

Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde

In: Revue de l'histoire des religions, tome 209 n°3, 1992. pp. 259-294.

Abstract

Invulnerable to iron and fire. Soufism and fakirism in Southern India (Karnataka).

In the Indian melting pot, soufism and devotion have constantly woven networks of reciprocal influence. Notwithstanding the orientalist prejudice, academic islamology can shed light on the « popular » muslim religion mainly based on fakirical or magical practices. For instance, in Southern India (Karnataka), the violent ritual mortifications the members of a fakir brotherhood (Jalālī) inflict on themselves originates in a really fulfilled mystical act ; the aura of a saint worshipped on the occasion of his « wedding » with Allah makes them invulnerable to iron and fire. Though effectively heterodox, their behaviour can nevertheless be interpreted as the expression of the fundamentalism of a fanatic commitment by the « true friends of God », a tradition which is still very much alive in Indian islam.

Résumé

Soufisme et « dévotion » n'ont cessé de tisser dans le creuset indien des réseaux d'influences réciproques. Or, contrairement au préjugé orientaliste, la religion musulmane « populaire », avec ses pratiques fakiriques ou magiques, peut être éclairée par l'islamologie lettrée. Ainsi l'observation, dans le sud de l'Inde (Karnataka), des violentes mortifications rituelles que s'infligent les membres d'une confrérie de (Jalālī) fakirs — rendus invulnérables au fer et au feu grâce au charisme du saint qu'ils vénèrent à l'occasion de ses « Noces » avec Allah — procède d'une véritable mystique mise en acte. Bien qu'effectivement hétérodoxe, leur comportement peut néanmoins être interprété comme l'expression d'un fondamentalisme de l'agir fanatique d'authentiques « amis de Dieu », tradition encore bien vivante en Islam indien.

Citer ce document / Cite this document :

Assayag Jackie. Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde. In: Revue de l'histoire des religions, tome 209 n°3, 1992. pp. 259-294.

doi : 10.3406/rhr.1992.2394

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1992_num_209_3_2394

JACKIE ASSAYAG

Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris

INVULNÉRABLES AU FER ET AU FEU

Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde

Soufisme et « dévotion » n'ont cessé de tisser dans le creuset indien des réseaux d'influences réciproques. Or, contrairement au préjugé orientaliste, la religion musulmane « populaire », avec ses pratiques fakiriques ou magiques, peut être éclairée par l'islamologie lettrée. Ainsi l'observation, dans le sud de l'Inde (Karnataka), des violentes mortifications rituelles que s'infligent les membres d'une confrérie de (Jalāli) fakirs — rendus invulnérables au fer et au feu grâce au charisme du saint qu'ils vénèrent à l'occasion de ses « Noces » avec Allāh — procède d'une véritable mystique mise en acte. Bien qu'effectivement hétérodoxe, leur comportement peut néanmoins être interprété comme l'expression d'un fondamentalisme de l'agir fanatique d'authentiques « amis de Dieu », tradition encore bien vivante en Islam indien.

Invulnerable to iron and fire. Sufism and fakirism in Southern India (Karnataka)

In the Indian melting pot, sufism and devotion have constantly woven networks of reciprocal influence. Notwithstanding the orientalist prejudice, academic islamology can shed light on the « popular » muslim religion mainly based on fakirical or magical practices. For instance, in Southern India (Karnataka), the violent ritual mortifications the members of a fakir brotherhood (Jalāli) inflict on themselves originates in a really fulfilled mystical act ; the aura of a saint worshipped on the occasion of his « wedding » with Allāh makes them invulnerable to iron and fire. Though effectively heterodox, their behaviour can nevertheless be interpreted as the expression of the fundamentalism of a fanatic commitment by the « true friends of God », a tradition which is still very much alive in Indian islam.

« Aujourd'hui le soufisme est un nom sans réalité.
Ce fut autrefois une réalité sans nom. »

'Alfū'l-Hujwīrī (XI^e siècle).

La « révélation » qu'annonce Muḥammad est celle d'un dieu Un, tout-puissant et miséricordieux, créateur du ciel et de la terre, maître du Jour du Jugement, et qui s'impose par sa majesté et sa transcendance. Être musulman, c'est avant tout s'en remettre à Lui, obéir à sa loi qu'exprime le Qu'rān mais que complétera, le cas échéant, le comportement et les dires de son prophète, c'est-à-dire la Sunna. Mais, parallèlement à l'Islam « officiel » des canonistes et des docteurs, prétendant apporter aux hommes une Loi, une constitution, une vision totale du monde assurant à la fois le bonheur terrestre et dans l'au-delà, se développa une discipline spirituelle fondée sur la méditation de la parole divine incréée, une « mystique musulmane » appelée en arabe *taṣawwuf*¹; voie expérimentale ou méthode systématique d'union intime avec Dieu auquel on a donné le nom de soufisme. Contrairement à ce que laisse entendre en français le suffixe « isme », il ne s'agit pas d'une théorie mais bien plutôt d'une expérience

Je remercie M. Chodkiewicz (EHES), M. Gaborieau (CNRS), R. Jamous (CNRS) et Ch. Malamoud (EPHEV) de leurs commentaires critiques d'une première version de cet article.

Les termes translittérés appartiennent au vocabulaire arabo-persan, sauf exceptions indiquées par les majuscules entre parenthèses : (K) = kannāḍa, (S) sanscrit, (H) hindī, (T) turc.

1. Etymologiquement, le mot est rapporté, à l'ordinaire, au terme *ṣūf* (« laine ») qui désigne le manteau dont certains *ṣūfī* se revêtaient comme signe extérieur de pauvreté, ou tout au moins une volonté de détachement. Mais une autre étymologie le rattache à l'arabe *sāfa*, *sāfwa* (« pureté »), tandis qu'une dernière, grecque, le dérive de *sophos*, *sophia* (« sagesse »). Massignon signale qu'Abdal Qāhir Baghdādī au XI^e siècle et Nicholson au XX^e ont pu collectionner l'un mille, l'autre soixante-dix-huit définitions différentes du mot « soufisme » (1954, 156) ! Pour une présentation générale du soufisme, on lira Arberry (1950), Molé (1965), Anawati et Gardet (1961) et l'ouvrage de Schimmel qui comporte une ample bibliographie (1975).

vécue en quête de la perfection, d'un effort d'intériorisation de la Révélation coranique en rupture avec la religion purement légaliste. Axée sur différentes étapes, ou « stations » (*maqāmāt*), cette « voie » (*ṭarīqa*) commença avec le repentir, magnifia la pauvreté et l'abandon en Dieu pour culminer dans l'amour et la connaissance immédiate, non intellectuelle, de la réalité divine (*ḥaqīqa*).

Avant le XII^e siècle, époque qualifiée d'« âge d'or du mysticisme » par Trimmingham², le guide spirituel (*murshid*) et les disciples (*murīdīn*) « parcourent les chemins » (*sālik al-ṭarīq*), vivant ensemble sans règles précises au hasard d'humbles hospices (*khānqāh*). Sous le contrôle d'un maître, librement recherché, tout paraît spontané et l'enseignement est empreint d'une certaine émotivité. Expérience graduelle, plutôt qu'enseignement, dans la mesure où l'âpreté du combat spirituel (*jihād*) vise la transmutation et l'« extinction de soi » (*fanā*) dans l'amour divin ; objectif atteint au moyen de techniques extatiques.

Peu à peu cependant, les communautés mystiques (*ṭarīqa*) s'organisent sur un mode plus élitiste, les méthodes se précisent, et les adeptes observent plus strictement les règles doctrinales. Dès le XII^e siècle, les premières confréries sont solidement implantées et la systématisation des techniques mystiques se cristallise en écoles. L'imposition de prescriptions et de rites permet au maître (*pīr*) de perpétuer une « chaîne » (*silsila*) : il initie (*bai'at*) des « successeurs » (*khalīfa*) choisis dans la famille plutôt qu'à cause de leur mérite. Les confréries se transforment en associations de culte (*ta'ifa*), qui vénèrent un « saint » (*walī*) intercesseur afin de capter le « pouvoir » (*baraka*) déposé dans sa tombe (*mazār, dargāh*). L'institutionnalisation commence.

Pourtant, la mécanisation du soufisme ne l'empêcha pas de rallier à lui nombre de gens en quête de formes de « piété »

2. Sur l'histoire du soufisme, on se reportera aux ouvrages de Nwyia (1970) et de Trimmingham surtout (1971).

plus directes que celle qui prévalait au sein des filiations lignagères ou dans les cercles dogmatiques. Décidant de renoncer à tout, quelques exaltés, appelés *darwīsh*, *faqīr* (« pauvre ») ou *majzūb* (« attiré » (vers Dieu)), n'allaient pas tarder à vivre en marge des communautés. Ces « fous de Dieu », qui déambulaient sans cesse le long des routes, rejoignaient régulièrement le « siège du maître » (*khānqāh* ou *dargāh*) afin de chercher l'éveil ou recevoir des conseils.

Dans les fraternités ferventes (*ṭarīqa*) elles-mêmes, l'« abandon confiant à Dieu » (*tawakkul*) s'affermissait grâce à l'audition de « concerts mystiques » (*samā'*) ; au moyen aussi d'exercices réguliers (*zīkr*), répétition mentale ou articulée (voire chantée) d'une formule sacrée ou d'un nom divin. Dans les ordres derviches, concert et litanies se combinèrent bientôt sous les noms génériques de *zīkr*, *wird* ou *ḥaḍra*³. Séances qui pouvaient conduire certains adeptes à des comportements extravagants sous l'emprise d'un ravissement proprement extatique ; rituel à l'atmosphère effrénée que rejoignaient les « enivrés » (de l'amour de Dieu) (*sukr*) à la recherche de sensations fortes. Au grand dam des juristes et des réformateurs austères qui rejetèrent ces « sans lois » (*bē shar'*), et qui, en réponse, s'entêtèrent à définir, au moyen de distinctions légales, la licéité tant des comportements que des états mentaux correspondants. Mais aussi de ces *ṣūfī* à la mystique intellectualisée qui, par humilité, sobriété et conformisme, dissimulaient leur vertu et leurs pouvoirs.

