

SCP 66(1) Varia

Les politiques du soufisme en France : le cas de la

Qādiriyya Būdshīshiyya

Francisco PIRAINO

KULeuven, Belgique

Résumé

Cet article se veut être une analyse de la politique de la confrérie soufie Qādiriyya Būdshīshiyya dans le contexte français. Les activités culturelles de cette confrérie installée à Paris, et les activités de certains disciples et personnes publiques comme le rappeur Abd Al Malik et la sénatrice Bariza Khiari sont ici analysées. Ces activités peuvent être décrites comme une forme d'engagement post-islamiste à la manière d'Asef Bayat. En effet, les valeurs démocratiques, appréhendées à la fois comme l'acceptation des diversités religieuses, ethniques, culturelles, et la participation communautaire dans la régulation du vivre ensemble, sont non seulement acceptées mais sont surtout considérées comme intrinsèquement islamiques. Cet article remet ainsi en question le stéréotype d'un soufisme européen considéré comme radicalement privatisé, et n'ayant aucune incidence dans la sphère publique.

Mots Clés

démocratie, Islam, politique, post-islamisme, soufisme

Abstract

In this article I analyse the politics of the Qādiriyya Būdshīshiyya Sufi order in France. I will consider the cultural activities based in Paris and the activities of public figures such as the rapper Abd Al Malik and Senator Bariza Khiari. These activities can be described as a form of post-Islamist engagement following Asef Bayat. In this political frame, democratic values, understood as acceptance of religious, ethnic, cultural, and sexual diversities, as well as community participation in the regulation of living together, are not only accepted but are mostly viewed as intrinsically Islamic. Furthermore, I challenge the stereotype of Sufism considered as privatized and without any impact on the public sphere.

Keywords

democracy, Islam, politics, post-Islamism, Sufism

Introduction

Le soufisme, le parcours de purification de l'âme au sein de la religion islamique, est un courant intrinsèque à l'islam, présent depuis ses débuts en tant que spiritualité islamique, et depuis le 10^{ème} siècle en tant que mouvement religieux (Veinstein and Popovic, 1996 ; Karamustafa, 2007).

Outre le caractère religieux, les confréries soufies ont toujours joué un rôle

fondamentalement politique. En effet, les maîtres soufis sont des autorités religieuses tant institutionnelles que charismatiques (Cornell, 1998 ; Sedgwick, 2018 ; Weber, 1968). Les confréries soufies peuvent être aussi de puissants propriétaires fonciers et dans certains cas, représenter dans le même temps l'autorité politique comme en Libye au 20^{ème} siècle (Joffé, 1996).

Tout au long de l'histoire du soufisme, différentes positions vis-à-vis de la société ont été observées, allant de l'activisme sectaire et militant à la *fuga mundi*, c'est-à-dire le désintéret ascétique ; les différentes doctrines soufies ne convergent donc pas vers une seule vision politique. Au cours des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, le soufisme a été l'objet d'une double attaque. Tout d'abord, de la part des institutions étatiques qui ont considéré les confréries soufies comme une possible menace envers l'autorité politique et comme un obstacle au processus de modernisation (Willis, 2012). En second lieu, par les réformistes islamiques (les Frères Musulmans, les salafistes et les wahhabites) qui considéraient les soufis comme des obscurantistes irrationnels associés aux puissances coloniales et incapables de faire face aux défis de la modernité (Sedgwick, 2004b).

Néanmoins, le soufisme a connu une période de renouvellement au cours du 20^{ème} et du 21^{ème} siècles. De nouvelles confréries sont nées pendant que d'autres ont élaboré de nouvelles énergies. En outre, à partir de la fin du 20^{ème} siècle certaines nations ont promu le soufisme afin d'améliorer le contrôle du champ religieux, en opposition aux mouvements islamistes (Muedini, 2012, 2015 ; Werenfels, 2014). Enfin, à la fin du 20^{ème}

siècle et au début du 21^{ème} siècle, le soufisme s'est répandu dans les sociétés occidentales (Werbner, 2003 ; Geaves, Dressler and Klinkhammer, 2009 ; Raudvere and Stenberg, 2009 ; Geaves and Gabriel, 2013 ; Piraino, 2016a). Les pays à majorité musulmane connaissent également un retour à la spiritualité soufie : notamment l'Afrique subsaharienne (Quinn and Quinn, 2003), l'Égypte (Chih, 2007), l'Indonésie (Howell, 2001), l'Algérie (Werenfels, 2014) et le Maroc (Dominguez-Diaz, 2014).

Ce renouvellement comporte aussi un renouvellement de la présence politique soufie qui est largement hétérogène (Heck, 2007). Luizard (1991), Weismann (2001) et Howell (2010) ont mis en avant les liens existant entre les ordres soufis et l'islamisme radical, respectivement en Égypte, en Syrie et en Indonésie. D'autres chercheurs ont étudié les relations entre le soufisme et le processus démocratique (Hill, 2013 ; Mamadou Diouf, 2013) alors que Paonessa a quant à lui montré comment différentes confréries soufies ont interagi avec le régime égyptien au cours des élections du 2011 (Paonessa, 2013).

Le soufisme qui s'est développé dans les pays occidentaux peut être décrit comme un phénomène complexe dont les sources sont multiples : 1) les organisations religieuses « traditionnelles » formées par des migrants de première génération, c'est là un processus nommé « le soufisme transplanté » (Hermansen, 2004 : 37) ; 2) l'ésotérisme européen (Sedgwick, 2004a ; Bisson, 2007 ; Le Pape, 2007 ; Piraino, 2016b) ; 3) le « *cultic milieu* » ou la culture New Age (Hammer, 2004 ; Hermansen, 2004 ; Sedgwick, 2009, 2017) ; et

4) le soufisme savant, qui a souvent dépassé le cadre académique et a largement influencé le soufisme contemporain, avec entre autres les figures de Louis Massignon, Henry Corbin, William Chittick, Patrick Laude et Éric Geoffroy (Griffith, 1997 ; Laude, 2010). Ces différentes sources ne doivent pas être appréhendées de manière séparée, car elles contribuent ensemble et à divers degrés à la composition du soufisme en Occident.

Même si dans le contexte européen le soufisme est connu plutôt pour ses aspects esthétiques, poétiques, littéraires, et ésotériques, les confréries soufies jouent un rôle politique dans les sociétés européennes, tel que cela a déjà été démontré par Stjernholm en Angleterre (Stjernholm, 2010) et par Le Pape en Italie (Le Pape, 2007). Cet article se veut ainsi être une contribution à la connaissance de l'engagement politique du soufisme en Europe à l'époque contemporaine, à travers l'étude de la confrérie Qādiriyya Būdshīshiyya dans le contexte français.

Les buts de cet article

L'objectif de cet article est double : 1) décrire les activités culturelles et politiques de la confrérie Būdshīshiyya dans le contexte français, en soulignant les différences entre les personnes publiques et le mouvement religieux ; 2) décrire les doctrines à la base de cet engagement politique.

