

MYSTICISME EXTATIQUE DANS LE CHAMP RELIGIEUX ALGÉRIEN CONTEMPORAIN

Sossie ANDEZIAN*

Le mysticisme extatique occupe-t-il une place dans le champ religieux algérien où l'islam, religion d'État, est l'objet de réinterprétations concurrentes et constitue un enjeu de pouvoir entre différentes forces sociales ? Dans un tel contexte, un fait religieux est une entité mouvante, aux contours sans cesse redéfinis en fonction de l'état des rapports entre religion instituée et diverses formes religieuses produites dans la société. Supposé avoir été éradiqué au milieu du XX^e siècle par le mouvement réformiste (*Iṣlāh*), *le mysticisme extatique a toujours ses adeptes en Algérie, moins nombreux certes qu'aux siècles passés et plus isolés. Ses institutions (zāwīyāt, qubbāt) n'ont pas complètement disparu et certaines constituent encore des lieux d'accueil et de réunion. Les organisations qui s'y rattachent (ṭariqāt) ont survécu dans certains cas à la lutte des réformistes contre leurs chefs, sous d'autres formes et avec d'autres fonctions. Quant au personnel religieux – ṣūḥ, muqaddimūn – si la plupart d'entre eux poursuivent leurs activités dans le domaine de l'enseignement religieux (lorsqu'ils en ont les qualifications), dans le domaine thérapeutique ou dans le domaine artistique, d'autres sont toujours sollicités pour leurs compétences religieuses, en tant qu'intermédiaires entre les hommes et Dieu. Depuis quelques années, il est question de « retour » ou de « réémergence » du mysticisme sur la scène publique en Algérie comme ailleurs dans le monde musulman. Il s'agit plutôt d'une visibilité d'un phénomène demeuré « clandestin » (de manière plus ou moins importante selon les contextes) sous la pression des réformistes, réformistes religieux ou réformistes politiques (1).*

Je voudrais rendre compte de la position de cette forme religieuse historique dans le champ religieux algérien contemporain, dans la région de Tlemcen située à l'ouest du pays, haut lieu de la complexité religieuse où ont toujours coexisté islam des *fuqahā'* et islam mystique lorsqu'ils n'ont pas fusionné. Mon propos n'est pas tant d'attirer l'attention sur la permanence de formes religieuses anciennes que de mettre en lumière les ruptures dans leur représentation sous l'effet de nouvelles idéologies religieuses. Cette approche devrait permettre de mettre en évidence : la diversité des rapports au religieux dans l'Algérie indépendante malgré l'uniformisation par l'État des systèmes de croyances et de pratiques rituelles ; les conditions sociales de production de pratiques rituelles marginalisées et les modalités de leur réinscription dans le

* SHADYC (CNRS EHESS), Marseille.

(1) Ce texte se veut avant tout un témoignage, d'où le style volontairement journalistique par endroits. Un lexique figure en fin d'article.

champ religieux national ; les processus d'articulation entre modes locaux de croire et de pratiquer (aussi bien au niveau individuel, familial, que collectif) et formes religieuses en présence dans le champ national. La prise en compte du contexte socio-politique dans lequel se situe cette réflexion est très importante. La période que je propose d'examiner qui s'étale entre 1982 et 1990 correspond à un moment particulier de l'histoire de l'Algérie indépendante, caractérisé par des tentatives de réémergence des spécificités culturelles (ethniques, linguistiques, religieuses) locales et régionales, gommées au cours des deux premières décennies de l'Indépendance, dans la perspective de construction d'un État national et de constitution d'une identité nationale, et qui aboutira au processus démocratique amorcé à la fin des années 1980, processus freiné par une crise socio-politique aiguë. La plus grande visibilité du mysticisme extatique trouve en partie son explication dans l'attitude relativement favorable du pouvoir politique aux cultures locales mais aussi dans la délégation implicite de la gestion du religieux à des clercs indépendants.

Au début des années 1980, la pratique du mysticisme extatique telle que j'ai pu l'observer dans différents milieux de la région de Tlemcen, (en milieu féminin et en milieu masculin, en milieu rural et en milieu urbain, parmi des illettrés comme parmi des lettrés) se caractérise par la pratique courante de la *zyāra* ou « visite », terme générique qui désigne toute forme de relation avec les saints (vénération, dévotion, demande, remerciement). Effectuée de manière individuelle ou dans le cadre de cérémonies collectives dans des sanctuaires (*qubbāt, zāwiyāt*), la *zyāra* mobilise des modes particuliers d'échanges avec le monde surnaturel : langage du corps (gestuelle, postures, danse, production de phénomènes de transe et d'extase), langage des signes (interprétation de phénomènes extraordinaires manifestant la présence divine ici-bas ou traduisant la nécessité d'entrer en contact avec l'au-delà : catastrophes naturelles, maladie, rites de passage, rêves...), langage liturgique (prières, formules coraniques, chants religieux). Des personnages investis de *baraka* : *šyūh, muqaddimūn, muqaddimāt*, constituent les véhicules des messages qui circulent entre monde naturel et monde surnaturel.

Les travaux sur l'islam algérien, plutôt rares après l'Indépendance par rapport à ceux de la période coloniale, ne renouvellent pas les modèles d'analyse du mysticisme extatique en tant que phénomène religieux. Ils privilégient l'histoire sociale des mouvements et des lignages religieux. Ceux qui adoptent une approche anthropologique, s'ils apportent beaucoup d'informations sur les pratiques et représentations religieuses et en soulignent la grande complexité de références, traitent les faits observés comme des objets marginaux par rapport à l'islam. Même les travaux les plus récents, qui ne sont plus soumis à la censure de l'État comme c'était le cas dans les quinze premières années de l'Indépendance, semblent avoir du mal à s'inscrire dans le champ des recherches sur l'islam. Les faits ressortissant au mysticisme extatique apparaissent toujours comme des faits religieux périphériques, hors-la-loi, populaires, spécifiques aux milieux ruraux et féminins (2).

(2) Cf. S. ANDEZIAN, Sciences sociales et religion en Algérie. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1993, Novembre 1995.

Le mysticisme extatique, forme religieuse périphérique ?