Mais les lignes de partage étaient loin d'être claires et la confusion s'installa. Car, par crainte de la renommée et pour le bien de leur âme, d'autres *ṣūfī*, optant pour la « voie du blâme » (*malāma*), encourageaient la censure en accomplissant délibérément ce qui était condamnable et contraire à la *sharī'a*. Dès lors, le soufisme draina des individus aux tempé-

3. La meilleure analyse en français de la tradition des « concerts spirituels » est celle de During (1988) ; excellente synthèse sur la musique soufie indienne de Buckhardt Qureshi (1986).

raments fort divers qui s'exprimaient selon une très grande variété d'approches. Le problème des rapports entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie est aussi ancien que le soufisme lui-même, et l'histoire des controverses ou des déviations témoigne plutôt de son dynamisme que de son déclin⁴.

Après les exemples devenus légendaires de Bistāmi (800-874), de Hallāj (858-922), de Ghazzālī (1058-1111), de Suhrawardī (1155-1191), d'Attār (1140-1230), d'Ibn'Arabī (1165-1240), de Rūmī (1207-1273), et de tant d'autres qui incarnèrent l'accomplissement attendu, il n'était plus possible de réfréner les élans impétueux. D'autant qu'au fur et à mesure que l'Islam se répandait dans les différentes cultures des pays conquis le soufisme se diversifiait et s'enrichissait de ces contacts. Un réseau d'ordres mystiques, parfaitement hétérogènes et quelquefois rivaux, allait ainsi peu à peu enserrer la plus grande partie du monde musulman⁵.

Le soufisme en Inde

L'Inde, dont les prospères provinces du nord furent soumises à l'Islam au XII^e siècle, contribua très activement, et à sa manière syncrétique, à ce développement⁶. En 1060, Hujwīrī, venu d'Iran, s'installait à Lahore. Il y est encore aujourd'hui célébré, sous le nom de Dātā Ganj Bakhsh, et son mausolée est un lieu particulièrement vénéré. Tout musulman qui abordait le sol indien devait s'incliner sur sa

4. La présentation de l'histoire du soufisme le cède souvent à l'illusion de la perfection des commencements, considérant que « by the middle of the 13th century mystic thought, both in prose and verse, had reached its finale » (Nizami, 1974, 56). Conception démarquée de la magistrale synthèse de Tringham : « This development into orders, and the integral association of the saint cult with them, contributed to the decline of Sufism... » (1971, 70). De fait, l'idée du « déclin » ou de « décadence » orientait déjà la présentation de l'ouvrage de référence de Arberry (1969, chap. XI). Pour une critique de ce préjugé lettré, on lira Lawrence (1982, 27 et s.).

5. L'ouvrage de Popovic et Veinstein (1986) offre un panorama suggestif des confréries dans le monde musulman.

6. Sur l'histoire du soufisme en Inde, deux ouvrages essentiels : celui de Subhan (1970) et de Rizwi (1978, 2 vol.) ; on lira également la synthèse présentée par Gaborieau (1986).

tombe avant de continuer son chemin. Au long des siècles, les souverains musulmans poussèrent toujours plus loin, entraînant à leur suite des maîtres soufis (*shaiikh*, *pīr*) qui recrutèrent des adeptes de plus en plus nombreux. Certes, ces traditions étaient importées des terres d'Islam, mais leur pénétration en Inde s'accompagna de divers accommodements. Et il a suffi que les *shaiikh*, grands ou petits, fussent considérés comme des êtres d'essence divine doués de pouvoirs surnaturels pour que leurs tombes devinssent le lieu de cultes fervents. La vocation à la fois votive et thérapeutique acquise par les cultes de saints morts mais toujours actifs, le flux de *baraka* que perpétuaient leurs descendants, mais aussi le noyau d'extase qu'illuminaient certains maîtres vivants, rendaient le soufisme attrayant aux yeux du peuple du sous-continent. Version de l'Islam empreinte de surnaturel et de fakirisme, peuplée de thaumaturges et de donneurs d'amulettes, qui comblait les besoins affectifs et spirituels des couches les plus humbles et les plus déshéritées que la codification légaliste ne satisfaisait pas⁷. Situation qui prévaut encore aujourd'hui. Soufisme et *bhakti* (S et H), en effet, n'ont cessé de tisser en Inde des réseaux d'influences réciproques pour exprimer l'expérience islamique ultime : celle du désir nuptial de l'âme pour le Bien-Aimé. Pensée sublime, idée assurément ésotérique, mais qu'expérimentèrent très concrètement, sur un mode renonçant (*darwīsh*), militant (*akhī*), guerrier (*ghāzī*), et quelquefois jusqu'à l'apparente démente (*majzūb*), les « amis de Dieu » (*awliyā*).

L'extension hors des cercles ésotériques fut ainsi le véhicule d'une acculturation continue que l'anthropologue — qui se veut étranger au jugement normatif — interprète

7. On retiendra le bref développement, quasiment méthodologique, proposé par Geertz dans son étude comparant le Maroc et l'Indonésie : « Despite the otherworldly ideas and activities so often associated with it, Sufism, as an historical reality, consists of a series of different and even contradictory experiments, most of them occurring between the ninth and nineteenth centuries, in bringing orthodox Islam (itself no seamless unity) into effective relationship with the world, rendering it accessible to its adherents and its adherents accessible to it » (1968, 48).

comme autant d'approfondissements locaux dans l'intelligence de la voie. Quitte à y reconnaître l'expression indienne d'un Islam authentique, à la fois dévotionnel, proche de la *bhakti*, et *bābā* (« homme sacré » (T))⁸, alors même que les vagues successives du réformisme islamiste y décelèrent une dégradation de la foi, une forme d'idolâtrie ankylosée dans le folklore⁹. Or, ce n'est pas parce que, à son tour, un orientalisme hautain parfois la disqualifia¹⁰ que la religiosité populaire, aux manifestations infra-discursives et médiocrement intellectualisées, ne peut être éclairée par les sinueuses complexités de l'islamologie lettrée. Ce que cet article voudrait montrer¹¹. Car tel est bien le défi anthropologique que pose le « bloc islamo-hindou », pour reprendre l'expression de Massignon (1926).

Revenons brièvement à l'histoire. C'est au début du XIII^e siècle, avec la fondation du sultanat de Delhi, que le sous-continent connut deux maîtres d'envergure : Mu'in ad-Dīn Chishtī mort en 1236 à Ajmer (au Rajasthan) dont la tombe est le plus grand centre de pèlerinage de l'Inde¹². Bahā'ad-Dīn Zakariyā, mort en 1266, près de Multan qui reçut son lustre spirituel des mains de Shihāb'ad-Dīn Suhawardī (1234). Tandis que les Sohrawardiens entretenrent les meilleures relations avec le pouvoir politique, de leur côté, au moins à l'origine, les Chishtī refusèrent de nouer le moindre rapport avec l'Etat. Ils entendaient vivre le plus loin du

8. Terme d'appellation de nombre de saints indiens qui provient de l'Islam, non conventionnel, turco-mongol (Menage, 1979).

9. C'est un *topos* des mouvements de réforme, en particulier le Wahhabisme (Baljon, 1989 ; Gaborieau, 1989), de dénoncer la corruption de l'Islam par le culte des saints (Troll, 1989).

10. Conception normative du soufisme, appelée euphémiquement « phénoménologique » par Corbin (1972), qui déprécie systématiquement ses formes « populaires », dites « dévoyées » ou « vulgaires », ou ses manifestations sociales et historiques dans lesquelles Anawati et Gardet ne voient que « superstitions » qui abaissent la « haute » spiritualité mystique de l'Islam (1986, 53 et s.).

11. Sur cette question, on se reportera aux réflexions mesurées de Y. Richard bien qu'elles concernent d'abord l'Islam chi'ite, dans sa dimension à la fois théologique et révolutionnaire (1991, 267-273).

12. On dispose désormais de la remarquable monographie de Currie sur ce saint (1989).

« monde », subsistant d'aumônes et vouant un culte fervent à la musique. Dès Quṭbu'ad-Dīn, né en 1186 à Ispahan, grandit la tradition musicale *qawwālī* que l'on peut toujours écouter, par exemple à Delhi, autour de la tombe du plus célèbre saint Chishtī, Nizāmu ad-Dīn Awliyā (1236-1325).

Il n'est pas pour nous indifférent, et on le comprendra ultérieurement, que ce fut au XIII^e siècle qu'apparurent des groupes hétérodoxes, simultanément aux confréries orthodoxes (Chishtiyya et Sohrawardiyya). Qu'elles se développèrent ensuite, parallèlement aux ordres, également orthodoxes, de la Kubrāwiyya et de la Shaṭṭāriyya. Mentionnons la Mādariyya et la Qalandariyya, et surtout les Rifā'ī, dont les membres affectent à l'occasion des comportements violents qui sont souvent perçus comme les signes de pouvoirs miraculeux. Retenons aussi la figure de La'l Shabāz Qalandar (mort en 1324), le « Faucon rouge », cet ascète singulier autour duquel les derviches *malang*, peu soucieux de respecter la lettre de la foi islamique, se réunirent. Tout de noir vêtus, ils martelaient le « tambour de l'Unité » pour favoriser leurs danses extatiques¹³.

Le soufisme dans le Deccan

Avec le temps, d'autres fraternités apparurent sur le sol indien. En particulier l'ordre des Qādiri qui éclipsa, au XV^e siècle, celui des Rifā'ī (Trimingham, 1980, 40), ordre dont la présence est attestée dans le Deccan dès 1422, aux côtés des sultans Bahmani de Bidar (Eaton, 1978, 55 ; Schimmel, 1980, 59). Leurs saints — principalement installés au nord, près de Uch — accomplissaient des miracles quand ils ne se livraient pas à de sévères mortifications ; telle la *chillā ma'kūsa*, exercice consistant à se pendre par les pieds à un arbre pour méditer la tête en bas quarante jours durant !

