

Dire la transe en islam mystique

De l'expérience au langage autorisé

Sossie Andézian



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20219>
DOI : 10.4000/assr.20219
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2000
Pagination : 25-40
ISBN : 2-222-96695-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sossie Andézian, « Dire la transe en islam mystique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 111 | juillet-septembre 2000, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20219> ; DOI : 10.4000/assr.20219

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Dire la transe en islam mystique

De l'expérience au langage autorisé

Sossie Andézian

- 1 L'expérience de la transe chez les adeptes du mysticisme extatique maghrébin est-elle de l'ordre de l'indicible ? Ceux-ci éprouvent en effet des difficultés à élaborer un discours autour d'un phénomène qui appartient au registre des sens. Et l'anthropologue étrangère qui les interroge avec insistance est invitée à s'initier à la transe pour la comprendre.
- 2 Cependant, une plus grande familiarité avec les individus pratiquant la transe révèle l'usage du langage mystique musulman classique – le lexique du soufisme classique – pour conceptualiser cette expérience. Quelles sont les implications théoriques et méthodologiques d'une telle démarche du point de vue de l'étude des rapports entre savoir mystique et expérience mystique et de manière plus générale, du point de vue des rapports entre savoir religieux et expérience religieuse en islam ?
- 3 Les faits empiriques qui seront analysés dans le cadre d'une telle réflexion ont été observés sur une période de dix ans, entre 1980 et 1990, en France, dans les milieux féminins (principalement) de l'immigration algérienne, puis en Algérie, dans la région d'origine de ces femmes (l'ouest algérien, la ville de Tlemcen et ses environs), mais cette fois en milieu masculin également. Cette décennie correspond au régime de Chadli Benjedid caractérisé par un semi-libéralisme qui a favorisé la réémergence de formes culturelles locales jusque-là réprimées par le fort centralisme d'État de l'ère Boumediène. À la fin de la décennie, celles-ci seront à nouveau réprimées, par les islamistes cette fois, mais leur destin sera différent de celui qu'elles avaient connu sous Boumediène. Alors qu'elles étaient vouées soit à la disparition, soit à la clandestinité, dans cette nouvelle phase, elles constitueront des enjeux identitaires pour tous les groupes sociaux aux traditions culturelles locales fortement ancrées dans la vie quotidienne, mais aussi pour certains intellectuels. Il faut dire que malgré la prégnance de l'islamisme sur la scène sociale et politique, l'Algérie est entrée dans une ère de pluralisme culturel que beaucoup d'Algériens ont payé et paieront encore de leur vie. Dans le contexte particulier des années 1980 où les changements s'accélérent dans tous les domaines de la vie, la conduite de transe et les débats qu'elle suscite s'offrent au regard de l'observateur comme un terrain privilégié d'analyse des formes sensibles du religieux et de leurs modalités

d'inscription dans le paysage religieux et plus largement dans le paysage culturel algérien. Elle constitue un analyseur pertinent de la complexité religieuse algérienne ainsi que des rapports entre les différents courants religieux qui coexistent dans un même cadre national et qui se réclament tous d'une même religion, l'islam, dans sa modalité sunnite malékite.

La conduite de transe rituelle et ses variantes

- 4 La conduite de transe, appelée « *zuhd* » (et plus rarement « *jedeb* ») dans la région étudiée, se donne à voir dans le cadre de formes cérémonielles du mysticisme extatique maghrébin sous l'aspect d'une danse rituelle. Issu du soufisme, courant religieux qui privilégie l'expérience sensible de la foi tout en demeurant fidèle à la Loi coranique, le mysticisme maghrébin favorise l'émergence de figures de saints ou amis de Dieu (*wâlî-s*) reconnus ou non par les clercs officiels, savants ou simples musulmans réputés pour leur piété, théologiens, hommes de loi et/ou fondateurs de Voies initiatiques (*tariqa-s*), faiseurs de miracles ou thaumaturges, patrons locaux, fous de Dieu... Il donne naissance à des organisations religieuses également appelées *tariqa-s* (confréries), à des lignages saints, à des dynasties de descendants du Prophète. Phénomène polymorphe et polysémique, il contribue à l'islamisation définitive du Maghreb ainsi qu'à la construction d'une identité locale face aux envahisseurs étrangers. A l'aube du vingtième siècle, il est vigoureusement concurrencé puis supplanté par les mouvements nationalistes et réformistes. Ceux-ci, plus tard relayés par les États indépendants, le combattent de façon systématique avant d'imposer un islam réformé, « épuré » des croyances et des pratiques étrangères à l'islam des Pieux Ancêtres.
- 5 En Algérie, supposé avoir été éradiqué au milieu du XX^e siècle par le mouvement réformiste, le mysticisme a toujours ses adeptes, moins nombreux certes qu'aux siècles passés et plus isolés. Ses institutions (*zâwiya-s*, *qubba-s*) n'ont pas complètement disparu et certaines constituent encore des lieux d'accueil et de réunion des adeptes. Les organisations qui s'y rattachent (*tariqa-s*) 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 (*shaykh-s*, *muqaddim-s*), 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 musical, d'autres sont toujours sollicités pour leurs compétences religieuses, en tant qu'intermédiaires entre les hommes et Dieu.
- 6 Ici il sera surtout question du mysticisme extatique, qui fait une large place aux expressions physiques de la religiosité. Cette forme religieuse est le fruit de la synthèse opérée au XVI^e-XVII^e siècle entre soufisme savant et extatisme. Al-Yûsî est le prototype du saint de cette époque (Berque, 1958)¹. Lettré, défenseur de l'orthodoxie et du soufisme classique (son maître est Ibn 'Arabî), al-Yûsî est vénéré par les populations rurales, qui affluent sur sa tombe à la recherche de prodiges. En sa personne convergent les deux courants principaux de la spiritualité de ce siècle : celui de la spéculation savante et celui de l'hagiologie populaire. De nombreux liens se tissent entre les centres urbains d'enseignement religieux et les *zâwiya-s* rurales. Ceux qui développent les sciences de la Tradition (*Sunna*) et de l'Imitation du Prophète (*Sîra*) ne rejettent pas l'exaltation des sentiments religieux, dont les techniques deviennent extrêmement ritualisées et codifiées dans le cadre des confréries. L'extatisme n'est pas le privilège de la catégorie des fous de

Dieu, des saints « sérieux » peuvent s'y adonner (de Premare, 1985²). Les thèmes soufis font partie de la culture de l'époque, aussi bien chez les lettrés que chez les illettrés. Cette synthèse entre savoir religieux rationnel et expérience extatique spécifique du mysticisme maghrébin, associée au sein d'une même confrérie des doctrines soufies des plus classiques et des rituels dits extravagants.