« Ce n'est pas l'islam » : réponse courante dès qu'il est question de rituels mystiques extatiques. En effet, ayant adopté comme religion d'État l'islam redéfini par les *'Ulamā'* réformistes, l'Algérie indépendante devait « bannir » du champ religieux toutes les manifestations du mysticisme. Cependant, l'examen attentif de l'extension du mouvement réformiste ainsi que des modes particuliers de son implantation locale révèle une situation beaucoup plus complexe du courant mystique algérien. Tout d'abord, la lutte des réformistes contre ce phénomène revêt un caractère politique même si des arguments d'ordre doctrinal sont avancés. L'État algérien indépendant, ouvertement hostile au courant mystique, module progressivement sa politique au gré des intérêts nationaux, pour ostensiblement encourager son expression à certaines périodes en tant que patrimoine historique au détriment de l'islamisme. Bien que sérieusement ébranlé avec la modernisation des structures sociales, le courant mystique demeure plus ou moins actif selon les contextes locaux et plus ou moins visible selon sa position sur l'échiquier national. Dans la région de Tlemcen, les adeptes les justifient par leur attachement à des traditions familiales et locales. De leur point de vue, il ne s'agit pas d'un antagonisme entre ordre ancien et ordre nouveau, mais de l'articulation entre ces deux ordres, beaucoup plus imbriqués qu'on ne le pense. Plutôt que d'appréhender le mysticisme extatique dans l'Algérie contemporaine comme un phénomène marginal, il s'avère plus pertinent de l'inclure dans le champ social en accordant une attention particulière à sa position dans le champ religieux.

Le mysticisme extatique, forme religieuse hors-la-loi ?

L'opposition radicale entre islam des *fuqahā'* et *'ulamā'* d'un côté, et islam des ordres mystiques de l'autre, le premier étant considéré comme un islam pur et le second comme une déviation de cet islam, est totalement infondée. Parmi les grands maîtres soufis, beaucoup sont à la fois *fuqahā'* et *'ulamā'* (Ghazali, Jilani, Abu Madyan, pour ne citer que les plus connus). Tous les fondateurs de *tariqāt* affirment leur attachement au Coran et à la Sunna sur lesquels ils fondent leurs doctrines et luttent contre les innovations parallèlement à leur enseignement initiatique, tout en accordant une place centrale à la sainteté dans toute réalisation spirituelle. Quant à l'illégalité présumée des pratiques et techniques initiatiques, elle est conjoncturelle puisque celles-ci sont légalisées par des théologiens, des juristes, des gouverneurs politiques à certaines périodes de l'histoire de l'islam, autant par adhésion que par stratégie. Dans leur lutte contre les confréries, les *'Ulamā'* réformistes algériens qui prônent la modernisation de la société accusent leurs chefs d'encourager le développement des *bida'*. Or cette accusation leur est retournée par ces derniers pour les nombreuses innovations qu'ils préconisent dans la vie rituelle et dans la vie sociale, au nom du même principe de fidélité à la tradition prophétique.

La licéité de ces pratiques est officiellement contestée en Algérie, aussi bien par les autorités religieuses soucieuses d'« épurer » l'islam des « survivances » des systèmes religieux anté-islamiques que par des groupuscules de

militants islamistes ou tout simplement par des individus revendiquant l'observance stricte de la loi coranique. Face à leurs détracteurs, les adeptes du mysticisme, sunnites de rite malékite et pratiquant l'islam canonique, s'attachent à démontrer le bien-fondé des croyances et pratiques mystiques en insistant sur leur pureté d'intention ou *niyya*, condition nécessaire pour tout acte religieux. Versets coraniques et *hadîth* soulignant la précellence de la religion du cœur sur l'observance rituelle sans *niyya* sont cités pour les légitimer. Quant à l'existence des saints, elle est fondée d'une part sur leur appartenance à la lignée du Prophète, d'autre part sur l'ancienneté des lieux de culte. Quelle que soit la date de construction d'une *qubba* ou d'une *zāwīya*, l'origine en est située au temps du Prophète, de même que les rites pratiqués sont considérés comme ayant été définitivement fixés dans leur forme actuelle et non modifiés depuis l'origine.

Le mysticisme extatique, forme religieuse populaire ?

Bien qu'on n'ait jamais réussi à la définir, la notion de « populaire », souvent associée à la catégorie du féminin, est selon les termes de P. Brown (1985) « une catégorie sans âge et sans visage ». Dans les sociétés musulmanes, on entend généralement par « religion populaire » les expressions religieuses des « masses ignorantes ou *ʿamma* » par opposition à celles de « l'élite instruite ou *ḥāṣa* ». Le soufisme a été élaboré au fil du temps autant par la *ʿamma* que par la *ḥāṣa* (Chodkiewicz, 1986), de la même manière qu'ont été élaborées toutes les formes culturelles en islam par l'interaction constante entre la culture savante, celle d'une élite cultivée et raffinée et la culture des peuples (Arkoun, 1975). Dialectes, cultures locales, croyances et visions mythologiques ont toujours co-existé avec un État, une culture, une religion, unificateurs, centralisateurs, rationalisants. Aussi le culte des saints en islam, considéré comme une des expressions de la religiosité du peuple, a-t-il été favorisé par de grands théologiens et juristes musulmans.

La culture arabe, même classique, fut à la fois écrite et orale. Le langage religieux n'est pas qu'un savoir écrit, c'est aussi un culte fait de gestes, de rites, de récitation, acquis par l'imitation ou par la répétition ne nécessitant pas la maîtrise de l'écrit. Pour l'ensemble des musulmans, la référence religieuse de base demeure le texte coranique qui est une parole liturgique avant d'avoir été une œuvre écrite. Le savoir religieux demeurera longtemps un savoir acquis par des témoignages oraux recueillis auprès d'une Chaîne de Garants, et même lorsque la pensée classique arabe développera l'écriture systématique des textes religieux, le savoir oral ne sera jamais totalement rejeté. Pour en revenir au mysticisme extatique, il faut rappeler que ce savoir est d'abord initiatique, qui, tout en se référant aux textes écrits, les transcende puisqu'il s'acquiert par l'expérience personnelle de la foi. Cette tradition religieuse est dite d'autant plus légitime par ses adeptes aujourd'hui qu'elle a été transmise oralement, la mémorisation constituant un garant d'authenticité sans âge. D'où l'importance du *dīkr*, lequel, par l'évocation du souvenir de Dieu, assure le retour aux sources et la reconversion totale de l'être. Le rôle des agents religieux traditionnels (chefs de confréries, descendants ou représentants de lignages saints), exclus du

champ religieux officiel (certains *šyūh* portent toutefois le titre d'« imams libres » et leurs *zāwiyāt* constituent des « habous libres » : Sanson, 1983), est d'accumuler, de mémoriser et de rappeler les faits et prodiges réalisés par les saints. Ils sont comme des réceptacles qui contiennent, renferment l'histoire et l'enseignement des ancêtres des adeptes, leur mémoire collective.