Nous verrons que pour cette confrérie, ou du moins pour ses personnes publiques, les valeurs démocratiques, appréhendées à la fois comme l'acceptation des diversités

religieuses, ethniques, culturelles, et comme la participation communautaire dans la régulation du vivre ensemble, sont non seulement acceptées mais sont surtout considérées comme intrinsèquement islamiques. Dans cette perspective, l’islam ne peut être réformé ou privatisé. Il n’est pas non plus nécessaire qu’il passe par une période dite des « Lumières » pour comprendre les valeurs démocratiques. Au contraire, en lui-même, l’islam propose de venir au secours d’une démocratie en crise des valeurs (Abd al Malik, 2013b). En outre, les différentes influences culturelles qui contribuent à la formation de cet engagement, en tant que forme culturelle hybride, mélangent les références islamiques, soufies et les sciences humaines et sociales. Je montrerai également comment cet engagement n’est pas dû à une dé-islamisation, ni à une privatisation de l’islam, mais à une compréhension inclusive de l’islam, que je qualifierai « d’universalisme inclusif ». Cet engagement politique est par ailleurs axé sur les concepts de pluralisme et de liberté que l’on peut qualifier de post-islamiste selon la définition proposée par (Bayat, 2013b).

Méthodologie

Entre 2013 et 2014, j’ai participé aux diverses activités de la Būdshīshiyya en France. J’ai assisté pendant huit mois aux réunions hebdomadaires de prière – le *dhikr*¹ –

¹ Le *dhikr* est la répétition des noms divins. L’un des rituels principaux du soufisme.

aux activités culturelles organisées à Paris. En outre j'ai eu la possibilité de participer aux visites de lieux saints en compagnie de disciples soufis français au Maroc. Ma recherche sur cette confrérie a continué après cette période et est encore en cours. En 2014 et 2015, j'ai travaillé dans le contexte italien, et entre le 2016 et le 2018 sur les contextes belge et marocain. Au cours de ces années, j'ai collecté plus de vingt entretiens qualitatifs de type récit de vie.

Dans cet article, j'utiliserai le terme politique au sens large, c'est-à-dire non seulement pour ce qu'il nous dit des pouvoirs de l'État (Roy, 2004), mais aussi entendu comme un discours sur la politique et la religion (Volpi, 2014). Cela nous permettra d'appréhender la politique culturelle comme une performance morale (Pinto, 2017) dans la sphère publique (Hefner, 2000 ; Salvatore and Eickelman, 2006).

Pour décrire la politique de cette confrérie en France et son rôle dans la sphère publique, je considérerai les activités culturelles organisées à Paris et l'action politique des personnages publics. Ces disciples célèbres sont invités aux événements organisés par la confrérie au Maroc et en France, et soutenus dans leurs activités politiques. Nous verrons que certains disciples les considèrent comme des modèles à suivre, alors que d'autres ont des doutes sur leur engagement politique.

La Qādiriyya Būdshīshiyya

La Qādiriyya est parmi la plus ancienne confrérie soufie, fondée par ‘Abd al-Qādir al-Gīlānī (1077-1166) à Baghdād au 12^{ème} siècle. Cette confrérie s’est répandue dans tout le monde islamique, occidental et oriental. La branche Būdshīshiyya de la Qādiriyya naît au Maroc au 18^{ème} siècle, dans la région est du Maroc à Madagh, près de Berkane. L’hagiographie būdshīshie nous raconte que jusqu’à la fin des années 80, il y avait une centaine des disciples qui suivait cette confrérie. À partir des années 90, le maître charismatique Shaykh Hamza al Qādiri Al-Būdshīshi a attiré des milliers de nouveaux disciples du Maroc, mais aussi de l’Europe et de l’Afrique.

La Būdshīshiyya est devenue l’une des confréries les plus importantes au monde, comprenant des dizaines de milliers de disciples et de sympathisants (Dominguez-Diaz, 2014). Aujourd’hui, elle se répand aussi aux États-Unis, au Royaume-Uni, en Hollande, en Belgique, en Italie, en Espagne et en France, et elle a désormais quatre *zawāyā* (lieux de prière soufis) à Paris qui rassemblent environ 300 disciples.

Shaykh Hamza al Qādiri Al-Būdshīshi né à Madagh en 1922 a guidé cette confrérie de 1972 à 2017. Son éducation a été totalement dédiée aux sciences islamiques. À partir du 2107, son fils Shaykh Jamal est devenu le maître. Shaykh Hamza était considéré par ses disciples comme le « saint vivant », expression qui vise à exprimer que l’enseignement du Shaykh Hamza possédait en lui-même une nouvelle énergie, une force renouvelée et une *baraka* puissante (énergie spirituelle, grâce). Dans la doctrine soufie, on parle de *quṭb*, c’est-à-dire de pôle, ce qui représente le plus haut niveau spirituel.

Les narrations des disciples – surtout au Maroc – sont nombreuses concernant les miracles accomplis par le saint vivant, capable de guérir des maladies incurables et de lire dans les cœurs des disciples. Pour utiliser le langage wébérien, Sīdī Hamza n'est pas un shaykh de routine (Weber, 1968), mais le porteur d'une présence divine.

Au niveau doctrinal et structurel, la marque la plus importante de Shaykh Hamza a été la « tournant pédagogique », la « réorientation spirituelle » (Ben Driss, 2002 : 17). Or comment les disciples l'affirment, le Shaykh a poussé la confrérie à passer de la voie *Jalāl* (fierté, majesté), voie caractérisée par l'ascétisme et la rigueur, à la voie *Jamāl* (beauté), caractérisée par l'amour et la douceur. Ce passage a entraîné un assouplissement des pratiques ascétiques soufies sans toutefois modifier l'islamité de la confrérie qui reste ancrée dans le rite malikite. Les disciples, surtout les convertis européens, parlent d'un « soufisme pour tous », capable d'attirer le grand public.

Une autre caractéristique fondamentale dans cette confrérie est la centralité des rituels. Shaykh Hamza soulignait l'importance des pratiques individuelles quotidiennes et des pratiques collectives hebdomadaires. La centralité du *dhikr* permet de tenir ensemble tous les disciples au sein des différents pays, cultures, ethnies ou classes sociales, et par conséquent d'agrèger différentes formes de soufisme : le soufisme des paysans marocains, de la bourgeoisie marocaine et le soufisme des Européens. « La Būdshīshiyya a réussi à garder un délicat équilibre entre l'universel et le local. » (Dominguez-Diaz, 2011 : 239) De par sa structure, elle peut aussi interagir à la fois aux

pouvoirs forts (l'État marocain) et aux autorités religieuses, tout en étant suffisamment malléable pour pouvoir s'adapter à différents contextes.

