Le qalandar et le shāh

Les savoirs fakirs et leur impact sur la société du Sud Pakistan

Michel Boivin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23126>
DOI : 10.4000/assr.23126
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011
Pagination : 101-120
ISBN : 978-2-7132-2302-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michel Boivin, « Le qalandar et le shāh », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 01 août 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23126> ; DOI : 10.4000/assr.23126

Michel Boivin

Le qalandar et le shāh

Les savoirs fakirs et leur impact sur la société du Sud Pakistan

Une contribution sur le monde musulman peut paraître surprenante dans le cadre d'une publication sur le monachisme. Malgré l'idée fort répandue que le monachisme n'existe pas en islam, certaines catégories de soufis, les fakirs (ar. *faqīr*), peuvent être assimilées à des moines. Une fois l'inanité de cette idée démontrée, il s'agira de reprendre une partie des questionnements proposés dans le cadre de cette publication en les positionnant par rapport à un contexte spécifique : l'islam du sous-continent indien. Quel rôle les fakirs ont-ils joué dans la production du savoir au sein de leur société ? Quelle était la nature de cette production ? Se différenciait-elle des autres productions issues de sources différentes ou bien y était-elle intégrée ? Le savoir produit par les fakirs a-t-il participé à la constitution et à l'évolution des connaissances ?

Ces problèmes seront étudiés sous l'angle de l'impact produit par les savoirs des fakirs sur la société d'une province actuellement située dans le sud-est du Pakistan, le Sindh, qui correspond au cours inférieur de l'Indus (qui se jette dans la mer d'Oman par un delta) et dont les frontières orientales la mettent au contact de deux provinces de l'Inde : le Gujarat et le Rajasthan. L'analyse sera conduite à partir de deux figures représentatives de fakirs : La'l Shāhbāz Qalandar (m. 1274) et Shāh 'Abd al-Latīf (m. 1752), et cherchera en particulier à déterminer la morphologie des savoirs fakirs, et leur incidence sur la configuration du savoir depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours.

La première partie reviendra rapidement sur deux points de contextualisation : d'une part, établir en quoi certaines catégories de soufis peuvent être assimilées à des moines, et, d'autre part, de proposer une typologie des savoirs qu'ils ont produits. On insistera sur la spécificité des fakirs et de leurs savoirs, et sur leur position vis-à-vis de l'orthodoxie et de ses agents. La deuxième partie analysera comment le savoir de La'l Shāhbāz Qalandar, sous toutes ses formes, agit sur la société à travers la mise en œuvre d'un processus intégratif. Enfin, la troisième partie sera consacrée à l'œuvre du poète Shāh 'Abd al-Latīf : bien que son influence se diffuse surtout à travers son grand poème mystique, le *Shāh-jo risālo*, on reviendra sur le rôle qu'il joua dans la construction de l'identité régionale du Sindh.

Diversité des savoirs et production de l'orthodoxie

Avant de définir quelles catégories de spécialistes religieux peuvent être assimilées à des moines, il faut revenir sur une idée fausse mais très répandue selon laquelle le monachisme serait condamné par les sources scripturaires de l'islam. Le monachisme (*rahbāniyyah*) apparaît dans le Coran et il est plutôt loué comme une œuvre pie, bien que les moines soient souvent accusés de mauvaise vie¹. Le célibat et la chasteté étaient loin d'être inconnus dans les premiers siècles de l'islam. Connus sous le nom de soufis, des musulmans pratiquent la méditation isolée (*tafakkur*) en imitation du prophète Muhammad. Dans la Bagdad du VIII^e siècle, ces ascètes (*zāhid*, pl. *zuhhād*) se spécialisent dans les sciences religieuses comme lecteurs du Coran (*qorrā'*), sermonnaires (*qossās*), etc.

Par la suite, les soufis s'organisent en véritables congrégations (*tarīqa*-s). Les ascètes constituant alors une sorte de « cléricature » parallèle aux oulémas officiels des mosquées, avant que les Abbasides ne réglementent les prônes du vendredi (Massignon, 1999 : 166). Ces premiers ascètes se « produisent » en public et en plein air mais peuvent également se retirer dans la *ḥalqah*, une « salle de conférence pieuse », pour méditer ou écouter le concert spirituel (*samā'*). Dès le VIII^e siècle, les soufis ont leurs ermitages pour les courtes méditations (*majlis al-zikr*) ou des cellules coniques (*sawāmi'*). C'est à la même époque qu'apparaissent les premiers couvents fortifiés (*ribāt*), ainsi que les *ḥānqāh*, terme que Massignon n'hésite pas à traduire par monastère (*ibid.* : 156-7)².

Un tournant dans l'évolution du soufisme se produit au XIII^e siècle. Dans le sous-continent indien, l'arrivée de Mu'īn al-Dīn Chishtī marque le début d'une période de grande activité pour les ordres soufis. À sa mort, en 1236, Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar lui succède et il s'établit dans le Panjab. Il contribue à l'expansion de la Chishtiyya et lorsqu'il meurt, en 1265, la confrérie est la plus influente du sous-continent. Vers la même époque, Baha' al-Dīn Zakariyya s'établit à Multan et devient le principal organisateur de la *tarīqa* sohrawardiyya³. Cet essor sera suivi de celui de deux autres confréries : la Naqshbandiyya et la Qādiriyya. À l'époque contemporaine, la situation des institutions soufies dans le Sindh est plus nuancée. La référence aux grandes *tarīqa*-s reste très lâche, à un point que parfois, les gardiens des sanctuaires soufis ne savent pas à quelle *tarīqa* le saint vénéré était affilié. On ne trouve que rarement un consensus sur son affiliation supposée.

1. Sur le monachisme en islam, voir Massignon, 1999 : 147 *passim* ; Brunel, 2001.

2. Le *ḥānqah* est « une institution islamique et un établissement physique, principalement réservé aux soufis qui s'y réunissent, résident, étudient, s'assemblent et prient ensemble en formant un groupe en présence d'un maître qui est un enseignant, un éducateur et le chef du groupe » (Böwering, 2010). Contrairement au monastère, le terme de *ḥānqah* n'implique nullement le retrait du monde et la vie à l'écart. Il serait par conséquent plus pertinent de le traduire par couvent. Le terme de « monastère » est cependant employé par Alexandre Papas pour traduire *takkiya* (2010 : 159).

3. La littérature sur le soufisme du sous-continent indien est fort abondante. Voir en particulier Schimmel, 1975.

Dans tous les cas, même si une affiliation déterminée est acceptée, les rituels sont immergés dans une culture locale dont les médias sont principalement la poésie, la musique et la danse. Les affiliations ont par conséquent été largement réinventées dans un cadre local (Boivin, 2011).

Au sein du soufisme contemporain, on peut identifier une catégorie particulière de soufis constituée par des renonçants : ils sont caractérisés par la pratique de la pauvreté, du célibat, de la chasteté, de l'ascèse et de la méditation. Dans le contexte indo-pakistanaï⁴, de nombreux termes étaient utilisés pour les désigner mais, à partir du milieu du XIX^e siècle, un terme générique s'est imposé : les *faqīr*-s, ou fakirs sous la forme occidentalisée. Ce terme est construit sur l'arabe *faqr*, qui signifie pauvreté. D'après le *Hobson-Jobson*, le fakir est « un pauvre dans la voie de Dieu » qui pratique l'ascèse et vit de la mendicité (Yule, Burnell, 1996 : 347)⁵. Bien que le terme de fakir ait fini par s'appliquer à tout ascète, musulman comme hindou, le fakir *stricto sensu* est toujours affilié à une forme ou à une autre de soufisme, ce qui ne signifie pas pour autant que tous les soufis puissent être assimilés au monachisme. Les maîtres soufis (*muršids* ou *pīrs*) vivent dans le siècle et exercent des activités professionnelles, ils sont mariés et ont des enfants. Ces maîtres sont généralement liés à un sanctuaire particulier en tant que descendants du soufi qui y est enterré, ou de son disciple principal. Ils sont, par conséquent, les dépositaires d'un charisme héréditaire, pour reprendre l'expression de Max Weber et, de ce fait, n'ont aucunement besoin de pratiquer le renoncement pour obtenir la grâce spirituelle (*baraka*) du saint.