Le mysticisme extatique, forme religieuse caractéristique du milieu rural ?

C'est ce que suggérait Gellner (1969) et d'autres à sa suite. Dans les faits, la pratique du mysticisme extatique est autant répandue en zone rurale qu'en zone urbaine. Les lieux de dévotion que j'ai étudiés sont situés aussi bien dans des villages que dans la ville de Tlemcen, autant dans les anciennes zones rurales urbanisées que dans les quartiers urbains peuplés d'immigrants ruraux. Choies en fonction de la fréquentation relativement importante des *qubbāt* et *zāwiyāt* ainsi que de l'existence de groupes mystiques actifs, les localités où s'est déroulée l'enquête, différentes les unes des autres, ont en commun, d'une part, une position périphérique par rapport au centre historique de Tlemcen, d'autre part, une population massivement d'origine rurale. Le courant mystique dont il est ici question est donc un phénomène rural, ayant pénétré, à l'époque de la colonisation d'abord, lors de l'Indépendance ensuite, dans l'espace urbain par suite des déplacements des populations rurales vers la ville et de l'extension des limites de la ville extra-muros. Ni nettement rural, ni nettement urbain, l'espace du mysticisme dans la région de Tlemcen se situe à l'intersection de ces deux espaces : portes de la ville, faubourgs péri-urbains, *hāwūz*, espaces ruraux anciens administrativement intégrés à la ville, en tout cas plus proches grâce aux moyens de communication, mais aussi quartiers urbains investis par des immigrants ruraux ayant peu à peu fait souche par l'achat des logements qu'ils occupaient. Dans les espaces étudiés, le système tribal a depuis longtemps cessé d'exister. Si le niveau d'interconnaissance demeure très élevé dans les villages (devenus plutôt des petites villes aujourd'hui), les liens de parenté entre membres d'une même confrérie ou entre adeptes d'un même saint sont peu nombreux. D'ailleurs toutes les personnes résidant aujourd'hui dans ces villages n'en sont pas forcément originaires. C'est plutôt l'organisation en réseaux de voisinage, d'amitié, de parenté, ou en groupes confrériques qui produit ce type de sociabilité de type rural. Il faut souligner que les échanges entre amis, voisins, parents, confrères sont limités aux circonstances extraordinaires de la vie (événements familiaux, fêtes, rites de passage, maladie...).

Le mysticisme extatique, forme caractéristique de la religiosité féminine qui serait non scripturaire, magique, émotionnelle ?

Considéré comme une « affaire de femmes », le mysticisme extatique compte dans les faits beaucoup d'adeptes parmi les hommes. S'il demeure vrai que les visites aux tombes des saints sont plus souvent effectuées par des

femmes, ce n'est pas que celles-ci soient plus « superstitieuses ». Simplement, la *zyāra* est connue pour être aussi, en plus d'un acte de dévotion, une occasion de relations sociales pour les femmes, une sorte d'équivalent du café pour les hommes. Par ailleurs le principe de ségrégation sexuelle de l'espace fait de la *zāwīya* un lieu privilégié de pratique religieuse pour des femmes, par opposition à la mosquée considérée comme un espace masculin. Au sein des groupes mystiques, hommes et femmes, tout en pouvant être affiliés à une même *ṭariqa* ou adeptes d'un même saint, sont séparés sous la direction respective d'un homme et d'une femme (*muqaddim* et *muqaddima*). S'il est vrai que les femmes sont plus nombreuses à pratiquer cette forme religieuse aujourd'hui, c'est moins en raison de dispositions naturelles que du fait de leur position sociale. La « féminisation » apparente d'un phénomène qui touche toujours les hommes s'explique par sa dévalorisation dans le domaine public et sa relégation au domaine privé, espace féminin par excellence. Les femmes ont été moins touchées que les hommes par l'idéologie réformatrice qui était d'abord une idéologie politique diffusée principalement dans les lieux de sociabilité masculine (mosquées, cafés...). Les rares femmes, d'origine urbaine, initiées aux idées réformatrices l'ont été dans les écoles de l'*Iṣlāḥ*. Aujourd'hui, avec leur accès à l'éducation et leur plus grande présence dans la vie active, les femmes sont nettement plus nombreuses dans les mouvements islamistes.

Le mysticisme extatique, une des composantes de l'identité tlemcénienne ? (3)

Examinons ces propositions à travers l'analyse d'un débat autour de la notion de *ḥarām* ayant surgi dans la ville de Tlemcen et ses environs entre islamistes et adeptes du mysticisme en Octobre 1990 à l'occasion du *Mawlid an-Nabawī* ou *Mūlūd*. Ce débat contient tous les ingrédients des luttes qui opposent hommes religieux, hommes politiques et citoyens, islamistes et mystiques, rationalistes et extatiques, pour la gestion de la mémoire du Prophète. La célébration du *Mawlid* est l'un des faits religieux les plus contestés en islam. Elle est régulièrement au centre des débats autour de la légalité des pratiques rituelles islamiques. En Algérie, les '*Ulamā'* réformatrices, à la suite des salafistes orientaux, l'« épureront » de tous les éléments considérés par eux comme *bida'* dans le cadre de leur action de « remodelage du rituel », et en 1990, des militants islamistes essaieront de l'interdire à certains endroits à Tlemcen. Tout au long du mois d'octobre, nombreux seront dans la presse, religieuse et non religieuse, d'expression arabe et d'expression française, nationale et régionale ou locale, les articles évoquant les célébrations du *Mawlid* à travers le pays. On note une grande diversité des formes de célébration référées à des rituels ou à des symboles du passé avec une forte charge émotionnelle dans ce qu'on pourrait caractériser de démarche de

(3) Autrement dit une expression de l'identité de terroir, pour reprendre une formule de J. BERQUE (1978), ou bien le style religieux maghrébin selon les termes de C. GEERTZ (1968), ou encore une idéologie conforme aux valeurs sociales significatives comme le propose D. EICKELMAN (1976).

réappropriation d'une histoire nationale, locale, mais aussi arabo-islamique. Le Prophète apparaît tantôt comme le messager d'une religion universelle, tantôt comme un héros national, tantôt comme un homme extraordinaire objet de culte. Mais toutes ces célébrations se dérouleront dans un contexte dominé par le retour du débat des années trente autour des *bida'* entre '*Ulamā*' réformistes et chefs de confréries. Ce débat atteindra les ordres mystiques provoquant des ruptures internes entre partisans de la réforme des rituels et ceux hostiles à tout changement. Il n'épargnera pas un ordre comme celui des '*Isāwa*' exclu de tout temps du champ religieux à cause du caractère jugé illégal des exercices extatiques performés par certains de ses membres.

