
Chantal Saint-Blancat

Sossie Andézian, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*

Paris, CNRS Éditions, 2001, 237 p. (bibliogr., annexes, glossaire)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Chantal Saint-Blancat, « Sossie Andézian, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.1, mis en ligne le 17 octobre 2005, consulté le 15 octobre 2012. URL : <http://assr.revues.org/544>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/544>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

I. – COMPTES RENDUS D'OUVRAGES

120.1

ANDÉZIAN (Sossie).

Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen. Paris, CNRS Éditions, 2001, 237 p. (bibliogr., annexes, glossaire).

Avec ce livre dédié à l'étude de la sainteté dans les années quatre-vingt dans la région de Tlemcen près de la frontière du Maroc, en particulier au sein de la confrérie des 'Îsâwâ, S.A. a largement payé sa dette à une Algérie qui, selon elle, lui a tant donné (p. 9). Ce voyage, car c'en est un, au cœur du mysticisme algérien contemporain, à partir de l'expérience même des individus, constitue une approche phénoménologique du fait religieux d'une grande rigueur scientifique. Ce texte n'est pas seulement le fruit d'une recherche anthropologique conduite avec sensibilité, où tout détail d'observation est clairement explicité. Il est aussi une fenêtre ouverte sur la société algérienne actuelle, une vraie lecture sociologique des rapports de genre, de pouvoir, comme de la construction symbolique de la légitimité, à travers l'observation des rites et l'analyse des discours des adeptes soufis maghrébins sur leurs formes de religiosité.

Ce travail dépasse toutefois l'analyse du mysticisme extatique, masculin et féminin, dans un contexte culturel donné. Il constitue, en fait, une réflexion plus large sur le pluralisme religieux au sein de l'islam et sur le maintien et le rôle du mysticisme en général dans les sociétés contemporaines. Il offre aussi, à travers le fait religieux, en particulier sa dimension rituelle, saisi ici dans sa spécificité (individuelle et collective), une grille de lecture « inversée » de l'ordre social en vigueur. Pour qui s'intéresse au lien entre champ religieux et

processus sociaux, il est une mine de données empiriques. Bref ce livre est incontournable.

Après avoir resitué la confrérie étudiée dans l'histoire du soufisme musulman et maghrébin et avoir dressé un tableau sociologique de l'espace urbain et rural de Tlemcen (stratification, mobilité, conflits), l'auteur nous propose trois modalités de rencontre avec les saints : les visites informelles sur leurs tombes (chap. 2), les réunions féminines de célébration et de demande d'intercession (chap. 3) et les pèlerinages des groupes confrériques, masculin à travers une cérémonie durant l'îd al-Kabîr (chap. 4), féminin à travers la confrérie immigrée en France et son retour en Algérie lors d'un pèlerinage en 1982 (chap. 5 et 6).

Le lecteur suit les pérégrinations des adeptes comme des séances filmées de l'intérieur. L'enquête ethnographique soulève avec lucidité les choix méthodologiques adoptés. L'A., malgré ses nombreuses tentatives de clarification, ne lèvera pas « l'ambiguïté » (p. 33) qui lui sera assignée : celle du statut « d'aspirante » à l'entrée dans la confraternité, seule approche concevable aux yeux d'acteurs pour qui, l'adhésion reste la seule forme de connaissance possible (p. 34). Elle réussit à faire de ce statut (tout en l'explicitant toujours clairement au lecteur), un formidable atout méthodologique en « se laissant couler » (p. 60) dans le rythme et les actes des sujets qu'elle observe, pénétrant ainsi dans l'intimité des motivations du recours aux saints et dans l'expérience de la transe mystique. Elle nous introduit également au cœur de la fluidité de la structure et de l'organisation des confréries, dans le rapport que les 'Îsâwâ tissent avec le contexte social, dans la société d'origine comme en diaspora. Au lieu de privilégier le statut officiel du mysticisme dans le champ social et politique ou son évolu-

tion historique, la démarche donne une large place à l'étude des réseaux confrériques, à la transmission et à la gestion du patrimoine religieux, à l'interdépendance entre pratique masculine et féminine, rejetant ainsi les dichotomies simplistes habituelles (religiosité féminine/masculine, islam savant et textuel/islam mystique et corporel).