- 7 Observées en milieu féminin et masculin, en milieu rural et urbain, parmi des illettrés et des lettrés, les pratiques du mysticisme extatique ici étudiées vont de la récitation de prières spécifiques (*dhikr*) aux conduites de transe aux modalités diverses.
- 8 Traduit par « souvenir du cœur », le *dhikr* est d'abord une forme de prière recommandée par le Coran, dont certains versets incitent le croyant à se remémorer Dieu le plus souvent possible. Les soufis en font une technique de lecture du Livre sacré, basée sur la répétition, un grand nombre de fois, de certains chapitres et versets, récitation qui se termine par l'invocation de Dieu et de ses noms. L'organisation du mouvement soufi en ordres religieux s'accompagne de la codification du rituel du *dhikr*. D'une simple méthode de prière, non exclusive des prières canoniques, le *dhikr* devient un système liturgico-technique visant aux plus hauts états mystiques.
- 9 Plusieurs formes de *dhikr* se développent au cours de l'histoire du soufisme. L'introduction du chant, de la musique instrumentale et de la danse transforme le *dhikr* en concert spirituel (*samac*). Ce terme en vient à désigner l'ensemble de la cérémonie rituelle, qui comporte des exercices rythmiques et des techniques récitatives de formules liturgiques caractérisées par le contrôle respiratoire, le contrôle de postures et de gestes spectaculaires. L'altération de l'équilibre physiologique qui peut s'ensuivre dans certains cas provoque l'entrée en transe. Technique mentale de prière, de méditation et de concentration, le *dhikr* se double d'une technique d'expérience physique de la présence divine.
- 10 Théologiens et juristes, qui finissent par admettre le soufisme, protestent contre les pratiques du *dhikr* et de la transe lorsqu'elles s'accompagnent de manifestations physiques importantes : râles, pleurs, cris, évanouissements, danses. À leur tour, des maîtres soufis tentent périodiquement de réprimer certaines de ces pratiques considérées comme des déviations.
- 11 Quelles sont les modalités de la conduite de transe dans le mysticisme extatique algérien contemporain ? Comment s'inscrivent-elles dans le champ des pratiques religieuses ?
- 12 Je m'appuierai sur des exemples observés, en France : dans le cadre des activités de deux groupes de femmes algériennes, respectivement membres de la confrérie 'Isâwiyya et de la confrérie Darqâwiyya, et en Algérie lors des cérémonies de la confrérie 'Isâwiyya de la région de Tlemcen, aussi bien dans des groupes masculins que dans des groupes féminins ; lors de séances spirituelles organisées à l'intention d'un public féminin par une femme adepte de la confrérie Qâdiriyya dans un sanctuaire d'un faubourg de Tlemcen ; dans des sanctuaires lors de visites individuelles en dehors de toute cérémonie organisée ; lors de rassemblements publics (célébration par l'Union Nationale des Femmes Algériennes de la 27^e nuit du Ramadan par exemple), et de fêtes dans des familles n'entretenant pas de lien particulier avec une confrérie ou un saint. Pour résumer, il ne s'agit pas d'une pratique spécifique à un groupe donné ou à une confrérie mystique. Il ne s'agit pas non plus d'une pratique rituelle à visée thérapeutique, comme c'est le cas dans des confréries comme la confrérie Gnâwiyya et la confrérie Hamdûshiyya, même si elle

peut avoir un effet thérapeutique. La quête des acteurs est aussi diversifiée que les individus et les contextes. Mais alors en quoi s'agit-il d'une même expérience ?

- 13 À l'origine, la danse de transe rituelle est une pratique codifiée dans le cadre des confréries et comporte des variantes selon les organisations, mais elle a été routinisée en tant qu'expression locale d'un certain type de religiosité. On peut être membre d'une confrérie ou issu d'une famille d'affiliés depuis plusieurs générations sans pratiquer cette danse rituelle. Inversement, on peut la pratiquer sans avoir de lien avec une confrérie. Toutefois cette conduite, souvent qualifiée de spontanée par les acteurs, est apprise dès l'enfance par imitation des adultes. Aussi en sera-t-il question comme d'une conduite culturelle locale principalement transmise dans le cadre familial.
- 14 On a souvent associé expérience mystique extatique et expérience féminine du mysticisme. Je prendrai ici en considération indifféremment l'expérience féminine et l'expérience masculine même si mes données ont été principalement recueillies en milieu féminin. Bien qu'elle se produise davantage dans un cadre rituel formel, la conduite de transe chez les hommes est une pratique aussi courante que chez les femmes. Enfin, le rapport entre langage du corps et langage verbal obéit à la même logique en milieu masculin et en milieu féminin.
- 15 Quelle que soit la modalité de la transe rituelle, celle-ci se compose de quatre phases : les signes annonciateurs de la transe – l'entrée en transe – l'extase – le réveil.

La transe en milieu féminin

- 16 Réunies autour d'une maîtresse de cérémonie (*muqaddima*), des femmes répètent des formules liturgiques et des litanies chantées par un chœur. La récitation est souvent scandée par une musique instrumentale jouée sur des petits tambours et des tambourins. Quelquefois un plateau métallique, des verres et des cuillers se substituent aux instruments. Appelée *dhikr*, cette séquence de prières, plus ou moins longue selon les contextes, est très prisée. Elle s'inscrit également dans les fêtes féminines de mariage où des groupes de femmes musiciennes et chanteuses psalmodient ces prières de louange de Dieu, du Prophète, des saints. Cette séquence est importante en ce qu'elle favorise les états de transe.
- 17 Les signes annonciateurs de la transe sont divers : prostration ou agitation, gémissements, pleurs, cris. Le rôle d'une *muqaddima* est de repérer rapidement les personnes susceptibles d'entrer en transe et surtout de les aider à vivre cette expérience. Dès qu'elle décèle de tels signes chez ses fidèles, la *muqaddima*, assistée de ses musiciennes, cherche dans son répertoire l'air musical correspondant à leur état. Celui-ci est conceptualisé en termes relationnels avec des esprits surnaturels, djinns ou saints (ces deux catégories pouvant être confondues dans les représentations). La possession est la forme de relation la plus courante avec les djinns. Dans ce cas, le désir ou le besoin de transe correspond à la volonté d'expulser le djinn ou, comme c'est le plus souvent le cas, de l'apaiser. L'expulsion du djinn ou exorcisme n'est pas pratiquée dans les groupes observés. Par contre l'apaisement du djinn avec la musique ou le port de vêtements de couleurs précises relève de la compétence des *muqaddima*-s qui dirigent les séances rituelles.
- 18 La première démarche de la *muqaddima* est d'identifier le djinn concerné. Certaines candidates à la transe nomment spontanément le djinn qui les possède, ce qui facilite la

tâche de la *muqaddima* et favorise l'entrée en transe. D'autres appellent des saints à leur secours : « Sîdî Abd-el-Qâdir Jîlânî, Sîdî ben 'Isâ, Sîdî bû Madyân... » pour le trouver. Tant que le djinn n'a pas été nommé, le malaise règne dans l'assemblée. On plaint les femmes qui n'arrivent pas à entrer en transe ou qui ne vont pas jusqu'au bout de leur expérience et on essaie de comprendre les causes de ces défaillances : problèmes trop importants, absence ou faiblesse du désir chez les intéressées ou parmi l'assemblée, incompetence de la *muqaddima* ou des musiciennes, mise à l'épreuve par Dieu « en des temps dominés par l'incroyance ». Mais dès que la danseuse réagit positivement à la musique ou à la couleur proposées par la *muqaddima*, les participantes sont soulagées et l'accompagnent dans son aventure spirituelle par des battements de mains et des youyous. Des femmes se lèvent et, se tenant par la main, se balancent derrière elle. On la débarrasse des vêtements et des parures qui peuvent la gêner et on la tient par la taille de manière à lui éviter une chute brutale.