Dans le Sindh, les fakirs sont généralement répartis en deux groupes : les *jalālīs* et les *jamālīs*. Le clivage qui les sépare se fait sur la question du respect de la charia (*šarī'a*, la loi islamique). De ce fait, on considère qu'ils sont soit *ba šar'*, avec la loi, soit *be šar'*, sans la loi. Les *jamālīs* – littéralement : « disciples de la Beauté divine » –, considèrent que le respect de la loi islamique est une étape indispensable sur la voie mystique. L'origine de ces dénominations n'est pas connue, mais sans doute faut-il y voir une réminiscence de la classification des noms de Dieu en ces deux catégories. Au milieu du XIX^e siècle, Richard Burton écrit que l'activité du Jalālī consiste à « contempler les terribles qualités de l'Être suprême »⁶. Les *jalālīs* – littéralement : « disciples de la Toute-Puissance divine » –, pensent pour leur part que la loi islamique n'est que l'aspect formel et exotérique de la voie : il n'est donc pas indispensable de s'y conformer pour

---

4. Les territoires qui constituent aujourd'hui le Pakistan étaient des provinces de l'Empire britannique des Indes jusqu'en 1947, année où prit fin la colonisation. L'unité géoculturelle à laquelle appartient le Pakistan demeure le sous-continent indien, également dénommé Asie du sud.

5. Le *Hobson-Jobson* est un dictionnaire publié par deux fonctionnaires de l'Empire britannique des Indes. Leur but était de fournir à leurs collègues un glossaire des mots d'origine indienne d'un emploi courant parmi les Britanniques.

6. Le fait que Richard Burton ne cite pas de sources laisse à penser que ce clivage a été recueilli auprès de ses informateurs (Burton, 1851 : 208).

progresser dans la voie soufie. Ce comportement leur a valu d'être condamnés par les clercs chargés de faire respecter la charia et ils ont, pour cette raison, été également dénommés « ceux qui recherchent le blâme », les *malāmātīs* (de l'arabe *malām*, blâme). Dans le sous-continent indien, ils sont encore connus sous d'autres désignations, en général en fonction de la *tariqa* à laquelle ils sont affiliés ⁷.

Un groupe proche des *malāmātī*-s a beaucoup fait parler de lui : les *qalandar*-s ⁸. Le surnom de La'l Shabbâz Qalandar indique qu'il appartenait à ce groupe. À son époque, le XIII^e siècle, les *qalandar*-s ne constituaient pas une véritable *tariqa* : ils formaient des bandes de provocateurs qui raillaient les musulmans pratiquants, usaient et abusaient de drogues et d'alcools divers. Leur rituel se limitait souvent à la pratique de la danse réalisée pour atteindre ce qui constituait leur but ultime : l'extase, qu'ils interprétaient comme l'union divine. Shâh Lâtîf était un *faqîr jamālî*. Cela ne signifie pas pour autant qu'il avait une conception étroite de l'islam. Bien qu'il ait respecté la charia, Shâh fréquentait assidûment les *jogī*-s, des renonçants disciples de Shiva, et il les accompagna dans plusieurs de leurs pèlerinages ⁹.

Quelle est la nature des savoirs produits par les fakirs ? Où et comment se situent-ils dans l'*épistémè* de l'époque ? Quelle est leur morphologie ? On va s'intéresser ici au savoir produit par les fakirs et à sa place par rapport à celui produit par les oulémas, les spécialistes religieux de l'islam officiel. Ce savoir peut être réparti en quatre catégories : 1- le savoir traditionnel qui se limite à l'exégèse des textes scripturaires ; 2- le savoir mystique qui développe des thèmes autour du motif central de l'union avec Dieu ; 3- le savoir occulte qui décrit des procédés magiques divers ; 4- le savoir métaphysique qui élabore une philosophie autour de la quête de Dieu. Cette catégorisation ne signifie pas que ces types de savoirs étaient hermétiquement séparés : un auteur pouvait les réunir en un seul ouvrage, et le faisait la plupart du temps. Le fameux *Kašf al-mahjûb* (*Dévoilement des choses cachées*) d'al-Hujwârî (m. 1071) commence par définir les fondements du soufisme, relate la vie des grands maîtres et des fondateurs d'ordres avant de finir par onze « réflexions » sur divers sujets comme les piliers de l'islam, l'étiquette ou les termes techniques du soufisme (Hujwiri, 1988).

Comment se situaient les fakirs vis-à-vis des transmetteurs de l'orthodoxie ? La situation de l'islam dans le Sindh colonial invite à dresser un tableau fort nuancé : plusieurs savoirs islamiques coexistaient. L'islam orthodoxe était énoncé sous la forme dominante du sunnisme de rite hanafite (Boivin, 2008). Des sources parallèles, et parfois concurrentes, de production normative existaient. Les sources de cette production concurrente provenaient de milieux où une double imprégnation était à l'œuvre : une imprégnation chiite (duodécimaine et/ou ismaélienne),

7. Sur toutes ces distinctions, voir Karamustafa, 1994.

8. Les *qalandars* ont longtemps été délaissés par la recherche, mais cette lacune a récemment été comblée. Voir Srivastava, 2009 ; Tortel, 2009 ; Papas, 2010 ; Boivin, 2011.

9. Le terme *jogī* est la forme vernaculaire du mot yogi. Sur les liens entre renonçants musulmans et renonçants hindous, voir Gaborieau, 2002.

et une imprégnation soufie. La première est évidente à l'aune de l'importance de la poésie dévotionnelle relative aux martyres des imams chiites, qui dépassait largement le cadre des chiites *stricto sensu*¹⁰. La seconde apparaît clairement à travers l'importance de la poésie dévotionnelle autour de la figure du *pīr*, médiateur sacralisé dont le culte constitue le cœur de la religion populaire¹¹. Le Sindh est parsemé de mausolées de tailles diverses consacrés à des saints défunts : plus que les fakirs vivants, c'étaient en effet les fakirs morts qui constituaient des sources de savoir.

Les chiites ismaéliens¹² et les soufis, qui eurent un impact considérable à l'époque médiévale, partageaient deux caractéristiques de premier plan. D'une part, ils ne recherchaient pas systématiquement la conversion à l'islam dans le sens contemporain du terme, c'est-à-dire un changement radical d'affiliation et d'appartenance à une religion institutionnalisée. D'autre part, ils mettaient en œuvre une « indigénisation » de leur discours par l'emploi des langues vernaculaires et de formes littéraires locales et régionales. Les soufis et les ismaéliens n'hésitaient pas, comme nous le verrons avec La'ī Shahbāz Qalandar, à remployer des rituels des anciens cultes en les situant dans une perspective nouvelle.

Il serait cependant fallacieux de penser que la production de l'orthodoxie islamique relevait uniquement des oulémas. Le clivage soufis/oulémas n'est pas opératoire à toutes les époques car on sait, par exemple, qu'un renouveau de la doxa sunnite fut mis en œuvre au XVIII^e siècle par les soufis naqshbandī : Mīān Abū'l-Hasan (m. 1711) se concentra sur l'éducation religieuse relative aux devoirs fondamentaux de l'islam, et s'opposa à la dévotion émotionnelle. Il composa un traité, *Introduction à la prière canonique* (*Muqaddimat al-ṣalāt*), où étaient exposées, pour la première fois en sindhi, les questions relatives aux pratiques rituelles (Blumhardt, 1905 : 37 ; Schimmel, 1974 : 18).