L'interrogation centrale, qui parcourt l'ensemble du texte, est la suivante : en quoi le mysticisme, en tant que forme de religiosité, représente-t-il une dimension de construction identitaire individuelle et collective en situation de crise (p. 28) ? Les saints devenant en quelque sorte des repères spatio-temporels de permanence, une reconstruction de la mémoire face aux changements structurels, mais aussi des enjeux dans la lutte de domination symbolique (voir chap. 7). S.A. n'aborde jamais directement la guerre et la capacité de résistance des Algériens à son égard, la censure imposée par les islamistes aux rituels des confréries, elle laisse parler ses sujets : « C'est l'extinction de la *niyya* dans le cœur qui réduit les effets bénéfiques des saints » (p. 60) ; les femmes protestent contre « les faux musulmans » qui « nous interdisent même la visite aux saints maintenant, les seuls hommes dignes de confiance et de respect dans ce pays ! Que vont-ils nous laisser ! » (pp. 75, 76).

Les liens avec les saints sont pour les adeptes une réponse à de multiples carences sociales. L'absence de communication, due à la gestion publique et fonctionnarisée du champ religieux est ainsi comblée par le travail de médiation des *shaykh-s*, (les saints n'existant que grâce à leurs représentants vivants), loin de l'anonymat, du despotisme, de l'hypocrisie et de l'ambiguïté politique de l'islam officiel (p. 77). Le déficit affectif au sein des relations familiales, les carences de sincérité dans l'espace relationnel sont suppléés par la *niyya* (intention pure) qui caractérise l'échange spirituel avec les saints, « lieu de projection des aspirations profondes des individus » (p. 75). Les discussions lors des réunions féminines, les séances de prière, comme la transe qui les suit, permettent d'extérioriser les conflits, de communiquer la souffrance personnelle, véritable catharsis individuelle, qui n'a de sens que dans la participation communautaire qu'elle entraîne et dans la subjectivité collective qu'elle suscite.

Si les rites des assemblées spirituelles ont longtemps été associés au fait féminin, c'est parce que les femmes y trouvent un espace de gestion de leur identité, un lieu de liberté, un lien collectif au sein duquel tout sujet peut être abordé. Loin d'être une simple thérapie, l'expérience mystique ne constitue pas non plus une

spécificité féminine, liée à un type de religiosité. En analysant le rituel parodique (*rekeb*) des femmes à l'égard des conduites formelles masculines d'autorité, qui vont des scènes de ménage aux fonctions des leaders de confrérie, en passant par le pouvoir politique institutionnalisé, l'A. nous livre les plus belles pages de cet ouvrage. Occultée par les hommes, cette cérémonie en marge, non codifiée, illustre l'usage social que font les femmes de la dérision. Il ne s'agit pas d'une cérémonie alternative ou d'une attitude subversive à l'égard de la confrérie, mais de la modalité selon laquelle les femmes intériorisent le fait religieux et l'insèrent dans le social. Elles élaborent à travers le rite, une « mise en scène de la vérité non officielle des femmes sur la société » (p. 154), au sens goffmanien du terme, témoignant ainsi de leur lucidité et de leur « grande maîtrise de l'organisation et du fonctionnement d'un système dont elles sont *a priori* exclues » (p. 153). Démontant le mécanisme symbolique des codes sociaux, qu'elles considèrent comme des constructions sociales non réelles, le rire des femmes dévoile leur pouvoir de contrôle sur ces derniers, leur acceptation critique d'un ordre social qu'elles savent « nécessaire pour gérer la vie collective » (p. 150), mais qu'elles ne tolèrent que s'il ne leur est pas imposé comme un principe immuable et figé. Les rituels extatiques prennent ici tout leur sens et la capacité de créativité rituelle des femmes est à la mesure de leur hostilité face à toute forme d'interdiction, car seul le désir de Dieu est liberté, les autres maîtres, (maris, pères ou *shaykh-s*) ne jouissant que d'une autorité transitoire et dérisoire.

L'on ne saurait ici, en quelques pages, synthétiser la richesse d'une analyse, qui manie avec précision tous les registres : langage du corps, langage des signes comme langage textuel et liturgique. L'A. traite aussi bien de la structure de la cérémonie (*hadra*), basée sur un principe circulaire d'échanges entre visiteurs et saints, de la typologie des saints et de leur fonction sociale, du caractère multidimensionnel des demandes à leur égard, que des fonctions et des mécanismes de construction de la légitimité des *shaykh-s* et des *muqqadim*. Elle analyse aussi la subtile frontière entre sacré et profane, la signification religieuse et sociale de la *baraka* (p. 145 et ss.), capital symbolique et bien collectif, et enfin le pouvoir transgressif et libérateur de la transe.