13. Pour une description des *malang* on se reportera à Mayne (1956, 46-70) et Ewing (1984).

C'est sous le nom de Maḥbūb-i-Subḥānī (« le bien-aimé de louange ») que le fondateur de l'ordre, 'Abdulqādir Gīlānī, est plus connu dans cette région du *Bombay-Karnataka*, dénommée par Stein « *transitional* » (1980, 61) — entre la culture marāṭhi, à l'ouest, dominée par les Vaiṣṇava et la culture kannāḍiga, au sud, contrôlée par les Vīraśaiva-Liṅgāyat¹⁴. Zone où l'Islam se diffusa à partir du xiv^e siècle en entraînant dans le *jihād* des derviches guerriers et militants.

A la suite de la consolidation des royaumes Bahmani (1347-1489) et de Bijapur (1490-1686), et plus à l'est de celui de Golconde, leur succédèrent les *ṣūfī* courtisans, lettrés, réformistes et propriétaires terriens, mais aussi des derviches, appartenant notamment à la Chishtiyya (Eaton, 1978, chap. I et II) ; ordre connu pour ses pratiques extatiques et ses doctrines controversées. Désormais coupée de son centre de référence à Delhi, la Chishtiyya se développa de manière autonome au point qu'aujourd'hui encore la tombe de l'érudit mytique Khwājah Bandanawāz (1321-1422), surnommé « longues boucles de cheveux » (Gēsudarāz)¹⁵, est le grand centre de pèlerinage des musulmans du Deccan. Saint auquel, peu ou prou, et bien au-delà des Chishtī, toutes les confréries locales s'affilient.

Il serait aussi lassant que vain de tenter d'établir la liste des saints qui exhālèrent de leur flamme mystique les cent proliférations originales d'ordre mineurs, des orthodoxes aux plus hétérodoxes. Innombrables sont aujourd'hui les lieux des saints, *dargāh* et autres *khānqāh*, rattachés aux différentes *ṭarīqa* à travers le Karnataka où, comme ailleurs en Inde, le paysage est bariolé de « places de prière » (*īdgāh*, *namāzqāh*) et de mausolées¹⁶.

14. Deux articles s'intéressent au rôle politique et social dominant des Liṅgāyat-Vīraśaiva dans le (nord) Karnataka (Assayag, 1986 et 1989a).

15. Peu de littérature sur ce saint, hormis l'ouvrage, assez décevant, de Syed Shah Khusro Hussaini (1983).

16. Prolifération qui vaut pour la totalité du cône indien, comme en témoigne la riche étude ethno-historique de Bayly (1989).

Pourtant, les visites de saintes tombes, entre les villes de Gulbarga et Hubli, autorisent l'établissement d'une typologie qui jette quelque lumière sur la diversité de ces institutions. Elle n'est toutefois qu'indicative car les chevauchements sont fréquents. Mais on peut distinguer cinq types de mausolées dont l'ordre de présentation a retenu deux critères. D'abord celui de l'importance régionale : on descendra du global au local ; ensuite celui de leur représentation numérique : on ira de l'un au multiple.

Le premier type, qu'on qualifiera d'orthodoxe, désigne en réalité l'unique complexe religieux de Gulbarga. L'édifice majestueux, où Bandanawāz est enterré, domine plusieurs dizaines de mausolés dédiés à sa descendance et ses disciples. Gēsudarāz est le « pôle » (*quṭb*) de sainteté que seul, mais en Inde du Nord, surpasse Mu'in ad-Dīn Chishtī. Dans cette Mekke du Sud, la différence est, si l'on ose dire, minime entre l'Islam légal et confrérique. Ici, les mêmes hommes sont en même temps *ṣūfī* et *faqīh*, enseignant aux disciples à la fois la jurisprudence islamique (*fiqh*) et la fraternité mystique (*ṭarīqa*). De sorte que le mémorable complexe du saint est intimement lié à un réseau capillaire d'écoles coraniques (*madrasa*). Ici, on n'observe qu'accidentellement les comportements outrés et « rustiques » qui caractérisent si souvent les dévots des cultes de saints sud-indiens.

Le second type, faiblement représenté, recouvre des tombes de saints installées aux alentours d'un lieu de pèlerinage hindou. Tel, par exemple, le cénotaphe de Bār Shāh walī, situé à la périphérie de l'ensemble cultuel dédié à la très populaire déesse Reṇukā-Yellamma ; proximité qui occasionne des interactions mythologiques, rituelles et sociologiques complexes entre hindous et musulmans. De fait, nombre de membres des basses castes et Intouchables (hindous) incluent la visite du mausolée dans le parcours pèlerin qui les conduit de sanctuaires en sanctuaires. Et tandis que ces derniers effectuent des sacrifices (*baḷi* (K)) d'ovins pour les offrir au saint par l'intermédiaire de son *pīrzāda* (« né

d'un *pīr* »), les musulmans font des offrandes, à la fois végétales et carnées, aux divinités hindoues du lieu¹⁷.

Le troisième type correspond à un modèle délibérément voulu syncrétique par ses officiants. A notre connaissance il y en a moins d'une dizaine dans la région. Ainsi l'exemplaire Rājah Bag Savār, sis dans le village de Yamanur, figuré tel un roi-*yogī* (S) musulman chevauchant (*savāra* (K)) un tigre (*bagga* (K)) et tenant, dans la main droite, un cobra qui lui sert de cravache, et dans la gauche, un scorpion en guise de mors. Outre qu'il s'agit d'un temple-*dargāh* que visitent des dévots appartenant aux deux confessions — fait en soi assez courant —, il est plus remarquable que des « prêtres », *pūjāri* (H) et *mujāwar*, y officient côte à côte. Partant, les emblèmes de celui qu'on doit appeler littéralement un « dieu-saint » sont aussi bien des attributs de divinités hindoues que des symboles musulmans. A l'intérieur du saint des saints en effet se mélangent, de manière parfaitement hétéroclite, le *liṅga* de Śiva et les « mains » (*pañjah*) islamiques, l'idole de Narasiṃha et le trident shivaïte, les chevaux métalliques (*duldul*) de Ḥussain et les sandales en bois de Śiva, la conque de Viṣṇu et le *murchal* en plumes de paon du desservant, etc.¹⁸.

On appellera thérapeutique le quatrième type, plus courant. Le saint est alors spécialisé dans le traitement d'affections rapportées à l'intervention de « démons », *jinn* ou *bhūta* (K) : maladies organiques ou psychiques, ensorcellement ou afflictions, stérilité et impuissance aussi. Nosographie évidemment impertinente pour les intéressés. On s'y rend généralement en famille, et on vient, quelquefois, de fort loin ; l'objectif étant la rémission — les malades chroniques sont légion —, ou mieux la guérison. Pour ce faire, il faut réussir à identifier le démon par son nom afin de l'exorciser. Opération que symbolise le geste de planter, à

17. Sur ce saint, et cette acculturation hindous-musulmans, on lira Assayag (1992).

18. Sur ce culte syncrétique hindou-musulman, on lira Assayag (1993).

l'aide de longs clous métalliques, un ou plusieurs citrons dans le tronc d'un arbre dépourvu de végétation qui équipe la tombe. Mais ce résultat est obtenu de haute lutte, au moyen du *ṭawāf*, cette rotation effrénée, inlassablement répétée autour de la tombe du saint auquel on attribue un pouvoir curatif¹⁹.

Quant au dernier type, les exemples pullulent tant dans les zones rurales qu'urbaines. Il s'agit de petits complexes composés du mausolée d'un saint (*mazār*, *dargāh*) qu'entourent quelques tombes de ses descendants, une cuisine ouverte sur l'extérieur (*khānqāh*), et, de plus en plus souvent aujourd'hui, une mosquée (*masjid*). Autour de ce saint patron local s'organise une association de culte, dominée par les héritiers du pouvoir du saint, les *pīrzāda* qui tirent de leur office des bénéfices matériels. La plupart du temps, le saint est vénéré par le seul voisinage, ou les habitants du quartier organisés en association (*jamā'at*) ; dans les villes, il peut être lié à une corporation professionnelle. Dans les deux cas, la confrérie est composée d'un « tiers ordre » comprenant des laïcs dont les membres préparent leur salut éternel dans un coude à coude fervent et quelquefois fraternel. Mais ils travaillent aussi à leur prospérité ici-bas car c'est essentiellement pour des raisons votives que l'on fait des visites régulières à ce *pīr* dont l'anniversaire de la mort (*'urs*), c'est-à-dire son passage triomphal de la terre au paradis, est ostensiblement célébré par la fraternité élargie. Sa figure constitue ainsi un pôle identitaire pour la loge, la guilde ou la communauté, ainsi que me l'a montré l'observation à Dharwar de la création d'une *jamā'at* officielle qui se donne pour but la revitalisation du culte du *walī* Ḥaẓrat

19. Rollier a consacré un mémoire (de psychiatrie, 1983), et tourné un film sur cette question, à partir de l'étude du saint Murugmalla dont le *dargāh* se situe à 60 km de Bangalore (Karnataka). Un article sur deux lieux thérapeutiques semblables, l'un consacré au Pīr Ḥaẓrat Rājenur Shāh walī, surnommé l'« Eclair », l'autre au Pīr Ḥaẓrat Sayyed Sulaimān Bad Shāh *Khadaria*, un Chishtī appelé plus volontiers *Doodbābā* (K), c'est-à-dire « lait-grand-père », est en préparation.

Shāh Ḥaḍra Qādri Sayyed ; remarquable phénomène d'islamisation « par le bas », si l'on ose dire. Dans les villages, certains membres des basses castes hindoues participent, selon des modalités fixées, aux fêtes musulmanes ; et l'inverse est relativement courant comme j'ai pu le constater dans la ville de Dharwar et dans les villages alentours d'Hirekumbi et de Shahapur Kamal, tous deux dominés par les castes musulmanes — fait rare dans le Deccan. Chacun de ces villages abrite un saint, le premier Maḥdūm Ḥusainī et le second Maḥbūb-i-Subḥānī, que la piété populaire vénère en tant que Maître des *jānn* ou des *bhūta*.