La'ī Shahbāz Qalandar et la plasticité du corpus jālāī

Qu'il ait produit ou non une œuvre littéraire, l'impact du savoir du fakir sur la société locale a été, et est encore, considérable. Pour en apprécier la diversité et la profondeur, il faut s'arrêter sur les deux plus grandes figures soufies du Sindh : La'ī Shahbāz Qalandar (m. 1274) et Shāh 'Abd al-Latīf (m. 1752). Ces

---

10. La poésie consacrée au martyr des imams chiites n'était pas le monopole des auteurs chiites. Non seulement des sunnites mais également des hindous en composaient. De même, des non-chiites participaient aux célébrations de Moharram commémorant le martyr.

11. Sur la notion certes controversée de « religion populaire », je me permets de renvoyer à mon article consacré à cette question (Boivin, 2009).

12. Le chiisme se divise en plusieurs écoles. La principale est le chiisme duodécimain. Le chiisme ismaélien est une école dans laquelle un imam vivant, véritable guide divinément inspiré, est vénéré. Pour les chiites duodécimains, le douzième imam est entré en occultation à la fin du IX^e siècle (874).

deux fakirs ont vécu à des époques éloignées mais on peut d'emblée remarquer que ce n'est pas un hasard si elles furent marquées par des bouleversements dramatiques. En 1241, Gengis Khan franchissait l'Indus à la tête des troupes mongoles et ravageait la ville de Lahore ; puis, en 1285, une nouvelle armée mongole apparaît sur les rives du fleuve. C'est donc au cours d'une période de grande insécurité qu'apparaît la figure de La'l Shahbâz Qalandar. De même, Shâh Latîf vécut entre la dislocation de l'Empire moghol et le développement de la colonisation britannique. Après le décès d'Aurangzeb, en 1707, il est le témoin de l'invasion afghane de Nâdir Shâh, en 1739, puis de celle d'Ahmad Shâh Durrânî, en 1748. Il meurt en 1752, cinq ans avant la bataille de Plassey qui fut décisive pour l'expansion coloniale des Britanniques.

Pour autant, l'impact exercé par les deux fakirs fait sens dans chacun de ces contextes historiques. À une époque où les religions antéislamiques résistaient encore à la propagation de l'islam, La'l Shahbâz Qalandar favorise l'intégration des cultes antérieurs à travers la mise en œuvre d'une forme « indigénisée » de l'islam dévotionnel. Shâh Latîf réalise pour sa part la fusion de la culture populaire avec la littérature mystique du soufisme : il remploie, en effet, les légendes et les traditions des paysans sindhis sous la forme d'une métaphore du but suprême poursuivi par les soufis, l'union mystique avec Dieu. Cette fusion réussit à un point tel que la poésie mystique de ce fakir constituera une matrice à partir de laquelle une identité régionale émergera au cœur même de la période coloniale.

La'l Shahbâz Qalandar, originaire de Marwand, en Perse, descendait des imams chiites par Ismâ'îl, dont les partisans allaient devenir les ismaéliens. Après avoir visité l'Iraq et l'Arabie, il voyage en Inde avant de s'établir à Sehwan, une localité située dans le Sindh, dans le sud de la vallée de l'Indus. Célibataire, il mène une vie d'ascète marquée par des jeûnes prolongés et des séances de méditation et de danse. Son surnom de « rouge » (*la'l* ou *lâl*) provient du fait qu'il s'était brûlé au feu de la passion de Dieu¹³ ; celui de « faucon royal » (*shahbâz*) fait référence à son vol mystique ; le terme de *qalandar* indique enfin qu'il appartenait à ce groupe de soufis d'un genre particulier. Certains traits de la vie du *qalandar* pourraient rappeler le goliard du Moyen Âge européen, comme son comportement provocateur et son détournement systématique des normes de la société. Mais les goliards ont laissé une œuvre littéraire que n'ont pas laissée les *qalandar-s*. Outre qu'ils n'étaient pas des clercs formés à l'université, l'attitude provocatrice des *qalandar-s* n'est jamais allée aussi loin que celle des goliards.

En quoi consiste le savoir légué par le *qalandar* ? On peut le regrouper en trois types d'éléments : 1- des ouvrages consacrés aux sciences religieuses islamiques ; 2- un poème mystique ; 3- le *dhammâl*, un rituel spécifique. La première

---

13. Dans le soufisme, la passion, qui, seule, conduit à la connaissance divine, est comme un feu qui brûle celui qui s'en approche. C'est là la signification du surnom de La'l, le Rouge ou le Brûlé, qui n'est pas sans faire écho à Jalâl al-Dîn Rûmî pour qui l'amour ou la passion brûlait tout : seul restait Dieu.

catégorie est composée de quatre ouvrages rédigés en persan et en arabe. On ne connaît le titre que de deux d'entre eux, qui sont perdus¹⁴. Un autre ouvrage consacré à la grammaire, le *Mizān al-sarf* (*Traité de grammaire*), aurait été le manuel de base utilisé dans les madrasas pour apprendre l'arabe alors que le dernier, intitulé *Uqad* (*Les articles de foi*), serait également consacré aux fondements de l'islam. Il n'existerait qu'une copie d'un manuscrit datant d'environ cent cinquante ans. Cet aspect du *qalandar* explique qu'un autre de ses surnoms soit « maître » (*maḥdūm*), terme habituellement réservé aux enseignants des madrasas : Sehwhân a abrité l'une des principales madrasas du Sindh, on n'en sait guère plus sur La'ī Shahbâz en tant que *maḥdūm*.

La deuxième catégorie est constituée de poèmes, des *gāzals*¹⁵, composés en persan. La'ī Shahbâz s'y présente comme un disciple de Hallāj auquel Dieu a confié un secret qui le contraint à danser¹⁶ : la danse (*raqs*) apparaît comme la voie qui conduit à l'annihilation en Dieu, le but ultime de tout soufi. Le *qalandar* se réfère à la conception classique du soufisme décrivant la voie mystique sous la forme de trois étapes successives. Son enracinement dans le terroir local de Sehwhân apparaît à travers les métaphores choisies : elles sont, en effet, empruntées au vocabulaire de la navigation, sachant qu'à cette époque, Sehwhân était peuplé de Mohânās, les bateliers du fleuve Indus et du Lac Manchar situé à quelques kilomètres : la charia (loi) est le bateau, la *tarīqa* (voie) est la voile, et la *haqīqa* (vérité divine) est l'ancre (*Diwān-e qalandar*, 1998 : 138).

Le message contenu dans ses *gāzals* est typique de l'école soufie *Wahdat-e wujūd* (unicité de l'existence). L'unicité primordiale de la divinité fait passer au second plan les pratiques formelles et les interprétations littérales des textes sacrés. La'ī Shahbâz affirme que les formes n'ont pas d'importance : il peut danser en portant le manteau du soufi ou le cordon sacré du yogi¹⁷. Il affirme qu'il lit parfois le Coran et qu'il porte également le cordon sacré. Il s'en prend par conséquent aux défenseurs de la religion institutionnelle, en particulier aux mollahs. Son appartenance au groupe des *qalandar*-s, qui sont, comme on l'a vu, des soufis antinomiques, se manifeste au grand jour lorsqu'il s'exclame qu'il ne sait rien, si ce n'est l'amour mystique (*q*), l'enivrement spirituel (*mast*) et l'extase spirituelle (*wajd*).