Les disciples soulignent que l'enseignement est transmis à travers le *dhikr* « de cœur en cœur » (Tozy, 1990). Si l'accent est mis sur les rituels et le compagnonnage, cela ne remet pas en cause la centralité des textes islamiques et soufis. Bien plus, le charisme de Shaykh Hamza ne semble pas s'être construit à partir d'une narration discursive – il y a en effet très peu de discours et de textes enregistrés – mais il est basé sur le langage non verbal et le langage du corps (Mouna and Hlaoua, 2012).

La dernière spécificité de cette confrérie est la présence de personnages publics charismatiques capables d'attirer des disciples provenant de différents milieux culturels et sociaux. Nous nous focaliserons ici sur les cas du rappeur Abd Al Malik et de la politicienne Bariza Khiari, en ce qu'ils sont particulièrement capables « de parler » aux Français. Il existe cela dit plusieurs acteurs actifs au Maroc, dont Faouzi Skali (Skali, 1985, 1996, 2012) – intellectuel et écrivain, créateur du « festival de musiques sacrées du monde » et du « festival de la culture soufie » à Fès – qui grâce sa formation en sciences sociales et ses connaissances sur l'ésotérisme européen a pu conduire les intellectuels en quête spirituelle vers le soufisme.

La confrérie au Maroc

Si le positionnement de cette confrérie dans le contexte marocain n'est pas à proprement parler le sujet de cet article, il est nécessaire de le présenter afin d'esquisser la complexité du phénomène qui se reflète dans le contexte français. Lorsqu'on parle de politique et de religion avec les disciples būdshīshis marocains, l'on est le plus souvent confronté à une réaction de méfiance. Les raisons sont multiples : 1) parce que l'association entre politique et religion peut être associée à des connotations négatives liées à l'islamisme ; 2) du fait de la répression que la confrérie a subie dans les années 80 à cause du célèbre ex-disciple Abdelsalam Yassine, fondateur du mouvement religieux-politique *Al- 'Adl wa l-Ihsān*², en forte opposition à la monarchie marocaine (Belal, 2006, 2013) ; 3) et c'est là la raison la plus probable, les relations entre la confrérie et le *Makhzen*³ sont particulièrement étroites et soulèvent beaucoup de critiques. On comprend donc pourquoi d'une part les discours sur la politique sont absents des livres écrits par des disciples célèbres (Ben Driss, 2002 ; Skali, 2012), et d'autre part pourquoi les disciples affirment souvent « nous ne sommes pas intéressés par la politique ».

Au Maroc, la Būdshīshiyya occupe une place importante et compte parmi ses disciples de nombreux journalistes, professeurs et représentants du gouvernement (Dominguez-Diaz, 2014 ; Sedgwick, 2004b ; Tozy, 1990). Les plus importants sont Aḥmad Tawfīq, ministre des Affaires religieuses et Ahmed Abbadi, director of the *Rabita*

² Littéralement : Justice et Bienfaisance ou Justice et Spiritualité.

³ Cette catégorie identifie le roi marocain et son entourage politique, militaire et économique.

Mohammadia des oulémas. La présence de la Būdshīshiyya a été décrite comme une « distance engagée » (Heck, 2009) qui entretient une relation ambivalente envers l'État marocain, car elle cultive une relation étroite avec les autorités marocaines tout en se présentant comme désintéressée de la politique. La plupart des disciples marocains considère le roi non seulement en tant que leader politique, mais aussi comme garant de la foi islamique : *Amīr al-Mu'minīn*, le commandant de croyants. Les liens entre la confrérie et le roi dépassent donc le cadre politique et touche à la sphère religieuse (Cornell, 1998).

Cela dit, la Būdshīshiyya compte plusieurs milliers de disciples, il ne peut donc de fait y avoir une seule position politique. Au sein de la confrérie, certains disciples ont des positions assez critiques envers le Makhzen, d'autres se rapprochent des courantes progressistes, certains sont intéressés à l'écologie, aux droits de l'homme, etc. D'un point de vue des pratiques religieuses, les disciples sont plus ou moins conservateurs et plus ou moins libéraux, selon le contexte géographique, culturel et social. En somme, la Būdshīshiyya fait office de mouvement proche du pouvoir, mais il s'agit aussi d'un possible espace de critique du pouvoir.

La confrérie en France : les activités de la zawiya

La Būdshīshiyya dans le champ politique français a une fonction nettement différente de celle jouée au Maroc. Elle ne regroupe pas des centaines de milliers de

disciples, mais seulement quelques milliers pour toute l'Europe. Malgré ce nombre limité, cette confrérie joue un rôle important en France.

Pour la plupart des disciples européens, la pratique de l'islam et du soufisme n'est pas simplement un héritage des parents (Frégosi, 2011 ; Hervieu-Léger, 2000), mais il s'agit d'un choix et d'une négociation (Babès, 1997). Les disciples européens, tant les convertis que les grands-musulmans, ont des positions plutôt libérales concernant les pratiques religieuses. Les règles religieuses sont appliquées en mettant l'accent sur l'esprit plutôt que sur la forme. Par exemple, parmi les disciples européens nous trouvons des femmes qui portent le hijab alors que d'autres ne le portent pas, cela dépend de leur choix personnel. Cela dit, les prescriptions les plus importantes (proscription de la consommation d'alcool ou de porc, interdiction d'avoir des rapports sexuels en dehors du mariage) sont respectées.

La rencontre des convertis européens issus du catholicisme et des grands-musulmans de différentes origines (marocaines, algériennes, turques, tunisiennes, maliennes) est due à la force charismatique de Shaykh Hamza et de ses successeurs, ainsi qu'au message axé sur l'amour : « un soufisme pour tous », tel qu'évoqué en amont. Ce message d'amour universel, enraciné dans l'islam, mais qui dépasse la religion islamique, et la mixité culturelle de cette confrérie, induit en outre un sens de responsabilité des disciples envers la société française. La miséricorde du « saint vivant » a en effet impliqué une forme de responsabilisation de certains disciples envers la société française.

J'espère bien d'ailleurs que viendra le moment où le soufisme pourra jouer un rôle vraiment important, notamment concernant ce qu'on appelle le problème des banlieues. Je suis même persuadé que ce moment viendra. (Yahya, converti français, 50 ans)

Le soufisme change la société non avec un militantisme direct, même si ce n'est pas exclu dans certains cas, mais de façon silencieuse, améliorant par le dedans, dans les relations. [...] [Il s'agit d'une] révolution silencieuse [...]. Si on voulait suivre vraiment le modèle prophétique, nous devrions être des révolutionnaires, des progressistes, comme l'a été le prophète, *ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallam*. Pensez à ce qu'il a fait au niveau social pour les orphelins, pour les pauvres, pour les femmes. (Sīdī Malik, faqīr franco-algérien, environ 45 ans)

Comment se concrétise cette responsabilité envers la société française ? Tout d'abord à travers la prière – le *dhikr*. Tel fut le cas par exemple, après les attentats terroristes qui ont frappé Paris en 2015, la confrérie a alors organisé des soirées de prières dédiées à la protection de la ville. La Būdshīshiyya participe également à des manifestations publiques, comme celles contre le terrorisme, « les marches républicaines » du 10-11 janvier 2015. La responsabilité envers la société française s'exprime aussi à travers les activités culturelles organisées.

