSY S.A., 1988, « Islamic clinics in Egypt : the cultural elaboration of biomedical hegemony », in *Medical Anthropological Quarterly*, vol. 2 (4), Arlington VA, pp. 355-369.
- NELSON K., 1985, *The Art of Reciting the Qur'an*. U. of Texas Press, Austin, 241 p.
- NOWAIHI M., 1975, « Problems of cultural authenticity and modernization in islam », in *The Muslim World* 65 (3), pp. 174-185. Reprinted in Nicholas S. HOPKINS and Saad EDDIN IBRAHIM, *Arab Society : Social Science Perspectives*. American University in Cairo Press, Le Caire, 1985, pp. 485-493.
- RACHIK H., 1990, *Sacre et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain. Afrique-Orient*, Casablanca, 167 p.
- ROUGET G., 1980, *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Gallimard, Paris.
- 1985, *Music and Trance : A Theory of the Relations between Music and Possession*. U. of Chicago Press, Chicago, 395 p.
- TRIMINGHAM J.S., 1971, *The Sufi Orders in islam*. Clarendon Press, Oxford, 333 p.
- WALTZ S., 1986, « Islamist appeal in Tunisia », in *Middle East Journal*, Washington, vol. 40 (4), pp. 651-670.
- WAUGH E.H., 1989, *The Munshidin of Egypt : Their World and their Song*. U. of South Carolina Press, Columbia, 246 p.
- ZAMITI K., 1982, *Sociologie de la folie : introduction au shamanisme maghrébin : Sidi Hammadi Soltane et Jaane*. CERES, Tunis, 205 p.
- ZGHAL A., 1991, « The new strategy of the Movement of the islamic Way : manipulation or expresion of political culture », in I.W. ZARTMAN (ed.), *Tunisia : The Political Economy of Reform*, Lynne Rienner, Boulder, pp. 205-217.