14. Le premier à les signaler est Richard Burton (1851 : 139). Il mentionne un livre sur les espèces, *Ijnās* ou *Ajnās*, ainsi qu'un *Précis de grammaire* (*Sarf al-sāḡir*).

15. Poème lyrique à rime unique idéalement composé de cinq à douze couplets, avec les deux premiers hémistiches rimants entre eux.

16. Mansūr Hallāj était un soufi qui fut crucifié à Bagdad, en 922, pour s'être exclamé : « Je suis la Vérité ! » Il avait donc atteint le stade suprême du soufisme qui est la fusion avec Dieu.

17. Dans différentes sectes de l'hindouisme, le cordon sacré est le symbole de l'initiation à la voie spirituelle. Comme on l'a vu, les yogis, ou *jogī*-s, sont les membres d'une secte de renonçants qui vouent un culte à Shiva.

Le troisième aspect du corpus légué par La'ī Shāhbāz Qalandar n'est pas d'ordre littéraire puisqu'il s'agit de deux rituels : la danse extatique (*dhammāl*) et les noces mystiques (*mendī*)¹⁸. Le *dhammāl* est une forme spécifique du *samā'*, nom donné chez les soufis à l'audition mystique : ils se réunissent pour écouter le chant de la poésie mystique avec accompagnement instrumental, ce qui favorise la méditation. Lors du *dhammāl* réalisé à Sehwan Sharif, de gros tambours sont frappés sur un rythme soutenu qui va croissant : les dévots rassemblés dansent sur ce rythme effréné et tombent rapidement dans des états seconds, pouvant aller jusqu'à la catalepsie pour les plus fragiles. Pour certains, le *dhammāl* est un véritable rituel d'exorcisme où le rôle de l'exorciste est endossé par un fakir.

Le *dhammāl* est un rituel de danse auquel différentes fonctions sont attribuées ; un *ghazal* de La'ī Shāhbāz Qalandar y fait directement référence : « Je danserai jusque sur la potence » (Qalandar, 1997 : 148). Les deux termes de *samā'* et de *raqs* sont employés et dans un autre *ghazal*, qui lui est entièrement consacré, la forme verbale *raqsam* (je danse) ponctue chaque distique (Qalandar, 1997 : 148-149). Il faut noter qu'une des rares mentions de La'ī Shāhbāz dans les sources classiques du soufisme sud-asiatique le décrit en train d'exécuter une danse extatique, dénommée *samā'*, en présence d'un gouverneur local, qui n'est autre que le fils du sultan de Delhi (Digby, 1984 : 71).

Un autre rituel significatif est le rituel de *mendī*. La dimension symbolique de ce rituel apparaît à l'occasion de la grande fête annuelle commémorant le décès du *qalandar*. Son décès est interprété comme des noces mystiques : pendant cette période, il est considéré comme étant *sā'im ghot*, « le seigneur fiancé » : il devient, en fait, la fiancée de Dieu à qui il va s'unir à travers un simulacre de mariage (*'urs*). Une procession de mariage est organisée chacun des trois jours que dure la fête : le premier jour, la procession est dirigée par un Sayyid¹⁹ ; les deux autres jours, ce sont des hindous qui s'acquittent de la tâche.

Il faut distinguer plusieurs niveaux dans l'enseignement légué par La'ī Shāhbāz. Son enseignement mystique à travers ses *ghazal*-s diffuse un message de délivrance. Il assouplit les rigueurs de la loi islamique et en adopte dans une certaine mesure le contre-pied. La voie qu'il propose est des plus accessibles puisqu'elle s'enracine dans une pratique corporelle universelle : la danse. Elle peut de ce fait être suivie par le commun des mortels, peu importe la caste, la tribu et même la religion. En outre, l'organisation du culte continue de symboliser l'intégration de différentes catégories de populations. Bien que leur nombre soit infime depuis la partition de 1947, les hindous ont conservé un rôle de premier plan dans les rituels de

18. Pour une description plus détaillées des deux rituels dont il est question ici, voir Boivin, 2005.

19. Les Sayyids sont les descendants du prophète Muhammad. Ils constituent de ce fait une véritable aristocratie dans la société musulmane. Les Britanniques en avaient fait les équivalents des brahmanes de la société hindoue. Ils contrôlent une partie du sanctuaire de Sehwan Sharif, malgré la nationalisation des biens religieux. Voir Boivin, 2005.

Les fakirs de La'ī Shāhbāz Qalandar (photographie Michel Boivin, 2004)

la fête annuelle. Il faut enfin noter que des catégories sociales marginalisées²⁰ – comme les femmes, les hors-castes (*āchūts*) ou les travestis (*badras*) – ont un accès libre au culte et remplissent dans certaines circonstances une véritable fonction de type sacerdotal : ils peuvent, en effet, accomplir un des rituels liés à la naissance ou à un autre rite de passage.

L'impact du savoir légué par le *qalandar* peut être également évalué au sein de la littérature régionale de langue sindhi. Sâbit 'Alī Shâh (1740-1810) a consacré un hymne de louange (*madâh*)²¹ à La'ī Shāhbāz Qalandar (Kerbalâ', 1984 : 164-166). Ce poète, né à Sehwan, est l'auteur célèbre d'eulogies funèbres (*marsiya*s)²². Sa tombe se trouve à Kerbalâ, dans le quartier chiite de Sehwan. Son père, connu sous le nom de Madârī Shâh, ou Madâr 'Alī Shâh, était probablement affilié à l'ordre soufi des Madârīs²³. Sâbit 'Alī Shâh qualifie La'ī Shāhbāz de « grand pôle » (*qutub kabīr*), expression qui, dans le soufisme classique, désigne le maître suprême d'une époque donnée. La *madâh* de Sâbit 'Alī Shâh est chantée par les chiites de Sehwan lors de la nuit du *mi'rāj* et pour l'anniversaire du premier imam chiite 'Alī, à l'intérieur du mausolée de La'ī Shāhbāz.

On retrouve la figure de La'ī Shāhbāz Qalandar dans la littérature dévotionnelle des Daryāpanthīs, des hindous disciples d'une divinité locale, Udero Lāl.

20. Cette expression désigne des groupes sociaux auxquels l'accès à l'expression publique est généralement interdit, de par leur statut inférieur dans la société. Les *āchūts* sont les intouchables. Les travestis (ou eunuques ou transsexuels) sont organisés en congrégations qui se rapprochent des *tariqas* soufies.

21. La *madâh* est un hymne de louanges adressé à Dieu, au Prophète ou à un saint.

22. Eulogie funèbre en mémoire du martyr de l'imam Husayn et de sa famille.

23. Cet ordre de soufis *be šar'* avait été créé par Shâh Madâr (m. 1495) et son disciple Juman Jâtī, qui aurait fondé par la suite l'ordre des Malangs. Bien qu'il soit difficile d'éclaircir leurs relations, les Madârīs comme les *qalandars* appartenaient à l'école antinomienne du soufisme.

Il n'est guère possible de retracer le processus qui a conduit à l'assimilation de ces deux figures mais on sait que Sehwhân Sharîf a été un des centres majeurs des Thakurs, les prêtres des Daryâpanthîs. Dans un chant dévotionnel (*bhajan*), le *qalandar* est loué dans la première partie, et Udero Lâl dans la seconde, comme s'ils formaient les deux parties assemblées d'un tout²⁴. Le *qalandar* y est décrit comme un saint bienveillant et lorsqu'il chante le *bhajan*, le dévot lui demande la chose la plus commune demandée à un saint : la protection. Dans ce contexte dévotionnel, l'aspect extrémiste que le *qalandar* avait à l'origine a disparu.