Les acteurs principaux de ces activités sont deux associations qui représentent deux groupes différents (à Bagnolet et Argenteuil) : *Isthme*⁴ et VSMF⁵, Valeurs et Spiritualité Musulmane de France. Dans les noms mêmes de ces associations, est présente

⁴ <http://www.soufisme.org/2.0/>

⁵ <http://vsmf.fr>

cette intention de relier différentes cultures et religions : isthme signifie une bande de terre qui réunit deux mers, et VSMF, souligne la pluralité de « valeurs » qui sont partagées à travers différentes cultures. Ces deux associations ont également en commun les finalités des activités dont elles sont à l'origine : 1) la promotion du soufisme et la promotion d'une image autre de l'islam, au-delà des représentations médiatiques négatives ; 2) le dialogue interreligieux, notamment avec les communautés juives et catholiques ; 3) la promotion du vivre ensemble ; 4) la sensibilisation aux questions écologiques, et la dimension religieuse du respect de la nature ; 5) des activités formatrices pour les jeunes musulmans (à la manière des scouts).

C'est ainsi que l'engagement politique dans la Būdshīshiyya française est avant tout un engagement silencieux, sobre qui se traduit dans un travail quotidien et non par des déclarations ostentatoires. À côté de cet engagement silencieux et citoyen, certains disciples būdshīshis s'engagent de manière beaucoup plus visible et ostensible. C'est le cas de la politicienne Bariza Khiari et du rappeur Abd Al Malik qui proposent un Islam très ouvert et progressiste, attirant parfois les critiques de certains disciples plus conservateurs, critiques qui ne les empêchent toutefois pas d'être soutenus officiellement par la confrérie.

Les personnages soufis publics en France

La sénatrice Bariza Khiari

Bariza Khiari, née en Algérie en 1946, est la première sénatrice musulmane en France (socialiste), vice-présidente du sénat de 2011 au 2014, juge à la Haute Cour de Justice de la République et chevalier de l'Ordre national du mérite. J'ai eu la possibilité de l'interviewer au Sénat en 2013. La sénatrice Khiari me raconte alors qu'au début de sa carrière la dimension religieuse était quelque chose de personnel, mais lorsque l'islam a commencé à être un sujet politique :

J'ai décidé de parler... Je suis farouchement républicaine et sereinement musulmane dans toutes mes interventions. Je ne cache pas ce que je suis. Celui qui cache qui il est, il se retrouve devant le psy ! (Khiari, entretien 2013)

Elle précise par ailleurs son propos et expose un Islam qui n'est pas en opposition aux valeurs de la république, de la laïcité et de la démocratie.

Je suis musulmane sunnite de rite malékite et de tradition soufie. Et notre islam, comme celui de la grande majorité des musulmans en France, est un islam complètement apaisé, ouvert, tolérant, en cohérence avec la tradition laïque française. (Khiari cité par Lemonnier, 2009)

Les discours de la sénatrice franco-algérienne laissent clairement apparaître un esprit progressiste : elle œuvre ainsi pour des changements concernant la justice sociale, les

droits des femmes, les libertés personnelles ainsi que pour la tolérance entre les diverses religions et cultures.

Le discours de la sénatrice ne laisse toutefois pas transparaître une narration réformatrice, c'est-à-dire qui voudrait révolutionner l'islam. Est au contraire présente la volonté de redécouvrir un passé oublié.

Parce que l'Islam n'a pas été aussi fort, aussi puissant, aussi intelligent, aussi beau, aussi esthétique, aussi poétique que quand il était confronté à d'autres religions. C'est la période andalouse, c'étaient les soufis qui dominaient, avec leurs amis juifs et chrétiens. Ils ont été très créatifs... Redevenir créatifs, ça peut passer aussi par le soufisme. (Khiari, entretien 2013)

Le socialisme et le soufisme de Khiari sont liés à l'amour de l'autre et à l'idée de justice. La sénatrice lie l'histoire de ses parents – musulmans, militants socialistes, contre le colonialisme français en Algérie et ayant connu la torture et la prison – à son engagement, « mon entrée dans le socialisme a été par la porte de la justice », et son imbrication avec le soufisme :

La question de la justice c'est une colonne vertébrale du soufisme, il n'y a pas d'incompatibilité entre ma vision socialiste et ma vision soufie. Parce que ma vision socialiste c'est d'apporter à ceux qui m'ont confié un mandat... Toujours plus de justice, toujours plus d'émancipation pour les hommes et pour les femmes de ce pays. Et le soufisme m'apaise dans le conflit intérieur que je peux avoir. C'est une colonne vertébrale de l'apaisement. Qui me permet de revenir au centre. [...] L'émir Abdelkader disait une chose très juste : « La politique c'est porter sur soi le destin d'autrui ». (Khiari, entretien 2013)

Le lien entre le soufisme et ses idéaux socialistes nous rappelle les possibles liens entre le soufisme et la théologie de la libération (Geoffroy, 2009 ; Khiari, 2015 ; Mériboute, 2004).

J'ai donc fait un rêve. Si Mohammed Iqbal, l'Imam Chamil et l'Émir Abdelkader étaient parmi nous aujourd'hui : - ils seraient féministes parce qu'une nation n'avance pas en se privant de la moitié de l'énergie de ses forces vives. - Ils seraient pour une sociale-écologie [...]. - Ils seraient pour une économie-sociale [...]. - Ils seraient démocrates [...]. - Ils iraient vers la modernité sans rejeter la tradition mais dans sa compréhension pour mieux la dépasser [...]. Oui, l'Émir Abdelkader, l'Imam Chamil et Mohammed Iqbal auraient eu ce courage... et vous !!! (Khiari, 2012)

À partir du 2015 la Khiari a été nommée directrice de l'Institut de Cultures d'Islam⁶ ICI qui comprend un centre culturel et mosquée dans le XVIIIème arrondissement de Paris, et qui organise différentes activités liées à l'islam dans ses différentes manifestations culturelles (par exemple, des cours de langue arabe, kabyle, wolof, etc. sont dispensés).

Bariza Khiari, qui rêve d'un humanisme islamique et soufi, me fait part également de ses préoccupations au sujet du conflit avec le fondamentalisme, conflit qu'elle définit comme une véritable guerre. Elle est aussi préoccupée par un certain « laïcisme », qui

⁶ <https://www.institut-cultures-islam.org/lici-cest/>

instrumentalise la laïcité à des fins politiques et islamophobes. Après m’avoir fait de virulentes déclarations à la fois d’ordre éthique, religieux et politique, elle m’avoue qu’il n’est pourtant pas toujours évident de connecter la politique et la foi. À titre d’exemple, elle a dû beaucoup réfléchir à la question du mariage gay, oscillant entre ses doutes moraux-religieux et la raison politique, pour finalement décider, avec quelques difficultés, de voter finalement en faveur du mariage gay.