En octobre 1990, quatre mois s'étaient écoulés depuis la victoire du FIS aux élections locales avec 61,97% des voix contre 32,44% pour le FLN dans le vote pour l'Assemblée Populaire Communale. Le «développement de la pratique religieuse», observé dans l'ensemble du pays depuis la fin des années 1970, se traduit ici moins par l'accroissement du nombre des pratiquants (dans la région de Tlemcen, hommes et femmes, jeunes et vieux ont toujours fait prières quotidiennes et *Ramaḍān*, mais dans l'espace domestique donc à l'abri des regards extérieurs) que par la plus grande fréquentation des mosquées (plus par les hommes que par les femmes; la présence des femmes quasi nulle au début des années 1980 dans les mosquées a sensiblement augmenté à la fin de la décennie). Toutefois cette plus grande «normalisation» de la pratique religieuse n'a toujours pas fait reculer l'islam des '*tarīqāt*'. Dans certains cas, celles-ci se sont même réorganisées à la faveur de la démocratisation de la vie publique qui se manifeste entre autres par la liberté d'association instituée en 1988. Mon propos n'est pas de démontrer l'importance numérique des adeptes de l'un ou l'autre courant. Je voudrais simplement souligner la présence de l'islam mystique dans la société tlemcénienne pour balayer quelques idées reçues relatives à la situation de ce courant depuis l'Indépendance. La mise en parallèle de l'islamisme et du mysticisme est d'autant plus nécessaire que ces deux mouvements touchent souvent les mêmes couches de la population. Il me paraît très important de comprendre pourquoi tel «rural prolétarisé», tel «arabisant» exclu du marché du travail, tel «chômeur» ne devient pas islamiste mais reste attaché à l'islam mystique.

La diversité des expressions de l'islam se perpétue dans un champ religieux complexe, même si la norme religieuse est celle définie par l'État : islam des prescriptions légales, islam mystique associé au premier, islam rigoriste et militant des islamistes, islam vécu sur le mode d'une culture. On ne peut parler de la dominance de l'une ou l'autre manifestation de cette religion même si l'islam militant est mis sur la sellette par les médias. Simplement, celui-ci est le plus visible parce que ses adeptes arborent des signes de distinction extérieurs : tenue vestimentaire, conduites sociales particulières, prières quotidiennes dans des lieux publics (mosquées, lieux de prière dans les établissements universitaires ou les entreprises), discours politique... Les hommes sont nombreux à avoir adopté le *qamīs* et les femmes, plus précisément les jeunes filles, tout autant nombreuses à porter le *hiġāb* de couleur sombre. Des femmes mariées ont troqué le *hāyik* de tradition locale contre cette dernière tenue mais aussi contre la *gallāba* marocaine. Mais dès les premières discus-

sions avec les intéressés, je me rendrai compte que le mode vestimentaire est loin de constituer un indice fiable pour mesurer l'adhésion aux thèses islamistes : tout porteur d'habit islamique n'est pas islamiste, inversement tout islamiste ne porte pas l'habit islamique.

La religion est loin d'être devenue une obsession quotidienne. La population quelque peu insécurisée par les bouleversements politiques qui secouent le pays doit faire face à la montée du chômage, à la dégradation des services publics (santé et école notamment), au coût de plus en plus élevé des produits de première nécessité. Difficultés de la vie moderne dans un pays anciennement colonisé frappé en pleine croissance par la récession économique mondiale. On est loin des clichés médiatiques donnant l'image d'une société voilée, fanatisée et repliée sur ses mosquées. La presse religieuse n'est pas plus importante que le reste. La vie culturelle semble se poursuivre même si des associations se plaignent de réductions ou de suppressions budgétaires au profit d'associations religieuses. Les mariages se déroulent avec le même faste. Si plusieurs *mu'addin* lancent leur appel à la prière de façon concurrente à quelques secondes d'intervalle, appels souvent doublés par les klaxons des cortèges matrimoniaux le jeudi après-midi, le piétisme de la population, en tout cas celui des hommes qu'on voit de plus en plus dans les mosquées bondées (« c'est pour faire comme tout le monde » lance avec humour un ancien notable de la ville), obligeant dans certains cas des fidèles à prier dehors, sur le trottoir ou dans la rue, les cafés débordent également sur la chaussée, rendant la circulation piétonne et automobile quasi impossibles. La mosquée ne constitue pas le seul lieu de socialisation et de politisation des jeunes. Ceux-ci se réunissent également dans sans ces autres lieux que sont les cafés et où se débat l'avenir de la ville, du pays et du monde, où se mélangent jeunes et vieux, citadins et ruraux, idéologues ou simples citoyens. Tous les jeunes chômeurs ne passent pas leurs après-midis dans les mosquées. Ils sont aussi dans les cafés ou chez des amis. Ils ne se partagent pas entre pieux, alcooliques, drogués et footballeurs, même si ces catégories sont des réalités. On en trouve aussi dans les bibliothèques s'enivrant de lectures, dans les centres culturels s'initiant à un art, dans les salons des vieux érudits de la ville s'abreuvant d'histoire, dans les champs essayant de fertiliser des terres longtemps restées en friche. Si la vie culturelle instituée paraît pauvre, nombreux sont les artistes isolés créant dans la solitude de leur petit atelier, derrière le comptoir de leur boutique ou dans leur bureau de fonctionnaire : musique, poésie, peinture, sculpture, tissage de couvertures et de tapis dont le chanteur A. Meskoud (4) a pleuré la disparition entre autres arts algériens, sans parler de ceux qui mettent leur talent d'écrivain au service de la « nouvelle presse ». Mais toutes ces activités non visibles à l'extérieur s'inscrivent dans des parcours individuels et ne forment pas de courant structuré comme l'islamisme qui a une visée hégémonique et par conséquent une idéologie et des moyens d'action.

Qu'en est-il du mysticisme extatique dans ce contexte ? Cible des attaques des islamistes, il a toujours ses adeptes qui pratiquent les rituels dans le cadre

(4) Cf. Sa chanson « *el-Aassima* ».

d'organisations ou sur le mode individuel, même si de temps à autre surviennent des incidents, tels celui de la *zāwiyā* de Sidi Boumediène, patron de la ville, restée fermée une dizaine de jours à l'occasion du *Mawlid*, suite à l'agression du *muqaddim* par des militants du FIS. Le *muqaddim* est accusé par ces derniers de favoriser le « culte des morts » et de s'appropriier les dons des visiteurs et des touristes dans un site faisant partie du patrimoine religieux, historique et architectural de Tlemcen.