- 19 La tension dans l'assemblée décroît lorsque la danseuse paraît moins agitée. Le rythme de son balancement devient régulier, ses gestes précis et ses mouvements plus coordonnés. Elle projette la tête de gauche à droite puis de droite à gauche, ses bras venant frapper la poitrine. La *muqaddima* surveille de près l'évolution de la danse et adapte le rythme de la musique à celui des mouvements exécutés par l'intéressée. À ce stade, d'autres participantes, contaminées par l'atmosphère d'effusion, peuvent manifester le désir d'entrer en transe et rejoindre la première. Arrivée au terme de son expérience, celle-ci tombe sur le sol, manifestement inconsciente, sous les youyous et les applaudissements. La musique s'arrête aussitôt. La *muqaddima* prend la tête de la danseuse sur ses genoux, lui masse longuement le corps, lui fait respirer des parfums si le réveil tarde à se produire. Dès que celle-ci reprend connaissance, de tous les coins de la pièce s'élèvent des soupirs de soulagement, des noms de saints, des formules de bénédiction. Elle respire profondément et se lève soutenue par la *muqaddima* et ses assistantes. Elle regagne sa place sous une pluie d'ovations et de félicitations, calme et sereine. Elle restera dans cet état jusqu'à la fin de la séance.

La transe en milieu masculin³

- 20 Il s'agit de la pratique de la transe par les membres de la confrérie 'Isâwiyya. Outre la danse qui est peu différente de celle exécutée par les femmes (encore que certaines figures soient plus élaborées), ceux-ci se livrent à des exercices dangereux sous l'effet de la transe. La séquence appelée « *la'ab* » ou « jeu » constitue la seconde phase de la cérémonie de la confrérie, la première étant la séquence du *dhikr*.
- 21 Comme dans les réunions féminines, des conduites de transe peuvent être observées durant le *dhikr* : alternance de versets coraniques, d'invocations, de louanges du Prophète, du fondateur de la confrérie (le Shaykh Muhammad ben 'Isâ, dit le Shaykh Parfait), et d'autres saints. À mesure que la séquence du *dhikr* progresse, une sorte d'engourdissement s'empare de l'assemblée. Le rythme des litanies glorifiant les attributs divins et ceux du Prophète et des saints, d'abord régulier, devient de plus en plus rapide et s'accompagne de balancements de la tête et du buste. Des participants émettent des gémissements, certains pleurent, d'autres se lèvent, se donnent la main et esquissent des mouvements de danse. Lorsque l'un d'entre eux manifeste un état de transe avancé, le processus est vite arrêté par le *muqaddim* qui juge le moment prématuré. Les prières se terminent par la demande de la miséricorde divine pour le *shaykh*, les *muqaddim*-s, les

autres membres de la confrérie, les morts, les membres de la famille des participants, l'ensemble des musulmans et des croyants. Après une dernière prière sur le Prophète, le *muqaddim* annonce la fin du *dhikr*. Les officiants utilisent des termes physiologiques pour décrire leur état : « *shebac na min hubb Allâh* (nous sommes rassasiés d'amour divin) », « *djnûnnâ rayyhû* » (les esprits qui nous possèdent se sont calmés)”. Une expression de plaisir illumine leurs visages. Ils se félicitent mutuellement en se donnant l'accolade, rendent hommage au maître de cérémonie, expriment leur gratitude et leur loyauté aux anciens. Le public remercie l'assemblée : « *bi sahhitkum* (à votre santé) ». Des spectateurs, notamment les rares femmes qui se sont jointes au groupe des enfants présents depuis le début de la cérémonie, font parvenir au *muqaddim* des demandes de faveurs accompagnées de dons en argent. Celui-ci invoque Dieu, le Prophète, le Shaykh Parfait et d'autres saints et sollicite leur *baraka*. Sa voix est submergée par les youyous des femmes. La foule se disperse momentanément tandis que les officiants partagent un repas sacrificiel.

- 22 Après une pause, les officiants reprennent leur place dans le cercle cérémoniel ou *halqa*. Accompagné par un joueur de hautbois (*ghayta*), le *muqaddim* entonne une prière aussitôt reprise par le chœur : « Dieu est notre Maître, Ô Dieu notre Maître – Dieu notre Maître et l'Unique est mon Seigneur – Notre Maître est Dieu, Dieu est notre Maître – Le Seigneur de la *hadra* (le Shaykh Parfait) habite mon cœur », prière répétée tout au long de la séquence avec quelques variantes. Deux officiants manifestent le désir de pratiquer la danse du sabre. Les poignets croisés, ils se prosternent devant ce dernier en prononçant la formule du *taslîm* (soumission) : « *nahnû mesetmîn meketfîn* » (nous sommes soumis et nous avons les poings liés). Le *muqaddim* les bénit en leur donnant l'accolade avant de remettre à chacun un sabre dont il humecte la lame aiguisée de sa salive. Supposée contenir la *baraka* du fondateur, la salive a la vertu de prémunir les officiants contre tout danger. Ceux-ci commencent par se déplacer dans la *halqa* en faisant tournoyer les sabres en l'air, la pointe dirigée vers le haut. Ensuite ils se passent mutuellement les lames sur différentes parties du corps (gorge, ventre, articulations des bras et des jambes) sans se blesser. Ils s'approchent du public pour leur montrer combien elles sont tranchantes. Un troisième adepte les rejoint et danse autour d'eux. L'un de ces derniers lâche son sabre tandis que le deuxième lui tend le sien. Le nouveau venu se couche sur la partie aiguisée de la lame que les deux autres soulèvent doucement. « *Bismillâh !* » (Au nom de Dieu !), « *Yâ Rasûl Allâh* » (O Prophète de Dieu !), « *Sîdî ben 'Isa* » et d'autres noms de saints sont entendus parmi les spectateurs. Les exercices se poursuivent, de plus en plus impressionnants, provoquant stupeur et ferveur. Des youyous fusent chaque fois que les joueurs offrent à leur regard une peau à peine rougie. « C'est la *baraka* du Shaykh Parfait ». Des personnes souffrantes, adultes et enfants, sont amenées dans la *halqa* dans l'espoir de guérir au contact des sabres.
- 23 Contrairement au jeu du sabre qui ne produit en principe pas de saignement, le rite de taillade du crâne, emprunté à la confrérie marocaine Hamdûshiyya, a pour but de faire couler du sang. Munis l'un d'une hachette, l'autre d'un couteau, deux adeptes se donnent des coups réguliers sur le cuir chevelu, rythmés par les tambours. Des femmes se précipitent sur les joueurs pour toucher leur tête ensanglantée, « pour recevoir la *baraka* », précisent-elles. Les blessures sont vite cicatrisées.
- 24 Les rites se succèdent : un joueur se transperce les joues avec une longue aiguille sans se blesser et invite des spectateurs à l'imiter ; un deuxième mâche du verre broyé ; quelques autres se passent sur le corps des branches d'alfa enflammées sans se brûler. Mais le clou