Le rappeur Abd Al Malik

Abd Al Malik, né à Paris en 1974, passe sa petite enfance au Congo à Brazzaville, d’où sont originaires ses parents, avant de revenir en France, à Strasbourg, quelques années plus tard. Son adolescence particulièrement difficile est racontée dans son livre autobiographique « Qu’Allah bénisse la France » (Abd Al Malik, 2007), et donnera même un film homonyme (Abd Al Malik, 2014c). Ses parents divorcent, sa mère élève seule ses six frères et sœurs. Abd Al Malik, qui à l’époque s’appelait Régis, se retrouve rapidement dans la petite criminalité : vol à la tire et vente de drogue. Toutefois, telle une vie parallèle, Régis est dans le même temps un étudiant modèle.

C’est à l’âge de 16 ans qu’il se convertit à l’Islam, un Islam qu’il décrit alors comme obsédé par l’opposition *ḥarām - ḥalāl* (illicite - licite) et qui se nourrit d’une « haine totale envers l’Occident » (Abd Al Malik, 2007 : 96). Cet islam « protestataire » (Roy, 2004) ne permettra pas à Abd Al Malik de résoudre son conflit intérieur, et de faire converger ses vies parallèles. Bien au contraire, après avoir découvert sa passion et son

talent musical, le déchirement devient encore plus fort : dans l'islam ultraconservateur qu'il pratique, la musique en général est mal vue, et tout particulièrement le rap. La musique, qui le portera à être une star internationale, devient pour lui une « maladie honteuse » (2007 : 120). De même, sa passion pour la philosophie et la littérature est alors pensée comme contradictoire avec sa foi.

Le chanteur découvre alors un autre Islam : le soufisme, d'abord à travers les œuvres classiques d'al Ghazālī et d'Ibn 'Arabī, et ensuite des contemporains Faouzi Skali et Éric Geoffroy. En 1999, il se lie à la *ṭarīqa* Būdshīshiyya : « le regard de Sidi Hamza rencontra le mien : en une fraction de seconde, je fus transporté par cette vision d'un océan d'amour » (2007 : 171). À partir de cette réconciliation spirituelle et existentielle, Abd Al Malik commence une nouvelle phase artistique, qui le conduit à une carrière orientée vers le grand public et au succès qui se traduit notamment par plusieurs prix.

Dans ses textes, Abd Al Malik narre ses origines congolaises catholiques, son adolescence difficile et le monde « gangster » qu'il a fréquenté. Le rappeur-faqīr est aussi à même de faire référence à la « culture haute », il cite l'écrivain Albert Camus, les philosophes Spinoza, Deleuze et Derrida⁷. Sa musique et ses textes peuvent ainsi être interprétés comme un « manifeste pour l'intégration sociale » (Bourderionnet, 2011 :

⁷ Le morceau « Gilles écoute un disque » (2006) en est un exemple.

153), manifeste prôné par un chanteur qui se définit comme un « casseur des ghettos » (Abd Al Malik, 2014a).

Bien plus, Abd Al Malik ne se limite pas à la musique, il se fait aussi écrivain (Abd Al Malik, 2007, 2011, 2013a, 2013b, 2015) et personnage public : il est très régulièrement invité à des émissions de télévision pour parler d'Islam, de soufisme, de laïcité, de démocratie, d'intégration, etc. Le principe qu'il met le plus en avant dans ses œuvres et ses discours est celui de la réconciliation. L'universalisme qu'il défend est le fruit à la fois de ses expériences personnelles et de sa vision de la spiritualité :

La différence c'est un cadeau... ce que m'apprend Sīdī Hamza chaque jour, à être un homme universel, rempli d'amour pour l'humanité, pour la création. (Abd Al Malik, 2014b)

Cet islam n'est pas déconnecté de la politique, l'artiste soutient le concept de « démocratie spirituelle » de Stéphane Hessel et du Dalaï-lama (Hessel and Dalaï-Lama, 2012), et il affirme : « j'ai compris combien les valeurs républicaines sont porteuses de spiritualité » (Abd Al Malik cité par Bénabent and Pascaud, 2015). Cette position ne signifie pas pour autant qu'il ne soit pas critique envers ces institutions. Les critiques formulées à l'égard des caricatures de Mohammed publiées dans le journal satirique « Charlie Hebdo » est à ce titre révélateur. Selon lui, elles ont « contribué à la progression de l'islamophobie, du racisme et de la défiance envers tous les musulmans » (Abd Al Malik cité par Bénabent and Pascaud, 2015). Abd Al Malik soutient donc les valeurs

républicaines, mais il appelle dans le même temps à leur redécouverte, leur reformulation :

C'est une époque inédite qu'il nous est donné de vivre, une époque où nous est donnée la possibilité de nous réinventer, une époque où il est nous est donné de pouvoir corriger puis réécrire notre histoire collective [...] il nous est demandé d'être capables de rêver à nouveau. (Abd Al Malik, 2013a : 175)

Soufisme et post-islamisme

La Būdshīshiyya n'a pas un agenda politique homogène, différentes visions politiques et religieuses cohabitent dans cette confrérie. L'ouverture sur les mariages gay de Bariza Khiari n'a pas été appréciée de tous les disciples, comme la dimension spirituelle des valeurs républicains n'est pas comprise par tous les disciples qui critiquent une islamophobie diffuse au sein même dans les structures étatiques (Fassin, 2012). Cela dit, ces personnages publics restent officiellement soutenus par la confrérie, et sont à ce titre souvent invités au Maroc pour s'exprimer aux « Rencontres Mondiales du Soufisme », festival organisé chaque année par la confrérie lors de *Mawlid* (célébration de la naissance du prophète Mohammed). De plus, il faut rappeler que les activités qui touchent à l'image de la confrérie doivent être autorisées en amont par le maître spirituel, il est donc très probable que lorsque Abd Al Malik et Bariza Khiari s'expriment sur le soufisme et l'islam, ce soit en accord et en correspondance avec les positions de la

confrérie. Par contre lorsqu'ils parlent d'autres sujets il peut y avoir des différences importantes (comme la question du mariage gay).

Cela dit, il y a des points communs entre les activités organisées par la confrérie en France et les positions politiques de ses disciples célèbres, notamment au sujet de l'opposition à l'islamisme et à l'islamophobie, et du sens de responsabilité envers la société française. Les buts étant ici la création d'un dialogue entre les musulmans et la promotion du dialogue entre les religions. Les valeurs démocratiques sont donc considérées comme véritablement islamiques, bien plus l'islam est pensé comme venant au secours d'une société contemporaine, menacée par la violence, mais aussi par la pollution et l'injustice sociale. Si les principes démocratiques sont très positivement considérés au sein de confréries soufies, et sont même considérés par certains comme véritablement islamiques, cela ne signifie pas qu'il y est absence de critiques à l'égard de la société française, du capitalisme, des formes d'inégalités, etc. Mais la critique ne s'applique plus de manière binaire, c'est-à-dire entre occident-orient, moderne-traditionnel, islamique-non-islamique.