Dans les *zāwiyāt* en activité, continuent de se pratiquer des cérémonies collectives. Mais si les pressions du FIS dont les éléments pénètrent dans les *zāwiyāt* pour essayer de convertir leurs chefs et leurs adeptes produisent dans certains cas des remises en question au niveau du système de croyances et de pratiques mystiques, elles font naître dans d'autres cas des revendications de la légalisation de ces croyances et pratiques. Au niveau national, la visibilité de ces phénomènes semble encouragée par le gouvernement, comme en témoigne l'organisation, en mai 1991, d'un « Séminaire National des Zaouias » regroupant 300 chefs de *zāwiyāt* et la création d'une « Association Nationale des Zaouias », de manière à œuvrer à la réhabilitation de leurs institutions pour assurer leur mission spirituelle, éducative, religieuse et sociale.

La veille du *Mawlid* à Tlemcen, rien n'indique que c'est jour de fête. Seule circule une rumeur selon laquelle la municipalité FIS du moment interdit les manifestations habituelles en pareille circonstance (outre les veillées de prière dans les mosquées, veillées dans les *zāwiyāt* où les femmes se rendent nombreuses). Pourtant aucune déclaration verbale ou écrite de la part des élus locaux ne confirme la rumeur. Celle-ci semble avoir été provoquée par la fermeture de la *zāwiyā* de Sidi Boumediène, haut lieu des veillées du *Mawlid* où les femmes montent en procession au petit matin à l'annonce de la naissance du Prophète. Elle se propagera très vite dans les communes et villages environnants où beaucoup de femmes hésiteront à passer la nuit dans les *zāwiyāt*.

Dans le village de Aïn el-Hout, distant d'une dizaine de kilomètres du centre de Tlemcen, village des *ṣurafā'* Sidi Abdallah ben Mansour et Sidi Mohammed ben Ali, connu pour les nombreuses manifestations organisées par des confréries lors des fêtes religieuses, la situation est différente. Pendant que les hommes se répartiront entre les deux mosquées, les femmes se retrouveront comme d'habitude à la *zāwīya* de Sidi Mohammed ben Ali pour réciter le *dīkr* toute la nuit. Le groupe des *'Isāwa* qui d'ordinaire célèbre la veillée dans la *zāwīyā* est cette année-là à Meknès au Maroc, pour participer au pèlerinage annuel sur la tombe du fondateur de l'ordre. Elle ne célébrera pas la *ḥadra* du troisième jour du *Mawlid*, pratique instituée de longue date. Dans le village, on pense que cette cérémonie n'aurait pas eu lieu à cause de tensions au sein du groupe, certains membres refusant de pratiquer le rituel du *la'ab*, exercices extraordinaires avec manipulation d'objets dangereux, que désormais ils qualifieraient de *ḥarām*, sous l'influence des islamistes.

À la *zāwīyā* de Sidi Mohammed ben Ali, la veillée durera toute la nuit. Les femmes réciteront le *dīkr* et partageront le couscous apporté par les unes et les autres. Certaines disent avoir été réprimandées le lendemain par des islamistes parce qu'elles avaient passé la nuit à la *zāwīyā*. Elles rétorqueront qu'elles l'ont

toujours fait pour la veillée du *Mawlid*, qu'elles ne font rien de répréhensible en récitant le *dikr* de Dieu. Le jour du *Mawlid*, les visites seront nombreuses à la *zāwīya* de Sidi Mohammed ben Ali dans l'après-midi. Courtes pour celles qui s'effectuent dans le silence des prières individuelles, plus ou moins longues lorsque les visiteuses participent aux discussions. Comme il est d'usage dans ce type de rassemblement, le contenu des échanges porte sur des thèmes très divers : état des mariages, conflits familiaux (entre belles-mères et belles-filles notamment), problèmes de santé, techniques de transplantation d'organes, débat autour d'interdits « inventés » par le FIS, parmi lesquels la visite aux tombes des saints et la pratique du *dikr*, débat très courant dans la région à cette époque. La *zāwīya* de Sidi Abdallah ben Mansour, construction carrée à ciel ouvert, érigée à proximité d'une forêt au sommet du village est également visitée. Après avoir salué le saint, les femmes d'un côté, les jeunes filles de l'autre, s'installent par petits groupes au pied des arbres pour discuter jusque très tard dans l'après-midi, tandis que les petites filles vêtues de différentes tenues de mariée et maquillées selon la tradition locale chantent au son des tambours et dansent.

D'autres manifestations se dérouleront dans différentes *zāwīyāt* ou chez des particuliers qui accueillent des groupes confrériques ou des groupes d'adeptes d'un saint durant toute la semaine. J'assisterai à la *zyāra* d'un des groupes de femmes *'Isāwīyyāt* de la commune de Hennaya à la *zāwīya 'Isāwīyyā* régionale de Oulhaça, auprès du *Ṣayḥ* de la confrérie, ainsi qu'à la cérémonie du septième jour (*sāba'*) du *Mawlid* célébrée dans la maison de leur *muqaddima* à Hennaya.

Le vendredi suivant le *Mawlid* les visites seront nombreuses à la *zāwīya* de Oulhaça. Comme d'habitude, le *Ṣayḥ* recevra la *zyāra* individuelle ou collective de ses affiliés. Il sera à l'écoute de leurs doléances, préparera des amulettes, transmettra la *baraka* du *Ṣayḥ* – fondateur. Dans l'après-midi, le groupe des femmes de Hennaya célébrera une *ḥadra* dans la « maison des femmes » de la *zāwīya*. *Dikr*, musique, danses extatiques, bavardages, plaisanteries. Les femmes de la *zāwīya* auront droit au récit de leur veillée du *Mawlid* décrite comme une veillée extraordinaire très réussie avec plus de cent participantes. Bref, comme d'habitude, beaucoup d'enthousiasme et de rires dans ce groupe que j'ai toujours connu très dynamique. Cette fois, l'humour de ces femmes semble redoublé : non seulement elles se moquent comme de coutume des hommes (époux, pères, frères, chefs religieux ; participent à la *ḥadra* toutes les femmes de la *zāwīya* ainsi que les épouses des hommes de la *zāwīya* vivant à l'extérieur) mais aussi de « ces nouveaux venus à la religion » que sont les islamistes. Elles tournent en dérision leurs faits et gestes, notamment leur imitation des urbains qu'ils ne sont pas. Détail important, beaucoup de femmes portent la *gallāba*. En tout cas les voiles recouvrant les têtes « à la sœur musulmane (*muslima*) » sont nombreux. Apparemment simple effet de mode. Des jeunes filles pousseront l'anachronisme jusqu'à pratiquer la danse de transe rituelle avec le *ḥigāb*. « *Sitra* » (pour se protéger), m'expliquera-t-on.