Les Jalālī faqīr de Belgaum

C'est justement dans la ville de Dharwar, lors des « Noces (mystiques) » (*'urs*) du saint Shāh Ḥaḍra Qādri, que j'ai rencontré les *Jalālī*. Cet ordre de *faqīr*, peu connu, dont le nom renvoie au sombre rayonnement du *Jalāl*, soit la « Majesté » et le « Pouvoir divin » par opposition au *Jamāl*, à savoir la « Beauté » et la « Bienveillance divine »²⁰. La confrérie aurait été fondée par Jalāl ad-Dīn Sārpūch, mort à Ucch en 1291²¹. En la circonstance, les *Jalālī* étaient invités par la *jamā'at* du quartier afin de se livrer, après que l'amant (le saint) et l'aimé (le dieu) furent joints dans un éternel mariage, à une séance de fakirisme.

Habituellement, cette petite communauté, qui regroupe une trentaine d'individus sous la houlette d'un *shaikh*, réside

20. Ils sont appelés *faqīr*, quelquefois *darvesh*, mais couramment *jalāliyya*, « ceux qui vénèrent les attributs les plus terribles de Dieu ». On distingue traditionnellement les attributs de puissance (*ism-i-'āzam*) et les attributs glorieux (*asmā'ut-husnā*) qui sont de deux sortes : « fier » et « terrible » (*jalālī*) et « aérien », « bienveillant » et « aimable » (*jamālī*). Ainsi oppose-t-on le *jalāl* (« crainte », « terreur », « colère ») des fakirs « terribles », non attachés au monde et nomades, au *jamāl* (« beauté », « bienveillance ») des fakirs pacifiques, mondains qui se consacrent à la prière. Mais, comme y insiste Digby, les deux termes sont plutôt complémentaires (1984, 81).

21. Sur ce saint et la généalogie de ses descendants qui contribuèrent à l'histoire des *Jalālī*, on consultera Subhan (1970, 236-237), Trimmingham (1971, 20-22, et Appendice C), Nizami (1975, 277), Schimmel (1980, 33 et 136).

dans la ville de Belgaum. En échange de leurs services au *dargāh* du saint Abd al-Raḥmān Khanjar Shāh Māl(i)khān (le « Miséricordieux Roi-Seigneur à la dague »)²², le *ṣūfī* propriétaire terrien (*in'āmdār*) et tailleur de son métier, Abd al-Raḥim Assad Shēr Khān walī, leur prête un hospice à proximité de la tombe. Dieu lui saura gré d'avoir ainsi donné sa terre (*waqf*) pour l'exercice de la foi coranique, m'a-t-il dit²³ ; et de raconter fièrement son pèlerinage à Ajmer il y a vingt ans.

Outre la mendicité péripatétique, la principale activité de ces fakirs consiste, après le coucher du soleil, à offrir le témoignage de leurs exploits miraculeux (*karāmat*). Séance appelée au Karnataka *mazāhir* terme qui signifie « montrer, exhiber, faire étalage, ou révéler » (Digby, 1984, 65). Il s'agit tout à la fois d'un spectacle et d'un rituel qui se conjuguent dans une mystique mise en acte. On y reconnaît l'acclimatation indienne des *ḥaḍarāt* moyen-orientales, par exemple le *ḍarb al silāh* de la Sa'diyya syrienne (De Jong, 1986, 213) et les jeux du fer et de la braise des 'Aissāoūa d'Algérie (Dermenghem, 1954, 303-318) ; mais aussi le *dabusan* des Qādiri de Java-Ouest (Lombard, 1985, 149), sans même évoquer les « transpercements par l'épée » (*ḍarb shish*) ou les broches qu'affectionnent les Rifā'iyya d'Alep (Rouget, 1980, 479 et s.) et ceux du Kosovo (Mâsulovic-Marsol, 1988, 18).

A Belgaum, on appelle plus souvent ces réunions *rātib bāz(i)*, expression qu'on peut traduire par la « nuit » (*rāt*) de l' « épreuve », de la « gageure », de la « prière » ou même du « jeu » puisque le terme *bāzi* recouvre tous ces sens. Occasion

22. Résumons l'histoire (hagiographique) de ce saint, né à Bagdad au xiv^e siècle (?). Au cours d'un rêve, il se vit tenir une longue dague, dont le manche ciselé était orné de bijoux merveilleux. Tout à coup, cette dague lui glissa des mains et s'envola en direction de l'Hindoustan. Elle atterrit, si l'on ose dire, à Belgaum où le saint s'installa, non sans avoir été initié sur son chemin auprès de maîtres prestigieux...

23. Anecdote qui permet de constater que, sur le « terrain », il n'y a pas d'opposition entre le *ṣūfī* mondain, lettré et propriétaire terrien, et le *ṣūfī* ultra-mondain, gyrovague déviant, appelé souvent *majzūb*.

donnée aux fakirs de « gagner », ou d'exceller, comme l'énonce le verbe qui leur est appliqué, *bāzi lagānā*.

On m'a également expliqué qu'il s'agissait d'un *zīkr* (« recollection ») nocturne, puisque si *rāt* veut dire « nuit », le mot *raṭ* signifie « répétition », et *raṭnā*, la « réitération », « réciter encore et encore... ». Il est aussi possible de traduire l'expression : « service (*rātib*) de la timbale (*bāz(i)*) », car c'est au rythme obsédant d'un grand tambour que s'accomplit le rituel. De fait, la formule « fixer la timbale » rend davantage compte de l'aspect mystique de ce service prescrit par le *shaiḫ* à ses disciples qui, tour à tour, doivent concentrer continûment leur attention sur le tambour afin d'entrer en transe en se mortifiant. Transposition locale de l'« audition spirituelle » (*samā'*), de la racine *s.m'* « entendre écouter » propre à la tradition soufie, au cours de laquelle les *Jalālī* accèdent à un état de grâce ou d'extase. Oratorio du vulgaire donc, soit dit sans péjoration.

Description de la « nuit de l'épreuve »²⁴

On peut décomposer la cérémonie en trois séquences principales :

— La récitation de l'office, avec des prières (appartenant à l'ordre).

— Le *zīkr* chanté soutenu par la musique, introduit par une prière spéciale d'ouverture (*fātiḥat az-zīkr*) et consistant principalement à psalmodier les noms des saints et la lullabie qu'on appelle *tahlīl*, ou « profession de foi » (*shahāda*) : « *Lā ilāha illā' llāh !* » (« Il n'y a de Dieu que Dieu. »)

— Le « jeu nocturne » enfin, au cours duquel les membres de la confrérie accomplissent leurs exploits miraculeux plusieurs heures durant. Bien que d'abord destiné aux musulmans ce spectacle attire quelquefois un public plus large, en parti-

24. Un film présente la célébration des « Noces mystiques » de ce saint et la cérémonie fakirique (décrite ici) qui lui succède (Assayag, 1991).

culier lorsque la procession musicale traverse les quartiers hindous.

a) *La disposition*

L'assistance est assise en cercle de manière à laisser libre une aire spectaculaire, appelée *bāzi gāh*. Quelques chefs de confréries locales invités sont le « pivot » (*quṭb*) de la cérémonie. Ils président et y assistent sans y participer, comme le donne à voir tant leur position à l'extérieur du cercle que leur attitude impassible. Cette immobilité, qui symbolise le degré supérieur par eux atteint, contraste avec l'agitation des participants. En s'associant au *shaikh-jalālī*, ils demandent et obtiennent, l'intercession du saint protecteur. En même temps leur présence insuffle l'« extase » (*hāl*) et, dans une certaine mesure, engendre le mouvement. Si leur état est assez puissant pour communiquer la transe, il doit être également capable de dominer celle de tous les participants : ces parfaits subissent l'extase en silence et sans bouger (conformément au précepte d'Ibn 'Arabī) ; ce pour quoi ils peuvent être dits *malāmatī*, c'est-à-dire « obsédés par la dissimulation des états intérieurs » (During, 1988, 100). Bien qu'ils ne tirent pas bénéfice de leur charisme, c'est grâce à lui que se déroule cette performance de nature communielle. En faisant ainsi fonction de *quṭb*, d'« axe » ou de « pôle », ils sont, dans une certaine mesure, assimilés à la Ka'aba ou à une théophanie.

Devant eux est étalé l'ensemble des instruments rituels, encadrés de guirlandes de fleurs et de noix de coco. Ils les bénissent au début de la cérémonie afin de les rendre favorables. Curieusement, on emploie volontiers le terme (hindou) de *pūjā* (S et K) pour désigner cet « hommage ». Avant de commencer sa danse ou ses mortifications, chacun des fakirs viendra faire bénir son instrument par ces maîtres spirituels.

b) *Les instruments rituels*

La description des instruments rituels permettra de donner une idée du *modus operandi* fakirique. L'ordre de présentation suit, *grosso modo*, le déroulement d'une liturgie dont le rythme va *crescendo*.

L'instrument le plus utilisé est le *diara* (K) ou *gurz*, commun d'ailleurs aux Rifā'ī. C'est une pointe de fer d'une trentaine de centimètres, emmanchée dans un cylindre métallique auquel sont fixées de petites chaînettes (*silsila*). Toute séance doit en comporter au moins cinq, dit-on, en référence aux cinq piliers de l'Islam ! Quatre utilisations sont possibles, et souvent elles s'enchaînent selon une chorégraphie sautillante et tournoyante. La première se contente de le faire tourner rapidement sur son axe devant soi ou au-dessus de la tête à la manière d'un moulin à prières ; la seconde consiste à prendre le *gurz* dans une main et à planter violemment sa pointe dans le ventre, la poitrine, la tête, éventuellement à coups répétés ; la troisième procède de la même manière, mais en plaçant la pointe dans le coin de l'œil afin de l'exor-biter temporairement²⁵ ; lors de la quatrième, on place la pointe sur un endroit du corps, le cou ou la poitrine, puis demande à un aide de taper dessus avec une masse afin de briser la noix de coco maintenu à l'autre extrémité du *gurz*.