de la cérémonie est le rite du serpent. Les membres de la famille du chef de la confrérie sont connus pour charmer les serpents venimeux et les ingérer. Affirmant jouir d'une immunité héréditaire contre le venin, « immunité acquise dans le ventre de la mère », les mangeurs de serpent se soumettent aux rites de purification et prononcent la formule du *taslīm*, avant d'avaler le serpent devant une foule extasiée. Avec le rite de taillade du crâne, le rite du serpent est celui qui provoque le plus d'états de transe parmi l'assistance, en particulier chez les femmes qui essaient de pénétrer dans la *halqa* pour danser. Réticent dans un premier temps, le gardien de cérémonie finit par céder sous la pression des femmes âgées qui lui rappellent le caractère irrépressible d'un tel désir. Il les autorise à danser après les avoir revêtues d'une longue chemise blanche surmontée d'une capuche leur cachant la face, dans un espace intermédiaire entre l'enceinte sacrée et l'espace public. Dans la *halqa* même, des adeptes se jettent sur les mangeurs de serpent essayant de leur en arracher des morceaux. Certains pleurent, la tête appuyée sur l'épaule des officiants, d'autres errent dans la *halqa*, « en quête de Dieu ». Ceux restés sur place se mettent à danser, main dans la main. Ils penchent le buste en avant, tandis qu'ils projettent les pieds en arrière, tout en répétant « *Allah* ». Des danseurs se détachent du groupe et parcourent la *halqa* en effectuant des bonds. Le maître de cérémonie surveille chacun des danseurs. Les musiciens adaptent leur rythme et les airs à l'« état » des danseurs. Depuis le début, ils accompagnent avec beaucoup de précision les adeptes qui se livrent à des exercices dangereux ou qui pratiquent la danse de transe rituelle.

- 25 Les balancements des danseurs s'intensifient et leurs gestes deviennent plus précis. Des mouvements semi-circulaires des bras, de droite à gauche, puis de gauche à droite, se font de plus en plus rapides. Lorsque les danseurs sont manifestement en transe, des invocations s'élèvent de la *halqa*. Des appels au secours sont lancés par des spectateurs à l'adresse du fondateur et des saints protecteurs. Les yeux fermés, les danseurs semblent envahis par l'ivresse cérébrale qui les conduira jusqu'à la chute. Ceux qui s'écroulent au sol sont aussitôt pris en charge par le *muqaddim*, le gardien ou par des officiants qui les massent et les réveillent en douceur. La musique s'arrête et les formules de bénédiction pleuvent sur la *halqa*. Le maître de cérémonie clôt la *hadra* avec les dernières prières. Les personnes ayant pris activement part à la cérémonie semblent quelque peu absentes et les spectateurs s'en retournent chez eux, « apaisés, le cœur rempli d'amour et de *baraka* ».

Dire la transe

- 26 « C'est pour chasser les esprits », « c'est pour se débarrasser des soucis », « c'est l'appel des saints qui nous met en transe », « c'est l'amour de Dieu qui la provoque », mais aussi « une coutume familiale » ou encore « une tradition du Prophète ». Formules laconiques les plus récurrentes pour expliquer l'entrée en transe. Dans tous les cas sont invoquées des causes, externes ou internes, structurelles ou accidentelles, à l'origine de l'altération de l'équilibre physique et/ou mental que la transe a pour effet de rétablir. Parmi les causes, une présence étrangère en soi sous la forme d'un djinn est habituellement évoquée. La transe est alors pratiquée pour l'apaiser ou l'expulser. Esprit bénéfique ou maléfique, le djinn qui représente l'autre en soi (on peut parler de possession dans ce cas) exerce une contrainte sur Dieu et les saints pour favoriser leur contact avec les personnes possédées. On peut penser qu'il s'agit là d'une symbolisation du désir de Dieu au moyen d'un concept local fréquemment confondu avec le concept de saint dans le discours des intéressés. L'idée d'une relation avec le divin est très importante ici. La transe est une

grâce divine. On peut l'obtenir directement, « elle surprend celui qui est favorisé par Dieu », mais c'est rare. Le plus souvent il faut la provoquer, autrement dit, solliciter cette faveur divine. Plusieurs moyens sont utilisés à cet effet : demande d'intercession des amis de Dieu par des prières, convocation de ces amis de Dieu dans les songes au cours de nuits passées dans des sanctuaires au contact des cercueils ou des reliques, participation à des cérémonies mystiques. La transe peut être pratiquée simplement pour elle-même, avec comme seul but le plaisir d'aller à la rencontre de Dieu. Même lorsqu'elle est pratiquée avec un objectif bien précis (se débarrasser d'une maladie...), la demande de faveur s'adresse à Dieu. Ainsi, la transe constitue un moyen privilégié d'entrer en contact direct avec Dieu ou avec les intermédiaires entre Dieu et les hommes. Enfin, la conduite de transe est une expérience individuelle qui ne se produit qu'en présence des autres et ses effets bénéfiques atteignent toutes les personnes présentes dans l'assemblée.

- 27 Des questions se posent lorsque telle personne n'arrive pas à entrer en transe. S'est-elle suffisamment purifiée ? A-t-elle entrepris la démarche avec une intention pure (*niyya*) ? A-t-elle omis d'accomplir un acte (sacrifice ? offrande ?) demandé par Dieu, les saints ou les djinns ? Ceux-ci ont-ils quelque chose à reprocher à l'intéressé ou à un membre de sa famille ou à l'un de ses groupes d'appartenance ? Ou bien ne cherchent-ils pas simplement à l'éprouver ? Les représentants des saints qui gèrent la demande d'entrée en transe ont-ils suffisamment de *baraka* ? L'assemblée est-elle pure ? Dieu refuse-t-il sa grâce parce que les hommes se sont trop éloignés de la Loi ?
- 28 Quelle que soit la manière dont elle est expliquée, la conduite de transe est appelée « *zuhd* ». Dans le lexique du soufisme classique, le terme « *zuhd* » désigne une des stations qui conduisent l'aspirant vers Dieu. Utilisé d'abord dans le sens d'ascèse, ce terme s'est enrichi des significations proposées par des maîtres mystiques à partir de leurs expériences individuelles. Or nous sommes dans des milieux où l'initiation au mysticisme n'a pas suivi les voies du soufisme classique, où très peu de gens ont une culture religieuse, comme très peu de gens sont en mesure de lire et d'écrire la langue arabe classique. Quelle lecture faire de l'appropriation de ce terme par les adeptes du mysticisme extatique de la région de Tlemcen ? – Quelle est la relation entre ce terme et la pratique de la transe rituelle ? En quoi son emploi se justifie-t-il ? – Que signifie cette démarche du point de vue du rapport au religieux dans les milieux dits populaires ? S'agit-il d'une stratégie de légitimation d'expériences considérées comme illégales par les autorités religieuses ?