Quelques jours plus tard, le *sāba'* sera célébré par ce même groupe avec beaucoup de faste. La *ḥadra* sera particulièrement longue, moins longue que celle de la veillée du *Mawlid*, me précise-t-on. Nombreuses seront les femmes

qui se livreront à la danse de transe rituelle sur des airs aussi variés que le répertoire musical des *ʿIsāwa*, celui des *Gnāwa* et celui des *Ḥamadṣa* joués par la *muqaddima* et une de ses assistantes avec des percussions. « C'est notre tradition, c'est le Prophète qui nous l'a enseignée », m'explique une des femmes réputée pour son « inassouvissement de la transe » ; « c'est bien que vous ayiez pu voir ça, vous garderez un bon souvenir de l'Algérie ». Les rangées de femmes qui se balancent debout avant que l'une d'elles ne se détache du groupe pour entrer en transe se succèdent. Des jeunes filles et des fillettes imitent les adultes et simulent la chute finale provoquant les rires de l'assemblée. C'est la méthode d'initiation par excellence. Après la séance d'invocations (*du'ā'*) où la *muqaddima* souhaite la santé aux malades, du travail pour les chômeurs, le succès dans les études pour les jeunes, le mariage pour les filles, la défaite des Américains dans la crise du Golfe et l'unité des Arabes, commencent les discussions sur la politique intérieure. Le FIS est critiqué pour ses pratiques répressives et accusé de vouloir imposer aux algériens un mode de vie et une conception du monde importés de l'étranger. Comme dans toute assemblée féminine de cette période, il sera question de la redéfinition des contours du *ḥarām* et du *ḥalāl* dans le domaine des pratiques religieuses : la *zyāra*, le *ḍikr*, la prière sur les morts, l'usage de tapis illustrés... Une femme fait part d'un conflit avec un jeune imam FIS ayant empêché la récitation de la prière des morts lors de l'enterrement de son mari, prière finalement légitimée par le vieil Imam de son village, qui aurait vérifié dans des livres anciens le caractère légal du rituel. On évoquera bien sûr l'incident de Sidi Boumediène.

De tels débats étaient relativement courants dans ces milieux avant l'émergence du FIS, mais la nécessité de souligner avec force la légitimité de « pratiques qui ont toujours eu cours » ne semblait pas s'imposer. Pour ces femmes défendant leurs traditions religieuses, il s'agit moins de prendre place dans le champ du pouvoir religieux que de jouir de la liberté de pratiquer l'islam tel qu'elles ont appris à le faire dans leur enfance, dans la mesure où il demeure symboliquement efficace. Un rite est jugé licite par elles s'il ne remet pas en question le dogme islamique de l'Unicité Divine : le *ḍikr* est licite puisqu'il célèbre Dieu, l'Unique, et son Messager sur terre, la prière sur les morts est licite puisqu'elle consiste à répéter la formule de la *ṣahāda* proclamant l'Unicité Divine (*Lā Ilāha illa Allāh* : Il n'y a de divinité que Dieu) et s'il ne porte pas atteinte à l'ordre moral (« on ne fait rien de mal, on ne dit pas du mal des gens, on prie », déclarent les femmes pratiquant le *ḍikr* la veille du *Mawlid*). L'ancienneté de la pratique ainsi que sa légitimation par de vieux clercs respectables sont également des critères de licéité.

Le FIS ne fait pas seulement fonction de censeur des comportements religieux. Il est représenté comme un censeur des mœurs aussi (*muḥtasab*) qui passe tout au crible, conduites privées comme conduites publiques : pratiques langagières telles que formules d'adresse entre époux, tenues vestimentaires, comportements festifs... Les femmes qui se plaignent de cet état des choses ont leurs propres critères d'évaluation du licite et de l'illicite en fonction de leur intérêt individuel ou de l'intérêt social : le *ḥiḡāb* est dit avoir été troqué contre le *ḥāyik* pour des raisons pratiques, les normes langagières qui seraient imposées par les militants du FIS, telles que l'interpellation mutuelle des époux

par les termes classiques *zawgi* (mon époux) et *zawgti* (mon épouse) au lieu des termes usités dans ces milieux : *hūyā* (mon frère) et *uhtī* (ma sœur), sont acceptées parce qu'elles correspondent davantage à la réalité : « des époux ne sont pas frère et sœur ! » acquiesce une femme âgée par ailleurs fervente défenseur de la *zyāra* et du *dikr*. Sont refusées toutes les innovations qui pourraient porter atteinte à l'identité sociale, l'abolition des fêtes de mariage par exemple : celles-ci demeurent des occasions de réjouissances mais aussi d'échanges sociaux et symboliques entre membres d'une même famille, amis, voisins. L'interdiction de la pratique de rituels mystiques-extatiques qui mettent également en jeu une dimension expressive fort importante provoque les mêmes résistances chez les adeptes de ces rituels. Cet attachement à des expressions symboliques locales ne doit pas être interprété comme un refus de l'histoire de la part d'acteurs sociaux qui revendiquent par ailleurs le droit à la modernité. Il s'inscrit dans une démarche de réappropriation d'une mémoire dans un contexte de crise des identités. Il traduit en outre le besoin de fête dans une société aux conditions d'existence difficiles. Les manifestations de l'extatisme ne sont pas seulement ancrées dans l'histoire sociale du pays. Elles le sont aussi dans les corps qui s'extériorisent par le chant et la danse. Aussi, leur interdiction prend-elle le sens d'une répression, d'une atteinte aux libertés individuelles. La réflexion d'une jeune fille empêchée d'effectuer la *zyāra* à Sidi Boumediène : « on nous interdit même la visite des saints maintenant ! Mais que vont-ils nous laisser ! », exprime le comble de l'exaspération d'une population soumise à des restrictions depuis de longues années.