On se sert également d'une hache (*kuḷhadi*) (K) de deux manières distinctes : soit en se frappant violemment la poitrine lors de sauts rotatoires de plus en plus rapides qu'achève un grand bond à la suite duquel le fakir retombe à terre sur les genoux, la hache plantée dans l'abdomen ; soit en plaçant le tranchant sur une noix de coco posée sur la tête ou la poitrine qu'un acolyte vient frapper avec une masse afin de casser le fruit. Le même exercice peut-être fait avec

25. Dans son pittoresque ouvrage sur des magiciens musulmans indiens, Siegel décrit un exercice semblable quoique, à la différence des *Jalālī*, il relève plutôt de la prestidigitacion (1991, 352-353).

une espèce de longue scie à bois, en forme d'arc de cercle, pourvue de larges dents.

Plusieurs types de lames sont utilisées : en faisant tourner une épée (*tālwar*) (K) autour de soi en d'amples gestes circulaires ou en tenant le manche à deux mains, pour se frapper alternativement le ventre et le dos. La danse se termine de la même manière que celle accomplie avec la hâche. Quant aux petites dagues (*khanjar*), le fakir s'en empare pour se taillader de multiples fois la langue selon un rythme qui fait rapidement se succéder la main droite puis la gauche.

Toute une série d'aiguilles (*tocha*) (K) ou de broches, d'une quarantaine de centimètres et comportant à l'une des extrémités un croissant ou une « main » (*pañjah*), sont enfoncées dans des parties du corps : le sommet du crâne, les joues, la langue, la peau du cou ou des épaules et du ventre. Il est possible d'ajouter les broches, généralement grâce à l'aide du *shaikh* qui se charge également de les enlever précautionneusement.

Un fouet en corde, mesurant environ deux mètres, sert au *shaikh* à flageller à coup violents et répétés les bras, plus rarement les mollets, d'un disciple. L'opération peut être également conduite avec deux adeptes qui se font face, les bras tendus et croisés, en se tenant par les mains.

Avec les planches à clous (*kēlum ka tālchta*) (K), le dispositif est plus élaboré. Non seulement un disciple s'allonge sur l'une d'elles, mais il arrive qu'on en étage trois, en plaçant une autre planche sous les deux premières. On ajoute enfin de lourdes pierres plates, carrées ou circulaires (*duff*), sur le dernier fakir. Alors, en se tenant à distance, le *shaikh* lance à toute volée des noix de coco sur ces pierres afin de les briser. Les dévots se ruent pour tenter de récupérer les bris de coco ainsi sanctifiés.

Un autre numéro, fort apprécié, consiste à couper la tête d'un disciple. Celui-ci est solennellement allongé sur le sol et entièrement recouvert d'un long tissu immaculé. Tandis que

les fakirs s'affairent tout autour, en produisant d'épaisses fumigations de charbon de bois, le *shaikh*, accroupi, appuie la lame de l'épée sur le cou de la victime. Alors qu'il commence lentement à lui sectionner la tête, le disciple se débat, puis se fige. Durant la décapitation, le rythme de la musique s'accélère et l'échauffement de l'assistance atteint son apogée. C'est toujours hébété que le « recapité » est relevé par ses disciples²⁶.

Dans tous les cas de figure, c'est le *shaikh* qui coordonne l'ensemble des opérations et en assure le succès par la confiance qu'il inspire à ses disciples. Lui-même, comme il se doit, n'accomplit que peu ou pas d'exploits. Il se contente d'aider à enfoncer ou à enlever les aiguilles, et, presque à chaque fois qu'un exercice se termine, vient cautériser la plaie (avec des cendres ou du beurre clarifié), passer un onguent sur les blessures, masser les meurtrissures qui ne saignent qu'exceptionnellement. S'il arrive que, sous le choc, un disciple reste groggy ou s'évanouit, il le fait évacuer du cercle rituel par d'autres fakirs.

L'épreuve du feu parachève la séance. De l'extérieur, on apporte une chaîne, d'un mètre cinquante environ, chauffée au rouge. A l'aide d'un bâton à l'horizontale, deux assistants la tiennent verticalement au-dessus d'un large récipient plat rempli d'essence. Des fakirs viennent tour à tour s'accroupir devant la chaîne. En commençant par plonger les mains dans l'essence, ils font le geste de remonter et descendre les bras le long de la chaîne qui s'enflamme à chaque fois.

c) *Les invocations*

Outre la cantilène dominante : « *Walī-auliyā Mālkhān ta'rif!* » qui veut dire « prière (ou respect) au saint des saints Mālkhān ! », on invoque un autre maître dénommé Bābā

26. L'effervescence qui règne lors de cette décapitation (simulée), qui apparaît comme un prodige crédible à l'assistance, empêche de décrire la manière dont elle s'opère ; mais on peut néanmoins s'en faire une idée plus précise grâce au film mentionné dans la note 24.

Bodhan Gīrī. Ce saint, enterré à Attigundi près de Chikkamagalur, a donné l'appellation aux collines où se trouve son mausolée. Je n'ai pas visité l'endroit, mais on prétend que les desservants du sanctuaire sont à la fois des *pūjāri* (H) (hindous) et des *mujāwar* (musulmans). Selon Herklots (1972 : 140), cet « enivré » aurait introduit le café au Mysore au xiv^e siècle ! Il est également connu sous le nom de Ḥayāt Qalandar et Ḥayātu-l-bahr ; *qalandar* faisant évidemment référence à son statut de derviche errant peu soucieux de la lettre coranique.

On en appelle aussi fréquemment à Bandanawāz de Gulbarga où, m'affirmèrent certains fakirs, ils sont régulièrement invités pour accomplir leurs exploits. Pourtant Digby, qui y observa une séance similaire, l'attribue à des derviches Rifā'ī (1984, 65, et n. 20)²⁷ ; mais il est vrai que c'était en 1963. Que les membres d'une confrérie Suhawardiyya soit simultanément affiliés aux Chishtī ne doit pas outre mesure étonner. Nizami rappelle en effet que l'un des fondateurs de l'ordre, Makdhūm Jahāniyān Sayyed Jalāl Bukhari, reçut lui-même l'initiation Chishtiyya ; et d'ajouter qu'au xiv^e siècle cela était quasiment la règle (1975, 272). De fait, l'affiliation à plus d'une confrérie est courante aujourd'hui, au point que Gilsenan, mais à partir d'observations en Egypte, a proposé le concept de *plural membership* (1973, 61, 90). On comprend l'intérêt : l'affiliation à divers ordres permet d'accumuler la *baraka* des différents saints. Dès lors, les adeptes ne savent plus très bien auquel ils appartiennent et, généralement d'ailleurs, ils s'en soucient fort peu ! L'unité d'appellation confrérique est ainsi trompeuse : elle ne renvoie pas toujours à une identité de rituel, ni ne recouvre un lien organique.

Cette référence insistante à Gēsudirāz invite à faire trois commentaires historiques. Premièrement, alors même qu'on ne compte plus les *ḥadīth* réprouvant les manifestations de

27. Mac Gilvray fait une description de pratiques identiques chez les Rifā'ī de Sri Lanka (1988).

l'extase, on sait que l'opinion de ce lettré sur le *samā'* fut extrêmement nuancée. Il statuait sur sa licéité en distinguant quatre catégories légales ! « Lorsque les pensées de l'auditeur sont plutôt tournées vers Dieu (*ḥaqq*), le *samā'* est permisible (*mubāh*). Lorsque ses pensées sont tournées principalement vers les affaires matérielles, il est illicite (*harām*). Lorsqu'elles sont entre *ḥaqq* et le monde, il est blâmable (*makruh*). Mais lorsqu'elles sont exclusivement tournées vers *ḥaqq* et *ḥaqīqat* (le Vrai et la Vérité), alors le *samā'* est licite (*ḥalāl*) » (cité par Hussaini, 1970, 178). Tout dépend en somme de l'authenticité des acteurs ; ce qui, on l'admettra, est fort difficile à mesurer. Bien sûr, les natifs de Belgaum ignorent ces subtilités, mais, pour eux, ces manifestations sont d'autant plus « obligatoires » (*wājib*) qu'elles sont accomplies pour l'ensemble des raisons que Gēsudirāz se faisait fort de distinguer.

Deuxième remarque. Digby mentionne qu'à la fin du xiv^e siècle Gēsudirāz condamna les *qalandar* en récusant qu'ils possèdent des pouvoirs supérieurs aux grands *shaikh* (1984, 76-79). L'extrême hostilité entre ces groupes est d'ailleurs un *topos* de l'hagiographie soufie (*tadhkīra, mal-fūzāt*) qui les fait se rencontrer pour se défier ou se combattre, les *qalandar* cherchant la plupart du temps à supprimer les *shaikh*. Toujours est-il que les attaques répétées, à l'aide de lames ou d'aiguilles (*juwal-doz*), des premiers ne sont d'aucun effet sur les seconds (*ibid.*, 91) ; comme si le comportement homicide des *qalandar*, manifestation de leur « colère » (*jalāl*), était systématiquement subjugué par le charisme supérieur des *shaikh* aux attributs bienveillants (*jamāl*) (*ibid.*, 87). Gēsudirāz lui-même réussit à réconcilier les *qalandar*, trop agressifs à ses yeux, avec les *shaikh* puisque Digby affirme, en se fondant sur les observations de Currie (*ibid.*, 104, n. 54), qu'aujourd'hui des *qalandar* participent à l'anniversaire de la fête du saint Mu'in ad-Dīn Chishtī d'Ajmer où ils remplissent un rôle rituel subordonné mais important.