De l'expérience au langage autorisé

- 29 La symbolisation par le langage scripturaire de pratiques corporelles, plus précisément la symbolisation par un langage religieux canonique de pratiques répréhensibles au regard de la Loi a été couramment observée chez les mystiques. Mais le processus s'avère plus complexe ici. On sait que le langage mystique est le produit d'un dialogue entre le corps, le langage parlé et le langage écrit. Dans l'expérience mystique, le corps est informé de ce qui lui arrive bien avant que l'intelligence en ait connaissance (de Certeau : 1988, 1990⁴). Toutefois, si la relation des mystiques avec Dieu passe par des canaux sensoriels, elle ne prend sens qu'au moyen d'un langage verbal. On peut rappeler avec de Certeau qu'au XVII^e siècle, l'expérience de la possession divine n'ayant pas de langage propre, elle s'inscrit dans le discours d'une tradition religieuse autorisée. Elle utilise à cet effet le latin, langue ecclésiastique et langue de l'extraordinaire dont le corpus clos est définitivement établi.

Parmi la population ici étudiée, la langue employée pour dire les mutations physiologiques du corps est l'arabe classique, langue du Coran, langue sacrée dont le corpus est également clos. Ainsi, le langage utilisé pour dire la transe est un langage archaïque mais en même temps neuf, puisqu'il traduit au moyen d'une langue éternelle des expériences singulières.

- 30 Une remarque cependant. De Certeau posait un principe d'altérité dans le rapport à la langue sacrée des mystiques du XVII^e siècle. Ce principe ne semble pas opérer dans le rapport des adeptes du mysticisme extatique tlemcénien au langage du soufisme classique, même si ceux-ci ne maîtrisent pas l'écriture de l'arabe classique. On peut l'expliquer par les rapports étroits qu'ont toujours entretenus mysticisme savant et expressions locales du mysticisme en islam et, de façon plus générale, religion savante et religions locales.
- 31 Dès les origines, le soufisme s'est nourri des expériences à la fois des milieux savants et des milieux ordinaires. Par la suite, l'interpénétration entre mysticisme savant et expressions locales du mysticisme sera constante. Au Maghreb, c'est principalement par des maîtres soufis que l'islam pénètre en milieu rural. Ceux-ci utilisent les idiomes locaux pour transmettre leur enseignement, en même temps qu'ils conceptualisent dans la langue classique et, par là, islamisent les représentations et pratiques religieuses locales en vigueur. Cette méthode pédagogique était encore pratiquée au début du vingtième siècle à Tlemcen dans des cercles de disciples. Des personnes âgées se souviennent avec émotion des réunions d'initiation au soufisme où ils accompagnaient leurs parents ou leurs grands-parents, et où l'enseignement se faisait sous forme de causeries en arabe dialectal, parallèlement à des récitations de formules liturgiques et de prières en arabe classique. En outre, de par sa position géographique qui favorisait les échanges entre espace urbain et espace rural, la région de Tlemcen est l'une de celles où les relations entre mysticisme savant et expressions locales du mysticisme ont été les plus fortes. Connue pour avoir été un des grands centres intellectuels de l'islam maghrébin, la ville de Tlemcen a deux particularités : celle d'avoir su faire coexister et fusionner islam légal et soufisme d'une part, celle d'avoir créé un islam maghrébin local, en référence constante à la culture arabo-islamique classique d'autre part.
- 32 Comme tout le reste du Maghreb musulman, Tlemcen devient très vite une pépinière de savants religieux que les souverains de l'époque attirent dans leur royaume. Ces hommes dispensent leur enseignement dans les mosquées et les médersas, écoles de droit musulman et de jurisprudence canonique ou *fiqh*. Parallèlement à l'ancrage de l'islam sunnite, se développe le soufisme, d'abord sur le mode de la dévotion individuelle à des hommes extraordinaires reconnus pour leur piété, leurs connaissances religieuses ou leur singularité. Des *zâwiya*-s construites autour des tombes d'hommes saints font leur apparition aux côtés des médersas et accueillent des maîtres mystiques qui assurent un enseignement religieux classique, en même temps que l'initiation au soufisme. Entre le XIV^e et le XVI^e siècle, émerge une école de pensée régionale et se constitue une identité religieuse tlemcénienne. L. Valensi⁵ (1993) y voit à l'œuvre un « processus de domestication, d'acclimatation locale, de la culture arabe et islamique... l'invention d'une forme d'Islam vernaculaire, dérivé de l'Islam classique » (57-58).
- 33 Mais c'est dans la spécificité des méthodes d'élaboration du langage conceptuel soufi, qui est d'abord la traduction d'une expérience humaine directe, par conséquent universelle et dicible dans un langage conceptuel, qu'il faudrait chercher la clé de l'utilisation, par des personnes illettrées, d'un lexique classique pour exprimer leurs états spirituels. Cette

proposition est examinée dans ce qui suit, à l'appui de traités de soufisme, afin de constituer le champ sémantique du concept de *zuhd* à partir des définitions proposées par les différents auteurs de ces ouvrages. Les significations que donnent les adeptes du mysticisme extatique tlemcénien à leur pratique de la transe s'inscrivent-elles dans ce champ sémantique ? Autrement dit, l'usage du concept de *zuhd* est-il adéquat pour la symboliser ? On fait l'hypothèse que ces adeptes s'approprient un langage sacré savant pour traduire au plus près leurs états spirituels. Plus exactement, ils symbolisent des manifestations sensibles de l'expérience spirituelle par leur dénomination au moyen d'un langage autorisé, non pas de façon arbitraire, mais parce que son efficacité a été éprouvée par les générations successives de mystiques.