Qu'en est-il côté hommes ? L'islamisme semble avoir davantage ébranlé les représentations religieuses des hommes, puisque des membres de la confrérie *'Isāwīyya* refusent les pratiques extatiques. Ce qui ne signifie pas l'abandon de la confrérie, puisque ces mêmes hommes iront à Meknès dans un autocar loué par un riche notable de la ville (ce dernier les aurait d'ailleurs accompagnés) portant la mention en arabe « *At-ṭariqa al-'Isāwīyya* ». Il est vrai que toutes les cérémonies auxquelles j'assisterai à Aïn el-Hout et à Hennaya seront limitées à la séquence du *dikr* où sont récités, psalmodiés, répétés des versets coraniques, des louanges du Prophète et de saints reconnus et légitimés à l'exclusion des danses et des exercices extatiques. Les adeptes *'Isāwa* qui déplorent la suppression de ces rituels affirment qu'elle est plus l'effet de la peur que la conséquence d'une interdiction réelle de la part du FIS. Ils qualifient l'attitude de leurs confrères hostiles à ces rituels d'« hypocrite » et d'« opportuniste » et fondent la légalité de ces pratiques sur leur ancienneté, les faisant remonter à l'époque du Prophète. Ce dernier est même présenté pour la circonstance comme l'initiateur de la transe. Ils ne comprennent pas le rejet des rituels appris dès l'enfance dans le cadre de l'éducation islamique. Ils reprochent à ces confrères d'imiter les « tlemcéniens », les « bourgeois » (autrement dit les gens de la ville), en reniant leurs traditions. Ils pensent que le FIS ne tiendra pas longtemps parce que c'est un mouvement importé et qu'il essaie de changer la personnalité algérienne. « Le vrai algérien ne se laisse pas faire, il n'y a que les gens intéressés qui se mettent du côté du FIS parce qu'ils espèrent en tirer quelque chose. Le FIS ne peut pas nous empêcher d'exister. On l'a d'ailleurs vu au pèlerinage en juillet. Ils (les élus FIS de la municipalité à

laquelle est rattachée la *zāwīya* de Oulhaça) sont venus à la *zāwīya* le jour du pèlerinage et nous ont demandé s'ils pouvaient y participer. Nous les avons reçus cordialement comme nous le faisons avec tous ceux qui nous aiment. Ils nous ont gentiment conseillé de ne plus faire le *la'ab* parce que c'était *harām*. Nous n'avons rien dit. Nous avons récité le *ḍikr* ensemble, mais lorsque les musiciens ont commencé à jouer les airs du *la'ab*, les gens du FIS se sont levés et ils sont partis sans rien dire. Et nous on a continué le *la'ab* comme d'habitude », déclare un neveu du *Ṣayḥ*. Toutefois cette volonté d'« épuration » du rituel *'Isāwī* des *bida'* est l'œuvre d'une minorité d'adeptes lesquels, s'ils réussissent à interdire le *la'ab* dans leur groupe local, ne parviennent pas à le faire à l'échelle régionale, et lors des rassemblements annuels à la *zāwīya* du fondateur de la confrérie ou à la *zāwīya* du fondateur de l'ordre à Meknès, les rites du *la'ab* sont toujours performés.

Il faut souligner la volonté de ces adeptes d'un ordre situé au bas de l'échelle des ordres mystiques d'occuper une position dans le champ religieux. Contrairement au début des années 1980 où ces mêmes *'Isāwa* revendiquaient leur autonomie et la liberté de pratiquer leur rituel selon leur propre système de signes et de significations, en 1990, dans un contexte politique dominé par le religieux, ils revendiquent un statut de groupe religieux en tant que *ṭarīqa*. Mais cette demande de légitimation semble s'accompagner pour certains de la nécessité de renoncer aux pratiques rituelles considérées comme *bida'*. Si l'existence du FIS surdétermine ce souci de légalisation des croyances et des pratiques, elle réveille surtout le souvenir des conflits entre *Bādīsīyyīn* et *Ibrāhīmīyyīn* en référence aux *Ṣyūḥ* réformistes Ibn Badis et Ibrahimi (ce dernier s'étant installé à Tlemcen pour diffuser l'idéologie de l'*Islāḥ* dans la région), et entre *Ṣyūḥ* et adeptes de confréries. Pourtant aucune trace écrite d'une polémique entre *'Isāwa* pro-islamistes et anti-islamistes à la manière de celle ayant conduit à une scission au sein des *zāwīyāt* Darqāwīyya et Qādirīyya telle qu'elle est rapportée par M. el-Korso (1989). Ainsi, comme dans les années 1930, l'opposition entre partisans de réformes internes et partisans de la continuité semble présenter un caractère moins doctrinal que politique.

Mais le phénomène le plus significatif reste la vogue des chants religieux célébrant des mystiques (N. Koufi reprenant un chant à l'intention de Sidi Boumediène) ou évoquant avec nostalgie le passé mystique du pays (A. Meskoud célébrant la ville d'Alger et son patron Sidi Th'aalbi), ou reprenant le répertoire d'un ordre religieux comme celui des *'Isāwa*... Ces cassettes, qui circulent dans la région comme dans tout le pays, sont écoutées dans les familles aussi bien par les jeunes que par les vieux et font danser tout le monde pendant les fêtes. Les auditeurs insistent sur le sens des paroles qui réfèrent au passé, à un passé dominé par « l'amour, la *niyya*, le bonheur de vivre », opposé à un présent que tentent de s'approprier « des hypocrites, des pseudo-religieux, des gens rigides et austères ». Lutte entre authenticité et mimétisme, entre liberté et contrainte, entre désir et obligation, entre dialogue avec Dieu et prière formelle.

Outre la clientèle habituelle des ordres religieux et des *zāwīyāt*, nombreux sont les sympathisants du courant mystique parmi les intellectuels qui, contrairement à ceux des années 1930 qui le condamnaient au nom du primat

de la raison, le défendent en tant que l'une des expressions de l'identité algérienne. Des hommes diplômés de la Médersa islahiste avouent leur sympathie pour les *'Isāwa* par exemple et évoquent les *ḥadrāt* auxquelles ils participaient en cachette dans leur jeunesse. Des étudiants de l'Université des Arts et Traditions Populaires choisissent de plus en plus le mysticisme extatique comme sujet de mémoire.

*
**

La complexité des pratiques symboliques dans le champ social algérien conduit à privilégier comme objets d'analyse des processus d'articulation entre des catégories *a priori* dichotomiques : articulation entre ordre symbolique mystique extatique et ordres symboliques réformistes (réformisme religieux des années 1930, réformisme d'État, islamisme), entre espace rural et espace urbain, entre rapport au religieux des femmes et rapport au religieux des hommes, de manière à conférer une légitimité aux pratiques du mysticisme extatique dans le champ des études sur les faits religieux.