Dernier point. Si, dans la tradition originale de l'ordre

Chishtī, une certaine retenue était de rigueur, comme on l'observe encore lors du *bund samā'*, ou concert réservé qui est donné une fois l'an à l'occasion de l'anniversaire du saint de Gulbarga (Hussaini, 1970, 181, 184), les auteurs affiliés à cet ordre défendaient clairement le principe de l'agitation et de la délectation (*hizzat*), intérieure comme apparente, qui se manifeste à tous les stades de l'extase (*tawājjud*, *waid* et *wujūd*) : « Celui qui ne fait pas l'expérience de l'agitation (*hizzat*) durant le *samā'* n'éprouvera jamais le plaisir de contempler la face divine » dit Mas'ud Bakk, un Chishtī indien (cité par During, 1988, 111). Et la bienveillance (*jamāl*) des *shaikh* Chishtī fut telle que certains d'entre eux lancèrent des décrets (*fatwā*) favorables aux « auditions spirituelles ». De fait, cette conception extravertie du *samā'*, facteur évident de popularisation du soufisme²⁸, est exploitée par les *Jalālī*.

d) *La musique*

Les « miracles » sont accomplis au son d'un orchestre, composé d'un tambour (*bāz*) et de tambourins (*daf*), qui ne comporte aucun instrument mélodique, contrairement aux derviches Mevlévi de Turquie qui utilisent la flûte oblique (*nāy*) ou des Īsāwiyya du Maghreb qui préfèrent le hautbois (Rouget, 1980, 161). Le chanteur (*qawwāl*), accompagné d'un petit cœur (*munshid*), est assis à la droite des *shaikh*. Le timbalier, cheville ouvrière du concert spirituel, est, lui, placé en face de ces derniers. Quelques membres de l'assistance frappent les tambourins à l'unisson des battements ininterrompus de la timbale. Et, assez informellement, les récitations chantées sont reprises en chœur par les présents. Certains affectent le recueillement, voire la récitation silencieuse, d'autres sont en proie à la ferveur musicale. Personne cepen-

28. Sur la propagation de l'Islam, par le truchement de soufis, dans ce qui correspond *grosso modo* à l'Etat moderne du Karnataka, on se reportera au fascinant ouvrage de Eaton (1978) ; pour le Tamil Nadu et le Kérala à Bayly (1989).

dant ne m'expliqua que « le tambour est (...) une allusion au cercle des êtres. La peau dont il est couvert indique l'être absolu ; les coups frappés sur lui indiquent l'entrée des visitations divines... », comme l'affirmait Bawāriq (cité par Molé, 1963, 205).

A la suite des belles analyses de Rouget (1980, 448 et s.), remarquons que les fakirs écoutent la musique, et en attendent la transe, tandis que les musiciens la font sans l'atteindre, se contentant pour leur part d'un état de grâce. La distinction est nette : il ne s'agit donc pas de chamanisme. Selon les catégories de l'ethnomusicologue, le possédé (par le saint) est musiqué par des « musiquants » qui ne sont pas eux-mêmes possédés. La musique est faite pour les fakirs, ils la subissent tout en agissant et, pour y parvenir, doivent « fixer la timbale » (*rātib bāz*). Bien que la transe soit individualisée, elle est ritualisée et totalement socialisée dans la mesure où les représentations qui la sous-tendent sont communautaires. Ainsi le possédé est-il musiqué parce que le groupe le lui impose. Mais si la transe est initialement induite, elle est progressivement conduite jusqu'au changement d'identité, voire l'annihilation transfigurante comme on le verra. Dès lors le fakir ouvre le passage vers un autre monde dans lequel il bascule (tel un chamane cette fois).

e) *La danse*

Toute la gestuelle suit un mouvement mesuré, sauts rythmés, rotations, trajectoires circulaires, qui équivaut à une danse (*raqs*). Particulièrement significatif est le piétinement, trépignement ou encore martellement des pieds sur le sol, geste qu'un *ḥadīth* attribue à 'Alī lui-même. Ce frappe-ment, nullement désordonné mais chorégraphie esquissée, marque le rythme. Les sauts ne s'expliquent pas uniquement par la seule mobilisation des ressources musculaires : les exécutants donnent l'impression de puiser leur énergie dans des forces surnaturelles. D'aucuns affirment qu'en s'agitant de la sorte les fakirs, fous d'amour pour Dieu, sautent sur

les démons... Le caractère profondément insolite de ces attitudes enthousiastes, si contraires à la réserve habituelle des *ṣūfī*, constitue par sa seule apparence un signe sacré, l'indice d'une présence surnaturelle. Et c'est bien là le sens du mot *mazāhir*, la descente du numineux sur les danseurs, cette marque de la faveur divine qui ne touche pas seulement l'esprit mais le corps, et toutes les facultés qu'il recèle. Quant on sait que le terme *majzūb* (« attiré ») est fréquemment appliqué aux fakirs²⁹, on peut considérer, avec Bawāriq, que « les sauts (du derviche) indiquent qu'il est attiré du degré humain vers le degré de l'Unique » (cité par Molé, 1963, 206).

Tout aussi essentiel est le tournoiement, *samā' wa raqṣ*, selon l'expression traditionnelle. Comme l'annonce, inauguralement, la danse pacifique qui précède les mortifications. Quatre fakirs, qui tournent en cercle en s'accroupissant régulièrement, tiennent un tambourin dans la main qu'ils élèvent et font descendre selon un mouvement hélicoïdal fort élégant. Plus généralement, tant le mouvement giratoire sur soi-même que le fait de se déplacer selon une orbite circulaire évoquent les danses véloces des derviches « tourneurs » mevlévis. Pourtant ici, en vertu du principe imprévisible du *hāl*, il est d'emblée exclu que s'ébauche une véritable chorégraphie, sans doute parce que ces danses revêtent l'allure d'une fureur martiale.

f) *Les offrandes*

La séance vaut également comme action de grâce au cours de laquelle sont pratiquées des offrandes de diverses natures qui s'ajoutent à l'offrande musicale elle-même. Don en vêtements et en argent, obligation aussi que des repas soient offerts : banquets fastueux selon les critères locaux. Repas, à la fois convivial et rituel, comportant nécessairement une

29. Eaton insiste sur la fréquence de l'emploi du terme *majzūb* dans le soufisme du Deccan (1978, 260 et s.).

distribution de nourritures auxquelles on attribue des qualités particulières, ne serait-ce que parce que les aliments sont imprégnés d'un influx invisible qui possède des vertus diverses (*baraka*). Il est clair que le corps comme l'âme a besoin de nourriture, la nourriture de l'âme étant la musique comme le disent souvent les mystiques. Mais ici, comme ailleurs (During, 1988, 140), les derviches dansent à jeûn et la coutume prescrit que le repas ne soit servi qu'à la fin de la séance.

L'immunité fakirique

Si normalement un *ṣūfī* ne doit pas attacher d'importance aux effets paranormaux et spectaculaires de l'extase, et ne rien faire pour les encourager, les *Jalālī* leur accordent une place centrale. Ils justifient cette ostentation, dans laquelle Massignon ne reconnaissait que « jongleries » (1934, 701), par l'idée qu'elle renforce la foi et des participants et des spectateurs, voire attire éventuellement les hésitants... Mais à côté de l'émerveillement des sympathisants, ce *zīkr* « du vulgaire » (*zīkr al'awamm*), pour reprendre sans l'accepter la traduction de Gardet (1952, 650), leur vaut moult condamnations, y compris parmi ceux qui les observent, et sans évoquer la réprobation des bien-pensants. Cependant ces *samā'*, qui sont l'instrument de la présence divine, ne laissent ni les musulmans ni les hindous impassibles. Au demeurant : « Le vrai derviche ne s'occupe pas de l'opinion des hommes : il est indifférent à leur blâme autant qu'à leur appréciation », proclamait déjà Hujwīrī (cité par Dermenghem, 1956, 330).

Si les fakirs montrent ainsi leur « immunité à l'épée et au feu » (Trimingham, 1971, 86) c'est que Dieu leur commande. « C'est un ordre ou un décret » (*hukm hai*) (H), disent-ils, que le saint, ou Lui, adresse à ses « serviteurs » (*khādim*). Durant le « service » (*khidma*), au cours duquel ces virtuoses sont dits *dhū'l jalāl*, « Splendides » ou « Glorieux », les lois physiologiques ordinaires, miraculeusement, n'ont plus cours. Et alors qu'un *ḥadīth* indien énonce que « les miracles sont les

menstruations des hommes » (Schimmel, 1975, 212), le sang ne coule qu'exceptionnellement car ils sont doués de « pouvoirs » (*dhū'l iqtidār*). Jamais ils ne paraissent souffrir des tortures et des blessures qu'ils s'infligent. A preuve la basalmique litote que les fakirs utilisent pour désigner l'instrument de leur sévice (*diara* ou *gurz*) : le *gul*, disent-ils, terme qui signifie « rose » en persan³⁰ ! S'agissant de l'épée, cette immunité est évidemment liée au fait qu'ils s'identifient au saint nommé *Khanjar*, « épée » ou « dague ». Quant au feu, c'est une ordalie fréquemment traversée par ceux qui veulent témoigner de leur dévotion au saint, comme on peut l'observer lors de la fête de Mohurrum où, à côté des porteurs de *pañjah* (« mains ») qui ont coutume de marcher pieds nus sans se brûler sur des lits de braises ardentes, les plus dévôts musulmans s'improvisent pyrobates. Epreuve si courante qu'elle ne provoque chez les fakirs que sourire condescendant : ils ne daignent même plus l'accomplir !