La première analyse de la politique būdshīshie au Maroc a été réalisée par Mark Sedgwick qui décrit cette confrérie comme une force contre-réformiste en opposition aux mouvements islamistes au Maroc (Sedgwick, 2004b). Cela dit, la catégorie de « contre-réformisme » est problématique, car la catégorie initiale de « réformisme » est elle-même problématique. En effet, à l'intérieur de cette dernière l'on trouve des mouvements

progressistes, conservateurs, islamistes ou encore libéraux. De plus, l'accent des disciples soufis n'est pas mis sur « comment reformer l'islam ou le soufisme », mais sur la dimension spirituelle et ses conséquences dans la société. Même si j'estime que le terme « post-islamisme » est trompeur, car il suppose une rupture du processus politique difficile à saisir, je considère que la catégorie de post-islamisme proposée par Asef Bayat est particulièrement pertinente dans ce contexte⁸. Le post-islamisme selon Bayat (Bayat, 2007, 2013a, 2013b) comprend un engagement politique qui s'exprime à travers la production culturelle (Melucci, 1989) et dans une résistance quotidienne (Certeau, 2014).

[L]e post-islamisme n'est ni anti-islamique ni non-islamique ni laïque. Il s'agit plutôt d'un effort visant à fusionner la religiosité et les droits, la foi et la liberté, l'islam et la liberté. C'est une tentative de renverser les principes sous-jacents de l'islamisme en mettant l'accent sur les droits plutôt que sur les devoirs, la pluralité au lieu d'une voix singulière autoritaire, sur l'historicité plutôt que sur les écritures fixes et sur le futur plutôt que sur le passé. (Bayat, 2007 : 19)⁹

Une caractéristique de cette approche post-islamiste est qu'elle ne propose pas de réponses univoques et définitives. Elle offre au contraire un espace au sein duquel différentes perspectives peuvent dialoguer et entrer en confrontation. Un espace donc qui voudrait tenir ensemble les valeurs traditionnelles islamiques et les discours

⁸ En effet, il existe des différences essentielles entre le post-islamisme de Bayat et les analyses d'Olivier Roy (Roy, 2007) et de Gilles Kepel (Kepel, 2000), les dernières risquent d'être normatives (Burgat, 2001; Mandaville, 2014; Vicini, 2016).

⁹ Traduction de l'auteur de l'anglais au français.

démocrates. Il s'agit d'un engagement dans la société que nous pourrions définir comme pédagogique-spirituel.

Certaines confréries soufies ont prétendu être les seuls interlocuteurs islamiques modérés possibles avec les institutions démocratiques, tel est le cas de l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya Shādhiliyya en Italie (Bisson, 2007, 2013 ; Le Pape, 2007 ; Piraino, 2016b) et de la Naqshbandiyya Hāqqaniyya aux États-Unis et au Royaume-Uni (Dickson, 2014 ; Stjernholm, 2010). La Būdshīshiyya française par contre, vise surtout le grand public, elle ne se présente donc pas comme la seule alternative possible, mais vise à la conciliation. Cela dit, le risque de tomber dans une attitude de supériorité envers les musulmans de France est concret. Par exemple la sénatrice Khiari dans son dernier livre « Soufisme : spiritualité et citoyenneté » (Khiari, 2015) reproduit le stéréotype d'un islam focalisé sur la loi religieuse en opposition à la dimension spirituelle soufi.

Il faut en outre souligner que les grandes narrations sur l'universalisme islamique sont les mêmes entre la France et le Maroc, comme les démontrent les titres des dernières Rencontres mondiales du soufisme : « la culture soufie et le commun universel, pour les valeurs du dialogue et du rapprochement » 2018 ; « soufisme et diplomatie spirituelle : dimensions culturelles, développementales et civilisationnelles » 2017 ; « soufisme et culture de paix : vision universelle de l'islam pour les valeurs du vivre-ensemble et la paix des civilisations » 2016 ; « le soufisme et la quête de sens : le rôle des zawiyas dans la communication des valeurs de modération, de juste milieu et de

beauté » 2015. Cela dit, si les grandes narrations sont les mêmes, le contexte est complètement différent. Car, si en France l'islam représente une minorité religieuse pendant que les activités de la confrérie visent le grand public par un dialogue entre cultures, religions et vivre ensemble, au Maroc l'islam est la religion d'État et la dimension religieuse concerne tous les champs : ethnique, sociale, et économique.

Laïcité, sécularisme et islam

Les valeurs de justice sociale décrites par Bariza Khiari et celles de conciliation décrites par Abd Al Malik, tout comme les activités de dialogue interreligieux des disciples būdshīshis parisiens ne peuvent pas être comprises en réaction à des causes exogènes, telle que la capitulation face aux valeurs « européennes ». Au contraire le moteur de cet engagement est l'islam lui-même, et le soufisme en particulier. En effet, les disciples būdshīshis français ont trouvé dans l'ouverture de leur maître Shaykh Hamza – illustré par le « tournant pédagogique » –, les raisons de leur engagement spirituel et politique. La miséricorde du « saint vivant » a en effet impliqué une forme de responsabilisation de certains disciples envers la société française.

Cette politique islamique et soufie comporte la revendication d'un « universalisme islamique ». En d'autres termes, l'acceptation et la promotion de la diversité et de la pluralité (religieuse, genre, ethnique, etc.) font partie des valeurs islamiques. En outre, il y a une redéfinition du concept d'infidèle, défini comme une

praxis au lieu de représenter une affiliation religieuse (ou une non-affiliation). Un autre élément clé de cet universalisme est la critique du monopole de la vérité : le soufisme et l'islam ne sont pas pour ces disciples la seule destination possible pour une quête religieuse. En fait, l'accent n'est pas mis sur les dimensions identitaires des pratiques religieuses, mais sur les dimensions spirituelles et éthiques. Pour ces disciples soufis, cet universalisme inclusif est possible grâce aux maîtres soufis charismatiques, porteurs d'un nouveau message d'amour et de compassion. Cet universalisme islamique, qui est par ailleurs également présent dans d'autres confréries soufies comme l'Alāwiyya de Bentounes (Bentounes, 1996 ; Geoffroy, 2009) ou dans d'autres contextes islamiques (Arkoun, 2014 ; Said, 2007), n'est pas conceptualisé comme une acceptation de l'esprit des Lumières, mais comme une partie intégrante de l'héritage islamique.

En outre, l'origine islamique de cet universalisme ne signifie pas pour autant que d'autres influences culturelles et politiques soient absentes : la pensée de Bariza Khiari est influencée par les valeurs socialistes, et celle d'Abd Al Malik par la musique rap, de même que Faouzi Skali a été influencé par les sciences humaines et sociales. Si donc cet engagement politique s'exprime à travers des catégories transculturelles, cela n'implique pas un processus de dé-islamisation ou de privatisation du croire.