- 34 Principalement d'origine coranique, le lexique technique soufi est allégorique et symbolique (Nwiya : 1970⁶). Les soufis posent l'expérience comme principe d'exégèse. Si le vocabulaire coranique se prête à une diversité de traductions, ce n'est pas, précise Nwiya, parce qu'un même mot a plusieurs sens, mais parce qu'il se réfère à la variété des états d'âme (*hal-s*) qui se modifient selon les individus et selon les moments chez un même individu. Les soufis ont lu le Coran à la lumière des questions que posait chaque expérience individuelle et chaque interprétation dans un vocabulaire enrichi par les mystiques antérieurs. Aussi, L. Massignon (1968⁷) évoque-t-il l'idée d'un approfondissement du sens d'un même mot corrélatif à la progression de l'expérience mystique. Ayant assimilé et fait sien le langage coranique, le mystique se fait non plus exégète du vocabulaire coranique, mais exégète de sa propre expérience et du langage de cette expérience.
- 35 Plus que le fruit d'une exégèse, l'élaboration du lexique soufi s'opère par la reconstitution intuitive du vocabulaire en son lien vital avec l'expérience évoquée (Gardet : 1956-1957⁸). Cependant, la forme explicite et objective des mots est coulée dans un moule consacré de vocables et de formules. Dans l'histoire du soufisme, on note une conjonction constante entre l'expérience d'un mystique particulier et un cadre lexicographique préexistant.
- 36 La question reste posée de savoir, dans quelle mesure, les explications lexicographiques proposées par les maîtres mystiques au fil des siècles sont pertinentes dans le cadre de la réflexion menée ici.
- 37 Le concept de *zuhd* est l'un des plus importants du soufisme. Dans un texte sur les origines de ce courant religieux en islam, D. Gril (1996⁹) note l'occurrence de ce terme dans la plupart des écrits des théoriciens du soufisme pour caractériser la spiritualité des deux premiers siècles. À travers quelques-uns de ces ouvrages (en langue arabe), je vais essayer d'en constituer le champ sémantique à partir de ses connotations les plus récurrentes.
- 38 Le livre de A. Ibn al-Mubârak (VIII^e siècle), (ss.date¹⁰) constitue le premier ouvrage sur le *zuhd* pris au sens général de soufisme. L'auteur traite de la pratique de l'adoration (*'ibâda*), en particulier du *dhikr*, des vertus spirituelles mais aussi des vices qui corrompent les œuvres pies. Il présente quelques figures de personnages connus pour leur pratique du *zuhd* en tant que modèles. A. Ibn Hanbal, (IX^e siècle) (1976¹¹) propose la même conception de la notion de *zuhd* dans le sens de « vie spirituelle ». Ses propos sont illustrés par des modèles de spiritualité : les prophètes, Muhammad, ses compagnons et ses suivants. Loin de limiter la définition du terme *zuhd* au seul renoncement au monde, il l'étend à la pratique religieuse dans sa dimension intérieure. Contemporain d'Ibn Hanbal, A. al-Muhâsibî (ss date¹²), qui prône l'analyse introspective, introduit dans le concept l'idée d'élévation de l'âme au-dessus des contingences matérielles et le renoncement aux intentions et aux désirs, condition pour acquérir connaissance et sagesse afin d'accéder

au jardin du repos. Plus qu'une fin en soi, la pratique du *zuhd* devient un moyen d'élévation spirituelle. Au XI^e siècle, Abû B. al-Kalabâdî (1960¹³) se livre à une réflexion sur les acceptions antérieures du concept, qu'il considère comme la base du soufisme et précise l'idée de dépassement de soi qu'il contient.

- 39 La période allant de la seconde moitié du XI^e siècle au début du XII^e siècle constitue un moment-charnière du soufisme. Dans deux ouvrages consacrés aux spirituels des deux premiers siècles de l'islam, Abû A. Sulâmî (1953¹⁴) opère une synthèse de tous les courants spirituels en un ensemble : le *tasawwuf* (soufisme), dans lequel il intègre le *zuhd*. Ainsi, plus qu'un simple concept du soufisme, le *zuhd* en constitue une des méthodes les plus importantes et peut suffire à définir la démarche de tout musulman engagé dans cette voie, fût-il savant ou illettré. Pour résumer, on pourrait dire que pratiquer le *zuhd*, c'est renoncer au monde sensible pour orienter tous ses désirs vers Dieu. Comme tout le vocabulaire du soufisme, le concept de *zuhd* était à peu près fixé au XII^e siècle. Les maîtres mystiques des siècles suivants approfondiront le sens du terme en se basant sur leur propre expérience spirituelle, mais toutes les définitions contiendront l'idée de détachement de soi pour accéder à Dieu.
- 40 Un ouvrage plus récent, le *Mi'râj*, recueil de définitions des termes techniques du soufisme, apporte de nouvelles précisions sur le concept de *zuhd*. Œuvre d'un mystique marocain du XVIII^e siècle, Ibn 'Ajîba (1746-1809), traduit par J.-L. Michon (1973¹⁵), ce livre opère la synthèse du vocabulaire mystique élaboré depuis les origines du soufisme. Publié à Damas en 1937 par un chef de la confrérie Shâdiliyya-Dar-qâwiyya de Tlemcen, le Shaykh al-Hâshimî, il constitue un document de base pour les adeptes du mysticisme dans la région.
- 41 Le *Mi'râj* se présente à la fois comme un glossaire très riche et un petit traité de soufisme. Se référant constamment à sa propre expérience spirituelle, Ibn 'Ajîba passe en revue le lexique employé par ses prédécesseurs ainsi que les interprétations qu'ils en donnent avant de proposer une explication condensée. Il démontre ainsi l'existence d'une chaîne d'explications continue, chacun des auteurs ayant repris les définitions de ses devanciers, les enrichissant souvent d'autres apports. L'originalité du *Mi'râj* réside dans la concision avec laquelle les notions sont systématiquement présentées avant d'être commentées. L'auteur opère chaque fois une triple distinction entre trois catégories de mystiques, classés sur une échelle en fonction de leur degré d'initiation : la catégorie du commun des initiés, dite catégorie du vulgaire, celle de l'élite, celle des élus de l'élite. Cette hiérarchisation correspond à une conception de l'être humain selon trois principes : le corps ou les organes externes ancrés dans le monde du témoignage des sens et le monde des formes matérielles ; l'âme ou psyché (*nafs*) dont le siège est le cœur (*qalb*) (c'est le monde psychique, le monde des esprits et des formes immatérielles) l'esprit (*rûh*) et son centre le plus intime, le secret (*sirr*) (c'est le monde de l'omnipotence ou de la souveraineté absolue, de l'esprit, des secrets) ; grâce aux facultés corps-psyché-esprit, l'homme accède à tous les plans de l'univers et remonte ainsi à la racine même de l'existence. De cette représentation de l'être humain découle une théorisation de l'expérience mystique, qu'Ibn 'Ajîba met à l'épreuve dans l'analyse du vocabulaire du soufisme. Partant du postulat qui pose toute vérité comme une émanation de la source divine, l'auteur en identifie trois niveaux d'expression : le niveau de l'action extérieure ou *'amal* (mouvement du corps mû par la discipline) ; le registre des sentiments et des intuitions qui se greffent sur l'attitude prise et s'emparent de l'âme (état ou *hal* qui est un mouvement du cœur mû par la tension persévérante ; le non-agir (*sukûn*) du cœur