En défiant les blessures du fer et les brûlures du feu, les fakirs mobilisent la *baraka* du saint. Dès lors, ce ne sont plus des humains qui accomplissent des exploits surhumains mais le saint qui, littéralement, se donne à voir. C'est, encore une fois, le sens épiphanique du terme *mazāhir* qui définit la cérémonie. Par le truchement de ces mortifications qui conduisent à l'extase transfigurante, les fakirs incarnent, dans une certaine mesure, la puissance du saint. Aussi sont-ils dits *dhū*, « possesseurs de » et « doués de » (*dhū*) son charisme. Seule en effet cette identification temporaire, lors de la transe, donne aux *Jalālī* le pouvoir d'affronter l'épreuve et de faire preuve d'invulnérabilité. C'est bien parce que le saint est en eux, qu'ils sont possédés et que les tortures qu'ils s'infligent ne provoquent aucune douleur. Devenus la chair du saint, ils sont en état de « rencontrer », de « trouver » (*wajd*) Dieu. Alors les qualités humaines disparaissent en lui

30. Schimmel consacre tout un chapitre à cette fleur, si importante dans la poésie persane et la mystique soufie (1975, chap. 7).

et, grâce à l'inspiration révélatrice, la limite est franchie. En termes mystiques, le *fanā*, qui est au-delà du *wajd*, est atteint. Ainsi le comportement fakirique semble faire signe vers la doctrine de l'« Unicité de l'Être » (*waḥdat al-wujūd*) et illustrer l'oraison Hallājienne : « Ainsi Toi, c'est moi, plus de séparation. » Il n'en est rien pourtant car dans leur cas, conforme à la tradition classique remarquons-le, jamais ils ne proclament faire *un* avec Lui. Certes, l'union transformante au saint annihile l'existence humaine en la sublimant dans la surexistence divine. Mais elle ne remonte pas jusqu'à Dieu lui-même. Manière fakirique d'adorer Allāh qui n'a donc rien de scandaleux puisque le saint reste toujours le médiateur. C'est même l'intérêt d'avoir des saints intercesseurs qui permet, dans une religion de la transcendance, de faire l'expérience intime de la présence divine. En s'exposant aux attributs fulgurants de la Majesté divine — le *jalāl mysterium tremendum* —, les fakirs sont comme les miroirs de Dieu, pour paraphraser une formule de Massignon (1954, 278-279).

L'annihilation en dieu (fanā)

Evidemment spectaculaires, ces cérémonies n'en sont pas moins intrinsèquement mystiques et indubitablement islamiques. Mystiques, car elles imposent le *zīkr*, terme dérivé on le sait de *dhākara* « se souvenir, se remémorer », dit ici *jalī* ; type d'oraison à haute voix du verbe musical divin qui appelle la « claire-audiance », selon le jeu de mots de During (1988, 52). Islamiques, car cette remémoration d'Allāh et l'incessante jaculation du nom de son saint, ce mode de ravissement hors de soi-même est différent du *samādhi yogī*. En effet, selon la définition de Filliozat, ce dernier est « stabilisation de sa pensée et ses tendances psychiques latentes », afin d'arriver à supprimer toute représentation (1963). Expérimentation qu'Eliade, pour sa part, appelait l'« enstase » (1948, 93). Or, chez les *Jalālī*, il s'agit au contraire d'une

« extase » (*wajd*), d'une « extase excitationnelle » (*tawājud*), donc d'un conditionnement psychique qui utilise les (sur)stimulations sensorielles que sont le chant, la danse et surtout les mortifications. Expérience hypersensible, mais qui doit toutefois être dominée, et sublimée ; effort qui, parce qu'il exige une grande « concentration » (*tawajjuh*), requiert d'abord l'autocontrôle pour entreprendre le « voyage » (*sāyr*) vers l'extinction. Deuxième contrôle, celui qu'assure le *shaiikh* en accompagnant le travail du disciple dans l'annihilation de soi (*fanā*). De cette manière, les pouvoirs spirituels du *murshid* se transmettent au *murīd* et ce dernier devient, peu à peu, une partie du premier. Mais le cheminement ne s'achève pas là, puisque reste à conquérir encore ceux du *pīr*, puis ceux du Prophète (voire ceux de Allāh lui-même comme l'affirment quelques-uns). Telles sont les quatre « étapes » (*maqāmāt*) de l'absorption dans le dieu, du moins telles que les interprètent les « lettrés » locaux. Résultant de la conjonction d'une montée et d'une descente, cette absorption s'apparente, d'un point de vue anthropologique, d'un côté, à un exercice chamanique, et, de l'autre, à une possession.

Une montée vers Dieu d'abord, scandée par une série de *maqāmāt*, « demeures » qui sont autant de degrés à franchir en vue d'atteindre, à chaque fois, un nouveau niveau d'être. Soit, dans l'ordre doctrinal des Chishtī interprété par les *ṣūfī* du Deccan³¹, la « connaissance exotérique » (*'ilm*), la voie » (*ṭarīqa*), la « vérité » (*ḥaqīqa*), la « connaissance ésotérique » (*ma'rifat*) (Eaton, 1978, 146). A l'ordinaire cela prend du temps, mais, grâce à leurs pratiques extatiques, les *Jalālī* court-circuitent les étapes et y parviennent rapidement. D'où la référence aux Shaṭṭāri — important ordre du Deccan qui se réfère à Bayazīd Bistāmī, l'un des premiers

31. On comparera avec la conception classique du soufisme indien qui, telle que l'expose Subhan (1970, chap. III et IV), distingue le « repentir » (*tawbat*), la « conversion » (*inābat*), la « renonciation » (*zuhd*), la « confiance en dieu » (*tawakkul*).

ṣūfī « enivré » (*sukr*) — dont l'appellation signifie justement « vitesse » (Subhan, 1970, 306).

Une descente de Dieu dans le cœur du « voyageur » (*sālik*) ensuite puisque, à la fin du chemin (*rah*) en quatre étapes qui y conduit, il atteint cette « demeure de la proximité » (*māqam-i qurb*), transcendante et ineffable, qui est la grâce fulgurante, ou le don gratuit accordé au serviteur ; « état » d'extase (*hāl*), par définition temporaire, dans lequel les *ṣūfī* Chishtī non orthodoxes reconnaissent le *fanā* qu'ils interprètent comme l'union de l'Homme avec Dieu (Eaton, 149-150). En somme, à l'ascension mystique répond la descente divine. Et c'est bien la rencontre des deux qui est proprement l'illumination, *tajallī*, cette manifestation divine qui résume la « Voie » (*ṭarīqa*) : « Le soufisme, c'est que Dieu te fasse mourir à toi-même pour te ressusciter en Lui », disait le « sobre » Abū'l-Qāsim Junaid.

La guerre sainte (jihād)

On utilise également le mot *mujāhada* pour qualifier les automortifications des fakirs. Or ce terme est dérivé de la racine *jāhad* (« lutter contre ») d'où vient le mot *jihād*, « livrer le combat contre les mécréants ». Selon Subhan, les deux termes sont d'ailleurs interchangeable lorsqu'on veut désigner le « combat contre soi-même », cette guerre dont le Qu'rān (sourates 29, 69) affirme qu'elle ouvre la « voie » (*ṭarīqa*) (1970, 96 et 89). Plus généralement, *mujāhada* désigne les pénitences et les austérités, mais aussi les jeûnes prolongés, ou la répétition inlassable des noms divins, nuits et jours, en refusant le confort ordinaire de la vie. Il s'agit donc de ce « combat du cœur » (*al-jihād al-qalb*) considéré comme plus « grand » (*al-jihād al-akbar*), que le militaire dit, conséquemment, « petit » (*al-jihād al-asghrar*). La plus grande guerre que l'on puisse livrer est le « combat contre soi-même » (*mujāhadatu'n-nafs*), aurait répondu Muḥammad

après la bataille de Badr. Commentant la formule du Prophète, Maulānā Jalāl ad-Dīn écrivit : « Nous avons jusqu'ici fait la guerre contre des formes, nous combattons contre des ennemis ayant des formes ; à présent, nous combattons les ennemis des pensées, afin que les bonnes pensées détruisent les mauvaises et les expulsent du domaine du corps. La grande guerre et le grand combat sont cette guerre et ce combat » (cité par E. de Vitray-Meyerovitch, 1977, 147). Or la réalité divine ne se manifeste de manière claire et indubitable qu'à condition que le miroir du cœur ne soit pas souillé par les impuretés de ce monde. L'effet de corruption graduelle du péché sur le cœur est comparé à la lente accumulation de la rouille sur le métal. Ce qui explique que l'ascèse soit comparée au polissage, et pourquoi il faut entreprendre la « grande guerre » (*Jihād*) contre le *nafs*, l'âme charnelle ou concupiscente qui fait obstacle à l'ascension sur l'échelle menant à Dieu. Sachant, en plus, que les mortifications des âmes basses sont supérieures à la guerre sacrée contre les mécréants, les premiers souffrent donc davantage. Tel est bien le sens de l'énervement fakirique, empreint d'exorcisme, et de leurs danses belliqueuses.

Ainsi, par opposition aux *Jamālī* qui, eux, s'efforcent de canaliser ou de supprimer le *nafs*, la voie « brûlante » des *Jalālī* s'efforce de les exciter et de les échauffer au plus haut degré afin d'épuiser ses énergies (Kurin, 1984, 214, n. 21). Deux façons différentes d'atteindre un but commun qui est la préservation de la communication (spirituelle) de l'homme à Dieu, grâce à l'intercession du saint.

Les pouvoirs de la métaphore

Lorsqu'on assiste à ce type de démonstrations spectaculaires, il vient toujours l'idée (pas seulement à l'observateur étranger mais aussi aux natifs) que la transe est feinte, que les performances extraordinaires ne sont qu'illusionnisme

ou prestidigitation³². Incontestablement les membres de cette confrérie aiment à s'exhiber en public et affectionnent le théâtralisme. Les *Jalālī* sont des gens du spectacle. Il est incontestable aussi, comme le relevait Trimmingham, qu'il y a (eu) une « mécanisation (si l'on peut ainsi dire) de l'expérience mystique » (1971, 199). Les *Jalālī* ont parfois le charisme routinier. On ne peut nier cependant que, parallèlement à l'automatisation de la transe sous les effets de sa mercantilisation, elle continue d'être vécue comme une inspiration divine, attribuée plutôt au saint qu'à Allāh lui-même.

De fait, les *Jalālī* perpétuent une tradition encore bien vivante du dépassement de soi-même telle qu'elle s'expérimente dans la religiosité « populaire ». Véhiculant ainsi un soufisme plus dévotionnel que mystique et qui, relié au culte des saints, a historiquement beaucoup fait pour la propagation et l'implantation de l'Islam dans le monde indien. Pas seulement en Inde d'ailleurs, car leurs gestes correspondent assez bien à ces « frappements de corps », ces mutilations corporelles accomplies au cours du *zīkr* par les derviches irakiens, pour ne retenir qu'un exemple parmi tant d'autres.