En effet, le soufisme contemporain et européen, notamment dans le cas de la Būdshīshiyya (Dominguez-Diaz, 2014 ; Haenni and Voix, 2007 ; Jouili, 2013) et de l'Alāwiyya (Haenni, 2009) a souvent été réduit à une forme de spiritualité

« postmoderne », « New Age », où la dimension individuelle et thérapeutique est au centre au détriment des questions politiques et publiques.

Bien évidemment le soufisme contemporain et transnational, est influencé par la culture européenne et s'inscrit dans la modernité religieuse. L'individualisation du croire, comprise comme la liberté de choix et la possible négociation de la religion, est donc de fait une partie fondamentale du soufisme contemporain, surtout dans le contexte européen. Néanmoins, réduire l'ensemble du phénomène – soufisme contemporain – aux spiritualités « *new Age* » ne permet pas de le comprendre dans sa globalité. Le soufisme *būdshīshi* tant en Europe qu'en France suit le rite sunnite et malikite. La grande majorité des disciples que j'ai rencontrés sur les terrains en France et au Maroc, respectent la *Sharī'a-fiqh*¹⁰, suivent les rituels islamiques, apprennent la théologie islamique et soufie ; ce sont là des caractéristiques du *old age*.

Ces formes politiques islamiques autres mettent en discussion tant la perspective d'un islam qui nécessite un « *aggiornamento* » pour participer au débat démocratique (Casanova, 2001), qu'un islam victime et passif dans le champ politique laïque (Asad, 2003). Ce qui de fait impose d'avoir des perspectives plus nuancées sur les relations entre religion et laïcité.

¹⁰ Il y a bien évidemment des différences entre les disciples, tous les disciples suivent le *fiqh* en ce qui concerne l'*ibādah* (rituels, alimentation, vie sexuelle) ; en ce qui concerne le *mu'āmalāt* (vie sociale : mariage, divorce, héritage) tout en suivant la loi française. Pour les migrants qui vivent entre la France et le Maghreb, la question est plus complexe et varie nettement selon le cas.

Remerciements

Financement

Cette recherche est financée par le programme Horizon 2020, Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship : « Sufism, Ethics and Democracy », Project ID 751729.

Notes

Références bibliographiques

- Abd Al Malik (2007) *Qu'Allah bénisse la France !* Paris : A. Michel.
- Abd Al Malik (2011) *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*. Paris : Éd. Points.
- Abd Al Malik (2013a) *Le dernier Français*. Paris : Éd. Points.
- Abd Al Malik (2013b) *L'Islam au secours de la République*. Paris : Flammarion.
- Abd Al Malik (2014a) *Interview à Abd al Malik*. Youtube. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=dNeayxVhzvI> (accessed 9 May 2017).
- Abd Al Malik (2014b) *Interview à Abd al Malik (b)*. Youtube. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=ozLJuJ1yB5E> (accessed 9 May 2017).
- Abd Al Malik (2014c) *Qu'Allah bénisse la France !* (film) FR
- Abd Al Malik (2015) *Place de la République : pour une spiritualité laïque*. Montpellier : Indigène éditions.
- Arkoun M (2014) *Humanisme et islam : combats et propositions*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Asad T (2003) *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Babès L (1997) *L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*. Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- Bayat A (2007) *Islam and Democracy: What Is the Real Question? Isim Papers, Volume 8*. Amsterdam University Press.
- Bayat A (2013a) *Life as politics: how ordinary people change the Middle East*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Bayat A (2013b) *Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*. New York: Oxford University Press.
- Belal Y (2006) *Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes*. *Archives de sciences sociales des religions* (135) : 165–184. DOI : 10.4000/assr.3790.
- Belal Y (2013) *L'islam politique au Maroc*. *Pouvoirs* 145(2) : 71.
- Ben Driss K (2002) *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme (au Maroc)*. Beyrouth ; Milano : Albouraq ; Archè.
- Bénabent J and Pascaud F (2015) Abd Al Malik : « L'islam est méconnu, par les musulmans eux-mêmes et par les autres ». *Télérama*, 23 February. Available at: <http://www.telerama.fr/livre/abd-al-malik-l-islam-est-meconnu-par-les-musulmans-eux->

memes-et-par-les-autres,123130.php (accessed 9 May 2017).

Bentoumes K (1996) *Le soufisme, cœur de l'Islam*. Paris : La Table ronde.

Bisson D (2007) Soufisme et Tradition. L'influence de René Guénon sur l'islam soufi européen. *Archives de sciences sociales des religions* (140) : 29–47.

Bisson D (2013) *René Guénon : une politique de l'esprit*. Paris : Pierre-Guillaume de Roux.

Bourderionnet O (2011) A 'Picture-Perfect' Banlieue Artist : Abd Al Malik or the Perils of a Conciliatory Rap Discourse. *French Cultural Studies* 22(2): 151–161.

Burgat (2001) -> Merci de compléter la référence : voir page 24 en note de bas de page

Casanova J (2001) Civil society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. *Social Research* 68(4): 1041–1080.

Certeau (2014) -> Merci de compléter la référence : voir page 24

Chih R (2007) What is a Sufi Order? Revisiting the concept through a case study of the Khalwatiyya in contemporary Egypt. In: *Sufism and the 'Modern' in Islam*. I.B. Tauris, 21–38.

Cornell VJ (1998) *Realm of the saint: power and authority in Moroccan Sufism*. Austin, Tex.: University of Texas Press.

Dickson WR (2014) An American Sufism The Naqshbandi-Haqqani Order as a Public Religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43(3): 411–424.

Dominguez-Diaz M (2011) Performance, Belonging and Identity: Ritual Variations in the British Qadiriyya. *Religion, State and Society* 39(2–3): 229–245.

Dominguez-Diaz M (2014) *Women in Sufism: Female Religiosities in a Transnational Order*. London ; New York: Routledge.

Fassin E (2012) *Démocratie précaire : chroniques de la déraison d'Etat*. Paris : Découverte.

Frégosi F (2011) *L'islam dans la laïcité*. Paris : Pluriel.

Geaves R and Gabriel TPC (2013) *Sufism in Britain*. New York: Bloomsbury Academic.

Geaves R, Dressler M and Klinkhammer GM (2009) *Sufis in Western society: global networking and locality*. London; New York: Routledge.

Geoffroy É (2009) *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*. Paris : Seuil.

Griffith S (1997) Sharing the faith of Abraham: the 'credo' of Louis Massignon. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2): 193–210.

Haenni P (2009) Le centenaire de la confrérie allaouia : un réformisme postmoderne de l'islam est-il possible ? *Religioscope Etudes et analyses* 23 : 1–13.