Le chapitre huit fournit les clés d'interprétation de la transe extatique à travers les motivations que les sujets en donnent en cas d'échec, illustrant le caractère dangereux d'un processus qui est « à la fois expression de l'altération de l'équilibre physique et psychique et le moyen

de le rétablir. » (p. 197) Mais c'est au niveau de l'analyse du lien entre expérience sensorielle et langage canonique, références aux textes savants que l'on mesure la force et les raisons du maintien, à travers changements structuraux et contrôle politique, du soufisme musulman. L'autre grande qualité de ce livre est la réflexion que l'A. élabore à partir de la transcription linguistique du lexique soufi et le sens que les adeptes donnent à l'expérience corporelle de la spiritualité. L'ouvrage est complété par le récit d'une tentative de désacralisation du rituel en performance culturelle et touristique et de la rébellion des femmes face à la fermeture d'un sanctuaire (chap. 7). Les débats internes à la confrérie et les tentatives d'épuration de la part des islamistes soulignent les conflits de légitimité au sein du champ religieux et la réaffirmation sociale du mysticisme comme élément constitutif de l'islam.

S.A. aurait pu étendre son analyse à la confrérie en France, en particulier le processus de socialisation qu'elle maintient et les éventuels conflits générationnels dus au passage de l'appropriation de l'expérience migratoire à l'installation définitive. Mais c'est bien le seul regret à l'égard d'un ouvrage qui se lit, d'une traite, comme une œuvre littéraire et que l'on reprend comme outil méthodologique et théorique.

Chantal Saint-Blancat.

120.2

Archives juives – Revue d'histoire des Juifs de France, n° 35/1, 1^{er} semestre 2002 Dossier « se convertir ».

Ce numéro de la revue d'histoire des juifs de France, *Archives juives*, est consacré à la conversion. Conversion des juifs de France au catholicisme depuis le XIX^e siècle, conversion au judaïsme de femmes et d'hommes qui adoptent bien plus qu'une religion. Ce parti pris de traiter dans le même numéro des conversions de juifs au christianisme (essentiellement au catholicisme, religion majoritaire) et des conversions au judaïsme, permet de rendre compte de la dimension quasi démographique du fait (flux entrants-flux sortants), de présenter l'équilibre entrées-sorties du judaïsme, mais également, à partir des diverses contributions présentées, d'en appréhender les dimensions historique, religieuse et sociale.

En effet, on ne peut appréhender l'histoire de ces conversions en France qu'à partir de celle de l'intégration. Si, comme l'indique

André Kaspi dans son éditorial, « la conversion ressemble à un arrachement » si elle est « le rejet volontaire du passé » et « qu'elle demeure le danger majeur qui menace toute minorité... », il semble plutôt à la lecture de ce numéro, qu'elle est le révélateur de ce processus d'intégration qui s'amorce dès l'émancipation des juifs de France. Tantôt volonté de certains juifs d'adhérer à une identité nationale qu'ils n'envisagent pas dépouillée de sa dimension religieuse, comme c'est le cas de Joseph Lémann ou de Pierre Hirsch, dont les motivations sont présentées dans l'article de Frédéric Gugelot. Ainsi Hirsch écrit en 1933, « une patrie est une communion. L'individu, quelle que soit son origine, qui s'agresse à une patrie doit en accepter les règles et les principes ». Et encore : « Ayant communiqué avec ceux de ton choix, famille spirituelle avec qui tu t'es identifié, vis comme eux, comme eux pense, agis, fais l'amour et la guerre avec eux. Aie la même croyance. » Si, pour certains, devenir chrétiens suppose une rupture fondamentale avec l'ancienne croyance, certains convertis (plus systématiquement après la Seconde Guerre mondiale) mettent plus souvent en avant la continuité entre le judaïsme et leur nouvelle croyance. Le converti pousse la logique religieuse jusqu'à voir dans le christianisme l'accomplissement du judaïsme, il ne change donc pas sa religion, « il la complète et la couronne ». Telle est la revendication d'un Jean-Marie Lustiger, « celle d'une double appartenance », à la fois juive et chrétienne.

Cependant, les conversions au catholicisme ne sont pas toujours motivées par la foi ou le mariage, comme le montre Danielle Delmaire, dans son article sur l'affaire Bluth-Mallet, jugée en 1861. La fille aînée d'une famille juive de Sarrelouis vient à Paris et rencontre Théodore Ratisbonne, lui même converti en 1827 et fondateur de la congrégation de Notre-Dame de Sion créée afin de convertir et d'instruire les jeunes filles juives pauvres. Par la suite, la jeune fille, aidée du chanoine Mallet, tente de convertir le reste de la fratrie.

Cette affaire montre combien le clergé soutenait l'œuvre prosélyte des convertisseurs, notamment auprès des enfants. Comme l'indique l'auteur, il s'agit sans doute de la première affaire de conversion forcée à l'encontre de juifs, donnant lieu à un procès. À cette occasion, la liberté de conscience est fortement mobilisée par la communauté juive de France. Cette affaire est à replacer dans le contexte de libéralisation de la société face au pouvoir religieux, contexte favorable à l'idée de séparation, qui ne sera légalement mise en œuvre qu'en 1905.