Et si, aujourd'hui comme hier, beaucoup regardent sévèrement ou avec condescendance, qu'ils soient canonistes ou pas, cette « exaltation automutilatrice du moi » (Rouget, 1980, 58), une frange encore assez large de population y reconnaît le sceau de la religiosité virtuose. Pour tous ceux-là, l'Islam est ce que font les *Jalālī*, car ils sont l'Islam, selon la formule que Gellner façonna à propos des saints de l'Atlas (1968, 48). La manifestation d'une mystique authentique, mais théâtralisée, de dispositions mentales et physiques ouvrant sur un autre monde. Non pas malgré, mais à cause justement de cette agitation et de cette musique qui est, selon l'image de Rūmī, « le grincement des portes du Paradis » (cité par Schimmel,

32. Pour un inventaire suggestif de ces techniques magiques, on se reportera à l'ouvrage d'« ego-ethnologie » littéraire de Siegel, malheureusement dénué de tout appareil critique (1991).

1970, 210). Dans quelque sens qu'on prenne le mot, les fakirs sont bien les énergumènes de l'Islam, son « armée de prière »³³.

Certes, cette dernière expression n'est qu'une métaphore. Mais on sait que le discours religieux abonde en métaphores. Or les hétérodoxes se plaisent à les entendre au sens propre, à la lettre qu'ils magnifient au moyen de comportements (apparemment) déviants. D'où la nécessité anthropologique de les interpréter pour ce qu'ils sont : des attitudes mystiques, et de reconnaître la nature de ceux qui les font : des fondamentalistes de l'agir fanatique. Car c'est faire preuve d'une compréhension fort unilatérale, limitée et passablement désenchantée du mysticisme que de le confondre avec la retenue strictement intellectualisée de l'esseulé. C'est oublier, ainsi que l'avait bien vu Mauss, que « le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme » (1950, 372), qu'« au fond de nos états mystiques » il y a des « techniques du corps », des « moyens biologiques d'entrer en communication avec le dieu » (*ibid.*, 385).

De sorte qu'il n'est pas jusqu'à ce numéro de prestidigitiation, celui de la décapitation de l'adepte brièvement décrit, auquel on ne puisse attribuer un sens profondément mystique. Mise en acte, au sens le plus parfaitement littéral, de l'expérience indicible du *samā'*. En effet, le saint Quṭbu'ad-Dīn Binādal-i-Ghawthi — dernier *qalandar* à avoir vécu plus de cent ans (1371-1518) — portait le titre de Sar-andāz, « celui qui rejette sa tête ». Pour quelle raison interrogera-t-on ? Sa contention sur les divines litanies durant le *zīkr* était telle qu'alors sa tête se séparait de son corps (Subhan, 1970, 312).

33. Expression empruntée à l'empereur moghol Jahangir (Eaton, 1978, 242) ; on comparera avec les « soldats-chiens » du dieu hindou Mailār-Kaṇḍhobā, eux aussi possédés (Assayag, 1989b, 1989c).

BIBLIOGRAPHIE

- Anawati G. C. et Gardet L. (1986), *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, Paris, Vrin.
- Arberry A. (1950), *Sufism : An Account of the Mystics of Islam*, London.
- Assayag J. (1986), Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie : le cas des Lingayat, *Archives européennes de Sociologie*, XXVII, 2, p. 319-352.
- (1989a), Tocqueville chez Kipling. De la démocratie en Inde. Tradition et modernité, *Archives des Sciences sociales des Religions*, 67, 1, p. 99-124.
- (1989b), Sacrifice et violence. Les genres de la possession dans le sud de l'Inde, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 13, p. 151-183.
- (1989c), La possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et « Héros d'Or » dans le culte de Mailār en Inde du Sud, *L'Homme*, p. 48-70.
- (1991), Documentaire vhs : *Islam soufi. Un culte de saint et ses fakirs dans le sud de l'Inde* (30 mn), Iresco-CNRS.
- (1992), La Déesse et le Saint. Acculturation et « communalisme » dans un lieu de culte du sud de l'Inde, *Annales ESC*, 4.
- (1993), *Au confluent de deux rivières : prions Allāh au nom de Viṣṇu. De quelques cultes syncrétiques dans le sud de l'Inde* (à paraître).
- Baljon M. S. (1989), Shah Waliullah and the Dargah, in C. W. Troll (éd.), *Muslim Shrines in India. Their Character. History and Significance*, Delhi, Oxford University Press, p. 189-197.
- Bayly S. (1989), *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Buckhardt Qureshi R. (1986), *Sufi of India and Pakistan : Sound, Context and Meaning in Qawwali*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corbin H. (1972), *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, t. III : *Les Fidèles d'amour. Shi'isme et soufisme*, Paris, Gallimard.
- Currie P. M. (1989), *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chisti of Ajmer*, Delhi, Oxford University Press.
- De Jong F. (1986), Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe, in A. Popovic et G. Veinstein (éd.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Ed. de l'EHESS, p. 205-243.
- Dermenghem E. (1954), *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

- Digby S. (1984), Qalandars and Related Groups. Element of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Century, in Y. Friedmann (éd.), *Islam in Asia*, vol. I : *South Asia*, Jerusalem, The Magnes Press, p. 60-108.
- During J. (1988), *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel.
- Eaton R. M. (1978), *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval, India*, Princeton, Princeton University Press.
- Eliade M. (1948), *Les techniques du yoga*, Paris, Gallimard.
- Ewing K. (1984), *Malangs of the Punjab : Intoxication or Adab as the Path to God ?*, in B. D. Metcalf (éd.), *Moral Conduct and Authority. The Place of adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press.
- Filliozat J. (1963), La nature du yoga dans sa tradition, in T. Brosse, *Etudes instrumentales des techniques du yoga*, Paris, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. LXII, I-XXVIII.
- Gaborieau M. (1986), Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique, in A. Popovic et G. Veinstein (éd.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Ed. de l'EHESS, p. 105-134.
- (1989), A Nineteenth-Century Indian « Wahhabi' Tract Against the Cult of Muslim Saints : *Al-Balagh al-Mubin* », in C. W. Troll (éd.), *Muslim Shrines in India. Their Character. History and Significance*, Delhi, Oxford University Press, p. 198-239.
- Gardet L. (1952), Un problème de mystique comparée : la mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane, *Revue thomiste*, LII, 1, p. 642-679.
- Geertz C. (1968), *Islam Observed. Religions Development in Morocco and Indonesia*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Gellner E. (1969), *Saints of the High Atlas*, London, Weindenfeld & Nicholson.
- Gilsenan M. (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Herklots M. D. (et Ja'far Sharif) (1972), *Islam in India or the Qânûn-i-Islâm. The Customs of the Musalmâns of India*, London, Curzon Press (1^{re} éd., 1921).
- Hughes T. P. (1964), *A Dictionary of Islam*, Lahore, Premier Book House (reprint, 1^{re} éd., 1885).
- Hussaini S. S. K. (1970), Bund Sama', *Islamic Culture*, XLIV, 3, p. 177-185.
- (1983), *Sayyid Muhammad Al-Husaynî-i-Gîsûdirâz (721/1321 - 825/1422) on Sufism*, Delhi, Idarah-i Adabiyat-i Delhi.
- Kurin R. (1984), Morality, Personhood and the Exemplary Life : Popular Conceptions of Muslims in Paradise, in B. D. Metcalf

- (éd.), *Moral Conduct and Authority*, Berkeley, University of California, p. 196-220.
- Lawrence B. B. (1982), Islam in India : The Function of Institutional Sufism in the Islamization of Rajasthan, Gujarat and Kashmir, *Contributions to Asian Studies*, 17, p. 27-43.
- Lombard D. (1986), Les tareka en Insulinde, in A. Popovic et G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Ed. de l'EHESS, p. 139-164.
- McGilvray D. B. (1988), Village Sufism in Shri Lanka, *La transmission du savoir dans l'Islam périphérique* (Lettre d'information EHESS), 8, p. 1-12.
- Massignon L. (1934), article « Ṭarīka », in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill.
- (1954), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin.
- Másulovic-Marsol L. (1988), Structure et impact de la confrérie des Rifâ'i de Skopje, *La transmission du savoir dans l'Islam périphérique* (Lettre d'information EHESS), 8, p. 13-31.
- Mauss M. (1960), Les techniques du corps (1936), in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- Mayne P. (1956), *Saints of Sind*, London, John Murray.
- Menage, V. L. (1979), The Islamization of Anatolia, in N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, New York and London, Holmes & Meier Publishers, p. 52-67.
- Mole M. (1963), La danse extatique en Islam, in *Les danses sacrées* (coll. « Sources orientales », VI), Paris, Ed. du Seuil, p. 145-280.
- (1965), *Les mystiques musulmans*, Paris, PUF.
- Nwyia P. (1970), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar-El-Machraq.
- Nizami K. A. (1974), *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, Delhi, Idara-i Adabiyat-i Delli.
- Popovic A. et Veinstein G. (1986), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Ed. de l'EHESS.
- Richard Y. (1991), *L'Islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Paris, Fayard.
- Rizvi S. A. A. (1978-1983), *A History of Sufism in India*, 2 vol., New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- Rollier F. (1982), *Murugmalla*, film super-8, coproduction CNRS-SERDAV.
- (1983), *Murugmalla. Possession et rituels thérapeutiques dans un tombeau musulman d'Inde du Sud. Etude ethnopsychiatrique*, mémoire pour le CES de psychiatrie, Univ. de Paris VI.
- Rouget G. (1980), *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

- Schimmel A. M. (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel-Hill, The University of North Carolina Press.
- (1980), *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln, E. J. Brill.
- Siegel L. (1991), *Net of Magic. Wonders and Deceptions in India*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Subhan J. A. (1970), *Sufism. Its Saints and Shrines. An Introduction to the Study of Sufism with Special Reference to India*, New York, Samuel Weiser Inc. (1^{re} éd., Lahore, 1938).
- Trimingham J. S. (1971), *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford University Press.
- Troll C. W. (1989), *Muslim Shrines in India. Their Character. History and Significance*, Delhi, Oxford University Press.
- Vitray-Meyerovitch Eva de (1977), *Rûmi et le soufisme*, Paris, Ed. du Seuil.