- Haenni P and Voix R (2007) God by all means... eclectic faith and Sufi resurgence among the Moroccan bourgeoisie. In: *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London; New York: I.B. Tauris, 241–56.
- Hammer O (2004) Sufism for westerners. In: Westerlund D (ed) *Sufism in Europe and North America*. London: RoutledgeCurzon, 127–143.
- Heck P (2007) *Sufism and politics: the power of spirituality*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Heck P (2009) The politics of Sufism: is there one? In: Stenberg L and Raudvere C (eds) *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: Tauris, 13–32.
- Hefner RW (2000) *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hermansen M (2004) What's American about American Sufi Movements?. In: *Sufism in Europe and North America*. London; New York: RoutledgeCurzon, 40–63.
- Hervieu-Léger D (2000) Le miroir de l'islam en France. *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 66 : 79–89.
- Hessel S and Dalai-Lama (2012) *Déclarons la paix ! : pour un progrès de l'esprit*. Montpellier : Indigène éd.
- Hill J (2013) Sovereign Islam in a Secular State: Hidden Knowledge and Sufi Governance among 'Taalibe Baay'. In: *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press, 99–124.
- Howell JD (2001) Sufism and the Indonesian Islamic revival. *The Journal of Asian Studies* 60(3): 701–729.
- Howell JD (2010) Indonesia's Salafist Sufis. *Modern Asian Studies* 44(5): 1029–1051.
- Joffé G (1996) Reflections on the role of the Sanusi in the central Sahara. *The Journal of North African Studies* 1(1): 25–41.
- Jouili JS (2013) Rapping the Republic: Utopia, Critique, and Muslim Role Models in Secular France. *French Politics, Culture & Society* 31(2): 58–80.
- Karamustafa AT (2007) *Sufism, the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kepel (2000) -> Merci de compléter la référence : voir page 24 en note de bas de page
- Khiari B (2012) Le soufisme et engagement citoyen. *Nafahat Tarik*, 12 April.
- Khiari B (2015) *Le soufisme : spiritualité et citoyenneté*. Paris : Fondation pour l'innovation politique.
- Laude P (2010) *Pathways to an inner Islam: Massignon, Corbin, Guenon, and Schuon*. Albany:

State University of New York Press.

Le Pape L (2007) Engagement religieux, engagements politiques. Conversions dans une confrérie musulmane. *Archives de sciences sociales des religions* 140 : 9–27.

Lemonnier M (2009) L’islam n’est pas en rupture avec le christianisme. Available at: www.tinyurl.com/kf3mrx8 (accessed 9 May 2017).

Luizard P-J (1991) Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien. *Monde arabe : Maghreb Machrek* 131 : 26–53.

Mamadou Diouf (2013) *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. Columbia University Press.

Mandanille (2014) -> Merci de compléter la référence : voir page 24 en note de bas de page

Melucci (1989) -> Merci de compléter la référence : voir page 24

Mériboute Z (2004) *La fracture islamique : demain, le soufisme ?* Paris : Fayard.

Mouna K and Hlaoua A (2012) Du corps incarné au corps identitaire. In: Lacheb M (ed) *Penser le corps au Maghreb*. Paris : Khartala, 21–33.

Muedini F (2012) The Promotion of Sufism in the Politics of Algeria and Morocco. *Islamic Africa* 3(2): 201–226.

Muedini F (2015) *Sponsoring Sufism: how governments promote ‘mystical Islam’ in their domestic and foreign policies*.

Paonessa C (2013) Le rôle des confréries soufies durant les élections législatives de 2011 en Égypte : quelques réflexions préliminaires. *Égypte/Monde arabe* (10) : 129–152.

Pinto PG (2017) Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism. *Culture and Religion* 18(2): 90–109.

Piraino F (2016a) Between real and virtual communities: Sufism in Western societies and the Naqshbandi Haqqani case. *Social Compass* 63(1): 93–108.

Piraino F (2016b) René Guénon et son héritage dans le soufisme du 21^{ème} siècle. *Religiologiques* 33 : 155–180.

Quinn CA and Quinn F (2003) *Pride, faith, and fear: Islam in Sub-Saharan Africa*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Raudvere C and Stenberg L (eds) (2009) *Sufism today: heritage and tradition in the global community*. London; New York: Tauris.

Roy O (2004) *Globalized Islam: the search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press.

- Said E (2007) *Humanism and democratic criticism*. New York: Columbia University Press.
- Salvatore A and Eickelman DF (2006) *Public Islam and the common good*. Leiden; Boston: Brill.
- Sedgwick M (2004a) *Against the modern world: traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Sedgwick M (2004b) In Search of a Counter-Reformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiyya's Response. In: Browsers M and Kurzman (eds) *An Islamic Reformation*. Oxford: Lexington Books, 125–146.
- Sedgwick M (2009) The reception of Sufi and neo-Sufi literature. In: Geaves R, Dressler M, and Klinkhammer GM (eds) *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. London: Routledge, 180–197.
- Sedgwick M (2017) *Western Sufism: from the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedgwick M (2018) Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East. *Sociology of Islam* 6(2): 212–232.
- Skali F (1985) *La voie soufie*. Paris : A. Michel.
- Skali F (1996) *Traces de lumière : paroles initiatiques soufies*. Paris : Albin Michel.
- Skali F (2012) *Le souvenir de l'être profond : propos sur l'enseignement du maître soufi Sidi Hamza*. Paris : Relié.
- Stjernholm S (2010) Sufi politics in Britain: the Sufi Muslim Council and the 'silent majority' of Muslims. *Journal of Islamic Law and Culture* 12(3): 215–226.
- Tozy M (1990) *Le prince, le clerc et l'Etat : la restructuration du champ religieux au Maroc*. Paris : Seuil.
- Veinstein G and Popovic A (1996) *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*. Paris : Fayard.
- Vicini (2016) -> Merci de compléter la référence : voir page 24 en note de bas de page
- Volpi F (2014) *Political islam observed*. New York: Oxford University Press.
- Weber M (1968) *Economy and society; an outline of interpretive sociology*. New York: Bedminster Press.
- Weismann I (2001) *Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus*. Leiden; Boston: Brill.
- Werbner P (2003) *Pilgrims of love: the anthropology of a global Sufi cult*. Bloomington: Indiana University Press.

Werenfels I (2014) Beyond authoritarian upgrading: the re-emergence of Sufi orders in Maghrebi politics. *The Journal of North African Studies* 19(3): 275–295.

Willis MJ (2012) *Politics and power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from independence to the Arab spring*. New York: Columbia University Press.

Biographie de l’auteur

Francesco PIRAINO est chercheur Marie Skłodowska-Curie à KULeuven. Il est responsable du Centre d’Étude Comparative des Civilités et Spiritualités de la Fondation Giorgio Cini à Venise. Il a obtenu son doctorat en sociologie en 2016, à la Scuola Normale Superiore en cotutelle avec l’EHESS.

Adresse : Francesco Piraino, Faculty of Social Sciences, KU Leuven, Parkstraat 45 3000 Leuven, Belgium

[Email : Francescopiraino84@gmail.com](mailto:Francescopiraino84@gmail.com)