L'uniformisation du système de croyances et de pratiques de l'islam à partir de l'Indépendance était plus formelle que réelle, puisque des adeptes du mysticisme extatique ont pu poursuivre leurs activités chaque fois qu'ils disposaient du réseau institutionnel nécessaire et dans la mesure où ils ne se posaient pas en concurrents dans le champ du pouvoir politico-religieux. Religion instituée et mysticisme sont associés de fait bien qu'ils renvoient à des registres symboliques différents et qu'ils jouent des rôles différents dans la vie sociale. Du point de vue des acteurs, la pratique du mysticisme extatique ne signifie pas la contestation de l'ordre religieux établi, mais l'attachement à une culture familiale et locale. Cet attachement ne doit pas être interprété comme un refus du changement social mais comme une volonté de réappropriation d'une mémoire locale dans un contexte de crise politique profonde. La vogue du courant mystique dans la société algérienne à partir de la fin des années quatre-vingts pourrait s'expliquer par la plus grande capacité de ce courant à s'inscrire dans un système pluraliste et libéral par rapport au courant islamiste, lequel manifestement cherche à s'imposer comme seule forme religieuse légale et légitime.

L'exclusion du mysticisme du champ religieux de l'Algérie indépendante était moins fondée sur l'illégalité du système de croyances et de pratiques mystiques que sur la délégitimation des clercs mystiques dans le champ du pouvoir politico-religieux. L'émergence du mysticisme extatique aujourd'hui n'est que l'effet du soutien des autorités politiques à un courant religieux moins dangereux à leurs yeux que le courant islamiste, pour satisfaire la « demande sociale de religion ».

Quel que soit l'avenir du mysticisme en Algérie, on ne peut ignorer la place relativement importante de cette tradition religieuse locale dans le débat autour de l'identité algérienne en cette période de bouleversement profond que connaît la société algérienne, lors de la commémoration d'un événement aussi fondamental sur le plan symbolique que celui de la Naissance du Prophète.

Lexique

‘Āmma : masses populaires.

Baraka : Grâce divine. Dans les croyances populaires, force bénéfique d'origine divine qui provoque la surabondance dans tous les domaines de la vie. Elle est supposée se concentrer particulièrement en la personne du Prophète et des saints qui peuvent la communiquer à ceux qui en font la demande. Les chefs d'ordres mystiques ainsi que leurs représentants sont également investis de cette force surnaturelle à l'origine de tous les faits prodigieux.

Bida' (sing. *bid'a*) : Innovations blâmables frappées d'interdit du point de vue de la Loi coranique.

Dikr : Litt. souvenir. Récitation de litanies (noms divins, noms de saints, versets coraniques...).

Du'a : Prière d'invocation également désignée par le terme *ṭalab* ou demande.

Ḥadra (plur. *ḥadrāt*) : Présence divine selon la terminologie soufie. Les ordres mystiques désignent ainsi leur cérémonie rituelle faite de prières d'invocations, de psalmodies, de chants et danses sacrés.

Hāṣa : Elite instruite.

Hāwūz : Espace intermédiaire entre la ville et la campagne alliant traditions culturelles urbaines et traditions rurales.

Hāyik : Drap de couleur écru dont les femmes s'enveloppent des pieds à la tête laissant apparaître un seul œil ; souvent une voilette, le *ngāb*, recouvre le bas du visage.

Ḥūyā : Mon frère.

‘Isawā (sing. *‘Isawī*, fém. *‘Isawīyya*, *‘Isawīyyāt*) : Adeptes de la confrérie *‘Isawīyya* fondée par Mohammed ben Isa à Meknès au Maroc au XVI^e siècle. Ils sont connus pour leurs rituels spectaculaires.

Iṣlāh : Réformisme algérien. Mouvement initié par un groupe de lettrés arabes dans les années trente dans la mouvance du mouvement de la *Salafīyya* issu de la *Nahda* ou Renaissance culturelle arabe. *L'Iṣlāh* vise à redéfinir l'islam en référence exclusivement à ses sources authentiques (Coran et Sunna) et à réorganiser la vie privée et sociale des musulmans conformément aux normes et valeurs de l'islam. Les ordres mystiques constituent la cible privilégiée de ces réformateurs dans leur lutte pour un retour à l'islam originel des Pieux Ancêtres.

La'ab : Litt. jeu. Séquence de la *ḥadra ‘Isawīyya* faite de jeux et de danses.

Mawlid an-Nabawī (*Mūlūd* dans l'idiome local) : Naissance du Prophète.

Muḥtasab : Ici censeur des mœurs.

Muqaddimūn (sing *muqaddim*, fém *muqaddima*, *muqaddimāt*) : Responsables de groupes d'affiliés d'ordres mystiques ou d'adeptes de saints ; représentants de *ṣyūh* ; gardiens de sanctuaires.

Niyya : Intention pure.

Qamiṣ : Longue chemise blanche portée par les islamistes.

Qubbāt (sing. *qubba*) : Sanctuaires, mausolées.

Sāba' : Cérémonie du septième jour après la Naissance du Prophète.

Ṣurafā' (sing. *ṣarīf*) : de la famille du Prophète. Parenté le plus souvent fictive.

Sitra : Protection, ici mise à l'abri des regards des hommes.

Tariqāt (sing. *tariqā*) : Voie spirituelle). Ordres et confréries mystiques.

Uḥti : Ma sœur.

‘Ulamā' : Savants religieux. C'est ainsi que s'auto-désignaient les réformistes des années trente.

Zawgi : Mon époux ; *zawgati* : mon épouse.

Zāwiyāt (sing. *zāwiya*) : Mausolées. Lieux de résidence de chefs de confréries ou de chefs de lignages religieux, mais aussi lieux de réunions de groupes d'adeptes.
Zyāra : Visite pieuse.

BIBLIOGRAPHIE

- ARKOUN M., 1970, *La Pensée arabe*. PUF – (QSJ), Paris, 126 p.
 BERQUE J., 1978, *L'Intérieur du Maghreb*. Gallimard, Paris, 546 p.
 BROWN P., 1985, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*. Le Seuil, Paris, 282 p.
 CHODKIEWICZ M., 1986, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Gallimard, Paris, 231 p.
 EICKELMAN D., 1976, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. University of Texas Press, USA, 303 p.
 KORSO el- M., 1989, « Politique et religion en Algérie. L'Islah : ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'Ulama' Musulmans Algériens en Oranie 1931-1945 ». Thèse de Doctorat de 3^e cycle. Université de Jussieu Paris VII, 2 tomes, 559 p.
 GEERTZ C., 1968, *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*. Yale University Press, New Haven, 136 p.
 GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*. Weidenfeld and Nicolson, London, 317 p.
 SANSON H., 1983, *Laïcité islamique en Algérie*. CNRS, Paris, 174 p.