On peut trouver d'autres références à La'î Shahbâz dans la littérature folklorique : il est le saint le plus populaire, mentionné juste après Allah et le prophète Muhammad. Dans le recueil de chants de mariage (*gîch-s*)²⁵, qu'il publia il y a quelques décades, Nabi Bakhsh Baloch a incorporé onze pièces chantées par les femmes sindhies en louanges de La'î Shahbâz Qalandar (1963, vol. 2 : 83-88). Habituellement un *gîch* est composé de huit vers et commence par le refrain, qui est répété après chaque vers. Dans un des *gîch-s* consacrés à La'î Shahbâz, le refrain dit :

Seigneur Sakhî Shahbâz Qalandar, apporte-nous la félicité ! (Baloch, 1963 : vol. 2, 84)

Comme on peut le constater, aucune référence n'est faite au *qalandar* comme fakir gyrovague. Une fois encore, le *qalandar* représenté dans le *gîch* est un saint bienveillant : rien de son surnom (*laqab*) de *qalandar* n'apparaît ; la littérature populaire a en quelque sorte annihilé l'aspect sulfureux de La'î Shahbâz Qalandar pour n'en retenir que la figure classique. Sa protection est requise pour les rites de passage, à commencer par le mariage. Cette représentation coexiste avec des éléments plus hétérodoxes tels qu'ils sont exprimés dans sa poésie mystique. Le processus intégratif mis en œuvre par les rituels explique par ailleurs le succès de son pèlerinage dans la mesure où toutes les catégories de la population pakistanaise peuvent s'y retrouver.

Depuis peu, la Qalandariyya a enfin retenu l'attention des chercheurs. Il est de ce fait instructif d'évaluer brièvement en quoi les savoirs transmis par les traditions de cette confrérie des pays de l'Indus et de l'Asie centrale convergent et divergent²⁶. En d'autres termes, cela revient à s'interroger sur l'existence d'une identité soufie spécifique de la Qalandariyya. Pour ce qui concerne les convergences, il faut relever que les trois piliers de la confrérie se retrouvent dans les deux traditions : l'errance, l'ascèse et l'antinomisme. En fait, on retrouve comme

24. Cette association entre La'î Shahbâz et Udero Lâl est très fréquente chez les Sindhis indiens. Voir Ramsey, 2004.

25. Un *gîch* est un chant pratiqué par une femme ou un groupe de femmes à l'occasion d'un mariage, sans accompagnement instrumental si ce n'est le *dhol*, un petit tambour, ou le *thalî*, un large plateau de cuivre.

26. Les données relatives aux *qalandars* d'Asie centrale proviennent du récent livre d'Alexandre Papis (2010). Il faut cependant préciser que les trois *qalandars* qui forment l'objet de son livre ont vécu aux XVII^e-XVIII^e siècles.

divergences les grands traits distinguant l'islam centre-asiatique et l'islam du sous-continent indien. Le trait le plus saillant demeure le rôle du chiisme dans la tradition de la Qalandariyya. Alors que chez les *qalandars* de la vallée de l'Indus, les Ahl-e Bayt et l'imam 'Alî se trouvent au centre de la dévotion, les *qalandars* d'Asie centrale considèrent que leurs « ancêtres spirituels » remontent aux premiers califes de l'islam. En outre, le prophète Muhammad est l'objet d'une dévotion particulière, dévotion qui est transposée sur 'Alî en contexte sud-asiatique.

Un autre élément caractéristique de la Qalandariyya, qu'elle soit de la vallée de l'Indus ou de l'Asie centrale, est la dynamique intégrative qu'elle met en œuvre. Mais sans doute ce processus va-t-il plus loin dans la vallée de l'Indus où des non-musulmans peuvent y adhérer. On compte, en effet, des hindous parmi les disciples et successeurs de La'l Shahbâz, comme Asan Das, qui dirige le *kāfi* de Lâl Das (voir photo ci-dessous). À Sehwan Sharîf où se trouve son sanctuaire, il n'est pas besoin d'être musulman pour devenir *qalandar*. Enfin, les processus de normalisation qui ont frappé, d'une part, les *qalandars* d'Asie centrale, et, d'autre part, ceux de la vallée de l'Indus n'ont pas été totalement similaires. En Asie centrale, la prédominance de l'interprétation rigoriste de la Naqshbandiyya a rendu marginal l'anticonformisme qui se caractérisait surtout par le non-respect de la charia. Nîdâ'î (1688-1760), par exemple, qui finit sa vie à Istanbul après avoir renoncé à la Qalandariyya pour se consacrer à la Naqshbandiyya, place le respect de la charia au-dessus de tout. Comme on l'a déjà vu, la charia n'est que le premier degré de la connaissance dans les *gāzals* de La'l Shahbâz Qalandar : elle doit recevoir une interprétation symbolique. Si les *qalandars* de la vallée de l'Indus ont, eux aussi, été soumis à un processus de normalisation, il a été mis en œuvre soit par la Sohrawardiyya, soit par la Qâdiriyya, deux confréries moins rigoristes que la Naqshbandiyya.

Asan Das, un maître soufi hindou (photographie Michel Boivin, 2010)

Le *Shâh-jo Risâlo* et la création d'une identité culturelle régionale

Le second fakir dont l'impact sur la société a été considérable est Shâh 'Abd al-Latif, couramment désigné comme Shâh. Son surnom de *shâh*, « maître », mais également empereur dans la sphère politique, fait référence à la maîtrise qu'il avait acquise dans la voie mystique. Il vécut lui aussi à une époque très troublée de l'histoire du sous-continent indien où l'ordre instauré par l'Empire moghol, depuis deux siècles, était en cours de désintégration. En dehors de la sphère politique, le XVII^e siècle fut également marqué par un double mouvement : d'une part, l'émergence d'un courant réformateur chez les musulmans, et d'autre part le développement d'une littérature religieuse composée dans les langues vernaculaires. Le mouvement réformateur prit la forme d'un retour aux sources canoniques de l'islam. Dans le Sindh, ce furent les soufis naqshbandîs qui produisirent des traités où ils expliquaient en sindhi comment faire correctement la prière et accomplir les rites fondamentaux. Ils condamnaient des pratiques qu'ils jugeaient non islamiques, comme le culte des saints soufis et l'usage de la musique dans les rituels.

Shâh est surtout connu pour la composition de son long poème mystique, le *Shâh-jo Risâlo*, et il considérerait de surcroît que la musique était le fondement de toute dévotion envers Dieu. Shâh s'est inspiré de la musique modale indienne pour composer chaque chapitre de son œuvre dans un *rag* (ou *râga*), appelé *sur* en sindhi. Chaque chapitre est construit autour d'un thème auquel sont attribués une mélodie et un rythme particuliers. Il a inventé un nouvel instrument de musique, le *tambûro*, remplacé les solos par des chœurs et instauré une séance hebdomadaire de musique dévotionnelle connue sous le nom de *shâh-jo rāg* (Boivin, 2006). De nos jours, la séance musicale se déroule chaque soir selon un rituel qui remonterait à l'époque de Shâh. Après la dernière prière du soir, une catégorie spécifique de fakirs, les *rāgī faqīr-s*, se réunissent face à son tombeau, vêtus de noir ; ils sont parfois les descendants directs des fakirs de Shâh, d'autres ont été initiés par la suite. Ils se répartissent en plusieurs groupes (*tolī*) – basés sur le lignage – qui se relaient pour chanter le *Shâh jo risâlo*. Leur nom indique une grande diversité de recrutement : on y trouve en effet des Sayyids – descendants du prophète Muhammad jouissant du statut le plus élevé dans la société locale –, ainsi que des quarterons (*kashkelīs*) – descendants des anciens esclaves. Le *tolī* des Tamrânīs est considéré comme étant le maître des autres *tolīs*, car ses membres appartiennent au lignage de Tamar Faqīr, un disciple de Shâh Latif qui fonda le premier *tolī*. Il existe sept *tolī-s* qui officient chacun un jour donné.