rasséréné où tous les niveaux de l'être, physique, psychique et spirituel adhèrent à la vérité qui en devient partie intégrante (station ou *maqâm*). Pour illustrer sa théorie, Ibn 'Ajîba prend l'exemple du concept de « *zuhd* », traduit par Michon par détachement, vide du cœur, aversion de l'âme vis-à-vis du monde pour ne s'attacher qu'à Dieu seul : « Le détachement est d'abord une action, une discipline pour abandonner ce bas-monde et les biens matériels (*asbâb*) ; puis il est un effort de constance (*sabr*) vis-à-vis des épreuves, jusqu'à devenir un état ; enfin, le cœur s'apaise et goûte la demeure du renoncement : le détachement devient alors une station » (p. 146). Il distingue ainsi trois degrés de détachement selon les catégories de mystiques : le détachement du vulgaire qui est le renoncement à ce qui dépasse le strict besoin ; le détachement de l'élite ou renoncement à ce qui détourne du rapprochement vers Dieu en toute circonstance ; le détachement des élus de l'élite qui consiste à ne regarder que Dieu à chaque instant. Ce dernier type de détachement produit l'amour exclusif de Dieu et ouvre la Voie vers Lui, but suprême de tout soufi.

- 42 Les adeptes du mysticisme extatique tlemcénien pratiquent-ils uniquement le « *zuhd* » du vulgaire comme beaucoup d'ouvrages de soufisme le présupposent ? L'analyse sémantique des différentes étapes de l'expérience de la transe précédemment décrite révèle un processus plus complexe.
- 43 L'état d'agitation ou au contraire de prostration qui affecte toute personne souhaitant pratiquer la transe rituelle est appelé « *takhammur* » (entrée en ivresse). Cette ivresse (mystique) qui traduit le désir ou l'amour de Dieu (*hubb Allâh*) est favorisée par la récitation collective du *dhikr*. L'expression d'un tel désir, dont les premières manifestations sont d'ordre physique et/ou physiologique, semble difficile. D'où la nécessité d'une cérémonie pour le confirmer et permettre la verbalisation des signes annonciateurs de la conduite de transe. Le maître de cérémonie (*shaykh, muqaddim, muqaddima*) se livre alors au travail d'identification et de nomination, autrement dit à la symbolisation des formes sensibles d'une telle expérience religieuse. Différents registres de sens sont mobilisés dans cette perspective, les plus récurrents étant le registre de la possession et le registre du soufisme.
- 44 Caractérisée par la présence d'un élément étranger en soi, un djinn, la possession est matérialisée par l'infortune, la maladie ou le mal-être tout court. La réponse consiste à se détacher de cet élément étranger ou à l'appriivoiser. La conduite de transe est à la fois l'expression de l'altération de l'équilibre physique et psychique et le moyen de rétablir cet équilibre. Le rôle du maître de cérémonie est de parvenir progressivement à identifier l'être surnaturel en cause dans la possession. La musique et la couleur constituent à cet effet des outils de diagnostic par excellence, chaque djinn ayant de la prédilection ou au contraire de l'aversion pour un air et une couleur donnés. Le maître de cérémonie procède par tâtonnements et propose différents airs musicaux et différentes couleurs à l'ouïe et à la vue des possédés, jusqu'à l'obtention d'une réaction favorable de leur part, autrement dit jusqu'à ce que ces derniers commencent à esquisser les mouvements de la transe rituelle. C'est alors que les djinns sont nommés, autrement dit maîtrisés, ce qui généralement permet aux possédés d'aller jusqu'au bout de leur expérience.
- 45 Dans le système symbolique du soufisme, le désir d'entrer en transe est interprété comme le désir de se détacher du monde sensible pour tendre vers Dieu, de faire le vide en soi pour se laisser habiter par la présence divine, source de quiétude et de sérénité. Les techniques utilisées pour aider les candidats à l'expérience de la transe sont les mêmes

que dans le système de la possession. Les saints sont convoqués pour faciliter la démarche.

- 46 Contrairement aux idées reçues, les deux registres de la possession et du soufisme ici dissociés fonctionnent simultanément à ce stade du « *takhammur* ». Et de plus en plus, avec la tendance accrue à l'homogénéisation des représentations et des pratiques religieuses, le registre du soufisme, considéré comme moins hétérodoxe que celui de la possession, se substitue à ce dernier de manière à rendre les représentations et les pratiques du mysticisme extatique conformes aux normes de l'islam des textes. Cette stratégie est particulièrement dominante depuis le développement de l'islamisme. Mais si les femmes se réfèrent encore plus que les hommes au registre de la possession pour dire leur expérience religieuse, c'est que leur vie religieuse qui se déroule davantage dans des espaces privés, est moins soumise aux regards des censeurs.
- 47 Au cours de la phase de la transe proprement dite ou « *zuhd* » dans l'idiome local, les djinns interviennent beaucoup moins et laissent la place au prophète Muhammad et aux saints, qui vont accompagner les aspirants dans leur voyage spirituel. Mais ils peuvent bloquer le processus si toutes les conditions de sacralisation de l'espace et de purification des corps et des âmes ne sont pas respectées. Le corps des personnes en transe est totalement anesthésié, ce qui explique qu'elles puissent se transpercer, toucher les flammes, avaler du verre... sans éprouver la moindre douleur et sans se blesser. De même qu'elles ignorent les règles de bienséance, d'où la possibilité pour des femmes de danser au milieu des hommes. C'est le stade où l'individu, complètement absorbé par sa quête de Dieu, n'est plus maître de ses agissements (il est agi plus qu'il n'agit). A partir de ce moment, il quitte le monde matériel pour s'introduire dans le monde des esprits. Aucun être humain ne peut exercer d'autorité sur lui. Aussi, des gardiens de cérémonie, qui empêchent des femmes d'entrer en transe au milieu des hommes, sont-ils réprimandés par des femmes âgées qui leur rappellent le caractère dangereux de l'arrêt du processus à ce stade. Quel que soit son statut social, l'individu en transe est sacralisé en tant qu'habité par des êtres surnaturels qui vont le conduire jusqu'à Dieu. Porteur de *baraka*, il est acclamé et sollicité par un public qui cherche à bénéficier des effluves des forces surnaturelles présentes en lui. Son contact physique est recherché, ses vêtements et les objets dangereux qu'il manipule touchés. En effet, la *baraka* qu'il capte bénéficie à toute l'assemblée.
- 48 La fin de la transe qui se termine par une chute, chute de la tension ou chute par perte de connaissance, est appelée « *hadra* » (présence de Dieu). C'est la station du « *wajd* », de l'extase. À la suite de cette mort symbolique momentanée, un nouvel individu renaît, qui a subi une reconversion (*tûba*), qui est rempli (*m'ammâr*) de *baraka*, de joie et de bonheur, rassasié (*shâbi'*) d'amour divin. Il reçoit les félicitations de toute l'assemblée. Ainsi, la conduite de transe, qu'on décrivait au début comme une expérience physique et psychophysiologique, s'avère être largement spirituelle. D'ailleurs, tous les aspects physiques sont frappés d'amnésie. Seul subsiste le souvenir d'un voyage extraordinaire dans le monde surnaturel. De même que toutes les étapes préliminaires de détachement sont oubliées et font place aux effets de l'expérience décrits en termes d'états psychophysiologiques : satiété, sérénité, satisfaction, apaisement, repos. Pour expliquer la possibilité de l'expérience, est invoquée la possession du « *sirr* » (le secret), que détiennent les initiés et qui est l'art de se rapprocher du divin et de communiquer avec lui.