L'importance que Shâh attribue à la musique apparaît dans son œuvre littéraire. Dans *Sur Sorath*, le ménestrel défie le roi de Junagarh : la puissance de sa lyre (*chang*) est telle que les reines se mettent à pleurer et que les fortins finissent par tomber (Shah Abdul Latif, 2003 : 15, 23). Le grand nombre de termes utilisés par le poète pour désigner le ménestrel, comme *charān*, *mīrāsī*, *jājik* ou *manghanhār*, reflète son propre intérêt pour la musique, mais également le rôle joué par le

musicien dans la société régionale. On notera une référence à La'ī Shahbāz Qalandar lorsque, dans un vers, le poète enjoint l'auditeur de devenir faucon royal (*šahbāz*) et de s'emparer du trésor que constitue la connaissance mystique du soufisme (*idem* : 32).

Une des causes de l'immense succès que rencontra son œuvre réside dans le fait que Shāh emploie des motifs du registre populaire pour enseigner la voie mystique. Les personnages, les thèmes et les narrations participent d'un héritage que partage tout Sindhī, qu'il soit riche ou pauvre, faible ou puissant, musulman ou hindou. Prenons l'exemple de la légende de Sassui et Punhun : Sassui a été adoptée par un blanchisseur (un groupe de statut très inférieur) dans la société locale ; Punhun, un prince baloutche, vient à passer à Bhanbore, une ville située sur la rive de l'Indus où elle résidait et tombe amoureux de la belle ; il n'hésite pas à se faire employer comme blanchisseur avant de l'épouser ; le père de Punhun, fou de rage, envoie ses autres fils pour le ramener à la raison ; alors que Sassui est assoupie, ils font boire Punhun et le kidnappent ; à son réveil, Sassui se lance dans une quête éperdue pour le retrouver et parvient à une oasis où un berger fait paître son troupeau ; en la voyant, il décide de la séduire ; Sassui implore Dieu de préserver son honneur et en réponse, le sol s'ouvre, avale Sassui et se referme, ne laissant à la surface que ses effets personnels ; le berger, sidéré, décide de construire un mausolée à sa mémoire et d'en devenir le gardien ; entre temps, le père de Punhun laisse son fils retourner à Bhanbore car il commence à perdre la raison ; en route, il passe par l'oasis et reconnaît les effets de Sassui ; le berger lui raconte ce qui est arrivé ; Punhun implore Dieu à son tour : le sol s'ouvre et l'engloutit²⁷.

La parabole est évidente : la quête de Sassui correspond à la quête que le soufi poursuit pour s'unir avec Dieu. L'issue est certes dramatique et la légende permet de comprendre que l'intermariage entre classes sociales différentes est impossible : mais n'est-ce pas lorsque l'amour est impossible qu'il est le plus fort ? Dans son poème, Shāh multiplie les références à la vie quotidienne des petites gens. Ses paraboles et ses allégories puisent dans les gestes du labeur quotidien, le rouet de la filandière, par exemple, mais Shāh les transcende en leur attribuant une finalité mystique. Dans un des *surs* du *Shāh-jo risālo*, intitulé *Sur kapa'iti*, c'est-à-dire le chapitre du rouet, Shāh dresse un parallèle entre la femme qui file au rouet et l'âme qui est en méditation.

Il est, par ailleurs, remarquable que les personnages principaux de Shāh sont généralement des femmes. Si elles symbolisent l'âme humaine en quête de l'Amant divin, Shāh remploie un motif littéraire caractéristique du sous-continent indien : la *virahinī*, la femme amoureuse séparée de son bien-aimé. Cette figure littéraire est particulièrement significative dans la littérature relative aux bergères (*gopīs*) qui attendent le retour de Krishna (Asani, 2003 : 637). L'indianisation de la poésie

---

27. Pour la version panjabie traduite en français, voir Hašam Šah, 2004.

de Shâh ne doit pas occulter le fait que son œuvre poétique fait un usage abondant de citations coraniques : il n'est guère de thèmes développés qui ne s'enracinent dans une sourate du livre sacré. On a observé que le savoir produit par les fakirs s'exprimait prioritairement en sindhi, et occasionnellement en persan. Le sindhi jouait, de longue date, un rôle de langue sacrée au sein de communautés affiliées à diverses formes de l'islam et de l'hindouisme. La poésie dévotionnelle indique sans ambiguïté l'impact de ce savoir sur la société dans son ensemble, bien que les élites religieuses orthodoxes ne l'aient pas autorisée à accéder au rang de source normative officielle, fonction qu'elle exerçait pourtant de facto.

Les *rāgī faqīrs* de Bhit Shâh (photographie Michel Boivin, 2000)

La colonisation britannique allait modifier la donne. Le XIX^e siècle voit en effet l'émergence de nouvelles élites non spécialisées dans la religion : soit de fonctionnaires soit de commerçants²⁸. Ces nouvelles configurations sociales, qui souvent ne sont plus vraiment des castes mais pas encore des classes sociales, doivent leur essor à la colonisation. Elles constituent de nouvelles élites qui vont bientôt étudier dans les universités créées par les Anglais ou sur le modèle des universités anglaises : les hindous, les parsîs et les castes musulmanes de marchands y sont surreprésentés²⁹.

28. Ces nouvelles configurations sociales se distinguent des élites traditionnelles formées par les propriétaires terriens, les chefs religieux « orthodoxes » et les chefs tribaux. Pour une introduction aux mutations de la société musulmane du Sindh à l'époque coloniale, voir Boivin, 2005.

29. Les parsîs sont des zoroastriens d'origine iranienne. Les trois principales castes musulmanes sont les Memons, les Khojahs et les Bohrahs. Comme l'emploi du terme de caste l'indique, ces groupes étaient encore largement organisés selon le modèle des castes hindoues.

Ces nouvelles élites favorisent le couronnement du sindhi comme langue sacrée à travers la canonisation du *Shāh-jo risālo* : canonisation qui traduit une volonté de construire une identité régionale dans le contexte de l'apogée de la colonisation britannique en Inde, comme cela s'est déjà produit dans les régions voisines du Panjāb et du Gujarāt. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, cet essor du sindhi peut également être expliqué par la diffusion de l'imprimerie qui permet d'entreprendre la publication du corpus des fakirs. Ces facteurs agissent de telle sorte que pour la première fois, peut-être, la culture savante et la culture populaire convergent dans le cadre du processus de construction d'une identité régionale – processus basé sur l'absorption par la culture des élites de thèmes et de motifs issus de la littérature populaire. Pendant cette période, musulmans et hindous du Sindh sont persuadés qu'ils partagent une même culture religieuse décrite comme une synthèse entre le soufisme persan et la philosophie hindoue du *Vedanta*³⁰. Il est intéressant de noter que les hindous sont les plus actifs dans cette phase déterminante.

L'imprimerie joue un rôle décisif dans la canonisation du long poème composé par Shāh 'Abd al-Latīf, le *Shāh-jo risālo*. L'année 1866 représente un tournant puisque l'œuvre est publiée par le missionnaire allemand Ernst Trumpp, et également lithographiée à Bombay grâce au patronage de Memons sindhîs émigrés (Baloch, 1992 : X)³¹. L'œuvre n'était pas inconnue dans la région – Burton précise, en effet, que tout Sindhî peut en chanter un passage –, mais l'impression du poème va mettre en œuvre un double mouvement : 1- la fixation d'un texte ; 2- la plus grande accessibilité au texte grâce à l'adjonction d'appareils critiques : un glossaire, des notes de bas de page et des commentaires.

Un pas décisif vers l'accessibilité au texte va être franchi avec l'ouvrage publié par Lilaram Watanmal Lalwani, en 1890. Lalwani met en œuvre une méthode impressionnante : il convoque des sources en sanscrit et en persan, et il utilise plusieurs manuscrits en sindhi. Le plus remarquable est cependant le contenu du second volume totalisant deux cent vingt-trois pages : une première partie est consacrée à l'explication de toutes les expressions arabes utilisées par le poète ; la seconde partie est un glossaire des termes et expressions sindhîs difficiles employés. Dans le premier volume, le chapitre le plus significatif est celui qui s'arrête sur la religion du poète. Lalwani était persuadé que le *Shāh-jo risālo* constitue une preuve vivante que les musulmans et les hindous du Sindh partagent une culture unique : « (...) Le Soufisme des Mahométans n'est rien d'autre que le Védantisme

---

30. *Vedanta* : philosophie et théologie exposées dans les Upanishads, eux-mêmes la phase la plus tardive des Vedas. D'après l'*Advaita* (non dualiste) *Vedanta* de Shankara (VIII^e siècle), Dieu est tout puissant et il est la seule cause de l'univers. L'*Advaita Vedanta* a souvent été interprétée comme une doctrine du monisme et de ce fait, elle a été associée au *wahdat-e wujūd* du soufisme persan.

31. Les Memons forment une communauté sunnite spécialisée dans le commerce, dont les membres auraient été convertis à l'islam par des *pirs* de la Qādiriyya.

des hindous, la seule véritable différence se situant dans leur terminologie » (Lalwani, 1890 : 23). L'auteur expose le Vedanta d'après Max Müller !³²

En 1895, Jhamatmall Narumall Wasanani publie le texte officiel du poème pour l'examen final en sindhi optionnel à l'université de Bombay. Le sous-titre du livre est édifiant : « Avec explications des mots, des constructions grammaticales et de son interprétation mystique (*mystical application*) ». L'auteur partage totalement le point de vue de Lalwani : « On dit que le soufisme est le vedantisme entre des mains musulmanes ». À la suite du texte sindhi du *Shāh-jo Risālo*, l'auteur ajoute près de cent pages de notes explicatives des termes et expressions difficiles (après avoir précisé dans la préface que les étudiants étaient incapables de comprendre le texte à cause de ses archaïsmes, des formes abrégées des mots, et des idées mystiques qui forment la matière même du poème (Wasanani, 1895 : 1). Il donne aussi souvent qu'il le peut l'origine étymologique en sanscrit : lorsqu'il ne trouve pas d'origine sanscrite à un terme, il ne dit rien de son origine.

Le poème devint au début du XX^e siècle le symbole de la culture commune que partageaient hindous et musulmans du Sindh. Malgré cela, l'émergence du nationalisme musulman en Inde promeut un islam essentialisé et, par conséquent, l'apparition d'un groupe décrit comme monolithique et homogène, les musulmans ; la diversité des écoles musulmanes, la variété des appartenances ethniques et l'indigénisation culturelle sont niées. Cette phase est le prélude à l'affirmation de l'existence d'une nation musulmane en Inde. Elle aboutira à la théorie des deux nations – qui provoquera la division de l'Inde en une nation musulmane et une nation hindoue. Cette idée fit son chemin et aboutit en 1905 à la demande d'élections séparées pour les musulmans, suivie en 1906 par la création de la Ligue musulmane Panindienne qui sera à l'origine de la création d'un État séparé pour les musulmans, en 1947, le Pakistan.

Conclusion

Contrairement à une idée reçue, le Coran ne condamne pas formellement le monachisme. L'ascétisme est apparu au cours des premiers siècles de l'islam et une partie des soufis se sont par la suite donné une règle basée sur le célibat. Ces renonçants, généralement connus sous le nom de fakirs, étaient plus ou moins affiliés à des ordres soufis. Regroupés dans des mausolées où une lignée de maîtres avait énoncé sa propre règle pour pratiquer la méditation et la remémoration (*zikr*), ils résidaient pour leur part dans un hospice près du mausolée (*khānqāh*). Par leur vœu de pauvreté et leur mode de vie, les fakirs peuvent tout à fait être comparés avec certaines catégories de moines.

---

32. Max Müller (1823-1900), orientaliste allemand, un des fondateurs de l'indologie à Oxford, où il passa la plus grande partie de sa vie. Il traduisit le *Rig Veda*.

Depuis le Moyen Âge, les fakirs se répartissent en deux grandes catégories selon la position qu'ils ont adoptée vis-à-vis de la charia : ceux qui considèrent indispensable de s'y conformer, les *jamālīs*, et ceux qui ne le jugent pas utile, les *jalālīs*. Le plus célèbre des *jalālīs* est sans conteste La'l Shahbāz Qalandar. Prônant l'unicité de l'existence, se détachant des aspects formels de l'islam, il remploie des rituels préislamiques comme la danse, affirmant qu'elle constitue la voie royale pour parvenir à l'union divine. Il intègre par ailleurs des non-musulmans dans les rituels, ainsi que d'autres catégories sociales marginalisées comme les hors-castes (*āchūts*) ou les travestis (*hādras*).

Shāh 'Abd al-Latīf est le fakir qui a le plus marqué la société du Sindh : en tant que rénovateur de la musique, mais surtout à travers le *Shāh-jo risālo*, son long poème mystique. En utilisant les légendes de la culture populaire et en choisissant les symboles de la vie quotidienne, Shāh met à la disposition du plus humble des Sindhīs la connaissance mystique. Il rend l'union divine, finalité du soufisme, accessible à tout un chacun, quelle que soit sa classe, sa caste ou sa religion. Son succès est tel qu'au XIX^e siècle, le poème en vient à symboliser l'identité régionale du Sindh dans le contexte du développement de la lutte nationaliste contre le pouvoir colonial britannique. Il n'est pas anodin de rappeler que les premiers promoteurs de l'œuvre furent des hindous.

Le savoir produit par le *qalandar* et le *šāh* met en œuvre une interprétation symbolique de la religion qui contraste avec l'approche littéraliste des orthodoxes. Il épouse les préoccupations du petit peuple, tout en maintenant ouvert l'accès à la pratique dévotionnelle et mystique à tous les composants de la société. L'impact du savoir produit par les fakirs sur la société locale est encore considérable. À notre époque, ce savoir dévotionnel doit cependant affronter un défi de taille : le culte des saints (soufis) est condamné par les tenants de l'islamisme comme de l'idolâtrie (*širk*). Pour l'instant, on ne peut que noter les capacités de résistance et d'adaptation du savoir légué par les fakirs : preuve en est que, malgré les vagues d'attentats terroristes qui endeuillent régulièrement le Pakistan, la fréquentation des tombeaux du *qalandar* et du *šāh* ne diminue pas.