- 49 On peut conclure que la dichotomie corps/esprit est dépassée dans l'expérience de la transe parmi la population étudiée, le sensible étant métamorphosé par la parole. Et la distinction opérée par Ibn 'Ajîba des trois degrés s'avère non-pertinente, puisque ces trois degrés sont les trois moments d'une même expérience. Ainsi, les adeptes du mysticisme extatique tlemcénien traversent-ils toutes les étapes de l'expérience mystique, aussi bien celle de la catégorie du vulgaire, celle de l'élite que celle des élus de l'élite. Leur utilisation du terme « *zuhd* », qui connote l'expérience spirituelle par excellence pour dire la transe, se révèle être tout à fait fondée.

Lexique

Le pluriel des termes en arabe a été formé en ajoutant un "s" précédé d'un tiret : "-s"

<i>Baraka</i>	grâce divine, force surnaturelle à l'origine de tous les faits prodigieux
<i>Dhikr</i>	litt souvenir. Récitation de litanies (noms divins; noms de saints, versets coraniques, poèmes religieux...)
<i>Ghayta</i>	hautbois
<i>Halqa</i>	litt cercle; espace cérémoniel consacré
<i>Hadra</i>	litt présence; présence divine; cérémonie rituelle composée de prières d'invocations, de psalmodies, de chants et de danses
<i>Hal</i>	état spirituel
<i>La'ab</i>	litt jeu; cérémonie de transe rituelle de la confrérie des 'Isâwâ
<i>Muqaddim</i>	fém <i>muqaddima</i> : responsable d'un groupe d'affiliés d'une confrérie ou d'adeptes d'un saint; gardien d'un sanctuaire
<i>Qubba</i>	sanctuaire
<i>Sama'</i>	concert spirituel
<i>Shaykh</i>	maître mystique, chef de confrérie
<i>Takhammur</i>	ivresse mystique
<i>Tariqa</i>	voie spirituelle; par extension ordres et confréries mystiques
<i>Taslim</i>	geste de soumission à l'autorité d'un chef spirituel
<i>Wajd</i>	extase
<i>Wâlî</i>	saint
<i>Zâwiya</i>	mausolée supposé contenir le corps d'un homme saint; lieu de résidence de chefs de confréries ou de chefs de lignages religieux, mais aussi lieu de réunion de groupes d'adeptes du mysticisme

NOTES

1. Jacques BERQUE, Al-Yousi. *Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton and C°, 1958.
2. A.L. de PREMARE, *Sîdi 'Abd-er-Rahmân el-Mejdûb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16^e siècle*, Paris, CNRS/Rabat, SMER, 1985.
3. Cette description reprend en partie celle contenue dans un de mes précédents articles « La confrérie des 'Issâwa : de la transe rituelle en Algérie », in Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LÉGER, édts. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, pp. 191-216.
4. Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1988, 2^e édition; Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard-Julliard, 1990, 2^e édition (Coll. « Archives »).

5. Lucette VALENSI, « Le jardin de l'académie ou comment se forme une école de pensée », in Hassan EI-BOUDRARI, éd., *Modes de transmission de la culture religieuse en islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1993, pp. 41-64.
6. Paul NWIYA, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1970.
7. Louis MASSIGNON, *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.
8. Louis GARDET, « Contributions à l'étude du lexique soufi », in *Mélanges Massignon II*, Imprimerie Catholique, Institut Français de Damas, 1956-1957, pp. 215-243
9. Denis GRIL, « Les débuts du soufisme », in Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN, éd., *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 27-43.
10. A. IBN AL-MUBÂRAK, *Kitâb al-zuhd*, Beyrouth-Homs, Habib al-Rahman al-A'zamî, sans date. Comme me l'a confirmé l'arabisant et islamologue D. Gril, certaines rééditions d'ouvrages anciens en langue arabe, réalisées le plus souvent à Beyrouth ou au Caire, ne sont pas datées bien qu'elles soient reconnues comme des reproductions authentiques par les autorités scientifiques. Tous les ouvrages en arabe cités ci-après ont été consultés dans sa bibliothèque privée ; qu'il en soit remercié.
11. A. IBN HANBAL, *Kitâb al-zuhd*, Reproduit à Beyrouth, 1976.
12. A. AL-MUHÂSIBÎ, *Al-Ri'âya li-huqûq Allah*, Le Caire, sans date.
13. Abû B. Al-Kalabâdî, *Al-ta'arruf li-mazhab ahl al-tasawwuf*. Le Caire, 'Abd al-Halîm Mahmûd, 1960.
14. Abû 'ABD AL-R. SULÂMÎ, *Tabaqat al-Sufiyya*, Le Caire, Nur al-Din Shariba, 1953.
15. J.-L. MICHON, *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj. Glossaire de la mystique musulmane*, Études Musulmanes XIV, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1973.

RÉSUMÉS

Contestant l'opposition entre religion des textes et expérience religieuse en islam, l'auteur s'attache à mettre en lumière les relations dialectiques entre ces catégories dichotomiques qui trouvent leur cohérence dans le langage coranique. Elle montre comment des rituels à médiation corporelle, telle que la transe pratiquée par les adeptes du mysticisme extatique maghrébin, acquièrent une légitimité religieuse par le recours à ce langage universel de l'Islam.

Contesting the opposition between religion of the texts and religious experience in islam, the author attempts to bring out the dialectical relations between these dichotomous categories which become consistent by the means of the coranic language. She demonstrates how some rituals using body language, such as the trance practised by the devotees of North-African mysticism, acquire religious legitimacy by resorting to this universal language of Islam.

El autor cuestiona la oposición que se hace clásicamente en el Islam entre religión de los textos y experiencia religiosa, y se dedica a subrayar las relaciones dialécticas que existen entre estas categorías dicotómicas que se vuelven coherentes en el lenguaje coránico. Se muestra en particular la manera en que rituales que usan una mediación corporal, así como el trance que practican los adeptos del misticismo extático musulmán, adquieren legitimidad religiosa usando el lenguaje universal del Islam.

AUTEUR

SOSSIE ANDÉZIAN

CNRS – SHADYC/CRFJ