Michel BOIVIN

Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du sud – CNRS-EHESS

mboivin@ehess.fr

Bibliographie

- ASANI Ali, 2003, « At the Crossroads of Indic and Iranian Civilizations. Sindhi Literary Culture », in Pollock S., (ed.), *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*, New Delhi, Oxford University Press, pp. 612-646.
- BALLOCH Nabi Bakhsh, 1963, *Gich*, vols. 1-2, Hyderabad, Sindhi Adabi Board.
- , 1992, *Sindhi Script and Orthography*, Karachi-Hyderabad, Sindhi Language Authority.
- BHITTAI Shâh ‘Abd al-Latîf, 1985, *Shâh jo risâlo alias Ganje Latif*, (rev., annot. and transl. by Muhammad Yakooob Agha), Hyderabad, Shah Abdul Latif Bhittshah Cultural Centre Committee, 3 vols.
- BLUMHARDT J. F., 1905, *Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Orya, Pushtu and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum*, London.
- BOIVIN Michel, 2005, « Le pèlerinage de Sehwan Sharif dans le Sindh (Pakistan) : territoires, protagonistes et rituels », in Chiffolleau S., Madoeuf A., (éds), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, pp. 311-346.
- , 2006, « Le sama’ dans la région du Sindh », in Khenchelaoui Z. (coord., prés.), *Des voies et des voix. Soufisme, culture, musique*, Actes de la deuxième édition du colloque international de Tlemcen, Alger, CNRPAH, pp. 293-333.
- , 2008, « Islam, langues et identité régionale dans l’Inde coloniale : le cas du Sindh (1851-1939) », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 124, pp. 69-91.
- , 2009, « Religione popolare e islamizzazione nel mondo musulmano contemporaneo », in Filoramo G., (ed.), *Le religioni e il mondo moderno*, III, *Islam*, (Roberto Tottoli, ed.), Torino, Giulio Einaudi, pp. 454-477.
- , 2011, *Artefacts of Devotion. A Sufi Repertoire of the Qalandariyya in Sehwan Sharif, Sindh, Pakistan*, Karachi, Oxford University Press.
- BÖWERING Gerhard, MEVIN-KOUSHKI Matthew, « Kânaqâh », *Encyclopedia Iranica*, Version électronique mise à jour le 10 novembre 2010, <http://www.iranica.com/articles/kanaqah>.
- BRUNEL René, [1955] 2001, *Le monachisme errant en Islam. Sidi Heddi et les Heddâwa*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BURTON Richard, [1852] 1988, *Sindh and the Races that Inhabited the Valley of the Indus*, Karachi, Indus Publications.
- EATON Richard, 1974, « Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam », *History of Religions*, 14-2, pp. 117-127.
- GABORIEAU Marc, 2002, « Incomparables ou vrais jumeaux ? Les renonçants dans l’hindouisme et dans l’islam », *Annales*, 1, pp. 71-92.
- HASAM ŠAH, 2004, *Sassi*, (prés., trad. du panjabi et ann. Denis Matringe), Édition bilingue. Paris, Langues et Mondes, coll. « Bilingues », 9.
- HUJWIRI Abu al-Hasan Ali al-, 1988, *Somme spirituelle. Kashf al-Mahjûb li-Arbâb al-Qulûb*, (trad. du persan, prés. et ann. par Djamshid Mortazavi), Paris, Sindbad.
- KARAMUSTAFA Ahmet T., 1994, *God’s Unruly Friends. Dervish Groups in the Late Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- KERBALÂ’î Sayyid Sâbit ‘Alî Shâh, 1984, *Kuliyyât Sayyid Sâbit ‘Alî Shâh Kerbalâ’î*, (ed. Mirzâ ‘Abbas ‘Alî Beg), Karachi, Islamic Culture and Research.
- LA’L SHAHBÂZ QALANDAR, 1998, *Diwân-e qalandar*, (ed. par Illâhî Bakhsh Shaykh), Sukkur. [texte persan avec traduction sindhi]

- LALWANI Lilaram Watanmal, [1890] 1994, *The Life, Religion And Poetry of Shâh Latîf. A Greatest Poet of Sind*, Lahore, Sang-e Meel Publications.
- MASSAND Nanik, 1997, *Jhule Lâl sa'in ain jo bahrâno*, Mumbai.
- MASSIGNON Louis, [1922] 1999, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Éditions du Cerf.
- PAPAS Alexandre, 2010, *Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Éditions du Cerf.
- RAMSEY Steven Wesley, 2004, « Defying Borders: Contemporary Sindhi Hindu Constructions of Practices and Identifications », thèse de doctorat, University of North Carolina at Chapel Hill, publiée sous le titre
- , 2008, *Hindu, Sufi, or Sikh: Contested Practices and Identifications of Sindhi Hindus in India and Beyond*, New York, Palgrave Macmillan.
- SCHIMMEL Annemarie, 1974, *Sindhi Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- , 1975, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press [trad. fr. *Le Soufisme, ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1996].
- SEWHÂNÎ Marhûm Hakîm Molvî Fateh Muhammad, [1904] 1972, *Qalandar nâmo*, Hyderâbâd, Qalandar Shabbâz Âkademî.
- SHAH 'ABDUL LATIF, 2005, *La mélodie sorath*, (trad. du sindhi en français par Jyoti Garin), Auroville, Paroles d'Orient et d'Occident.
- SRIVASTAVA Kumkum, 2009, *The Wandering Sufis: Qalandars and their Path*, Delhi, Aryan Books International.
- TORTEL Christiane, 2009, *L'Ascète et le Bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants à l'islam*, Arles, Actes Sud.
- WASANANI Jhamatmall Narumall, 1895, *Notes on Shâh jo Risâlo. The University Text. With explanations of words, grammatical constructions and mystical applications*, Karachi, Aryan Press.
- YULE Henry, BURNELL A.C., [1886] 1996, *Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary*, Ware, Wordworth Editions.

Résumé

En contexte musulman, et contrairement à ce qui est fréquemment affirmé, certaines catégories de fakirs peuvent être assimilées à des moines en ce qu'ils pratiquent la vie conventuelle ou érémitique. À partir de là, l'auteur propose d'examiner et de questionner le rôle que les fakirs ont pu jouer dans la production littéraire, historique et théologique de leur société à des époques différentes. Il s'agit d'étudier comment leurs productions littéraires et culturelles ont participé à la construction et à l'évolution des croyances religieuses et comment elles ont influencé l'organisation de la vie religieuse. L'étude est basée sur deux études de cas : La'l Shabbâz Qalandar (m. 1274) et Shâh Latîf (m. 1757), dont les mausolées sont situés dans la province du Sindh, dans le Sud Pakistan.

Mots-clés : fakir, savoir, soufisme, Pakistan, sous-continent indien.

Abstract

In Muslim context, contrary to what is frequently asserted, some categories of fakirs can be assimilated to monks, since they are living in convents or as hermits. From this point, the author wishes to address the contribution provided by fakirs in the fields of literature, history and theology of their own society, and at different periods. He will therefore study by which processes they participated in the construction and evolution of religious knowledge, and how they were able to influence the organization of religious life. The study is based on two case studies: La'l Shabbâz Qalandar (d. 1274) and Shâh Latîf (d. 1757), whose mausoleums are located in the province of Sindh, in South Pakistan.

Key words: fakir, knowledges, sufism, Pakistan, Indian subcontinent.

Resumen

En el contexto musulmán, y contrariamente a lo que se afirmó frecuentemente, ciertas categorías de fakires pueden ser asimilados a monjes, en tanto practican la vida conventual o eremítica. El autor se propone examinar y cuestionar el rol que los fakires pudieron jugar en la producción literaria, histórica y teológica de su sociedad en épocas diferentes. Se trata de estudiar de qué maneras sus producciones literarias y culturales participaron de la construcción y de la evolución de las creencias religiosas, y cómo aquellas influenciaron la organización de la vida religiosa. El estudio está basado en dos estudios de caso, Lal Shabbâz Qalandar (fallecido en 1274) y Shâh Latîf (fallecido en 1757), cuyos mausoleos se sitúan en la provincia de Sindh en Pakistán del sur.

Palabras clave: fakir, saber, sufismo, Pakistán, sub-continente indio.