



HAL
open science

Nationalisation des sanctuaires soufis, “ soufisation ” de l’État pakistanais ?

alix philippon

► **To cite this version:**

alix philippon. Nationalisation des sanctuaires soufis, “ soufisation ” de l’État pakistanais ?. Journal des anthropologues, 2019, 158-159, pp.277-297. 10.4000/jda.9122 . hal-04651273

HAL Id: hal-04651273

<https://hal.science/hal-04651273>

Submitted on 17 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

NATIONALISATION DES SANCTUAIRES SOUFIS, « SOUFISATION » DE L'ÉTAT PAKISTANAIS ?

Alix PHILIPPON*

Au Pakistan comme ailleurs dans le monde musulman, les institutions islamiques traditionnelles telles que les sanctuaires soufis ont pu représenter aux yeux des élites modernisatrices et séculières l'expression d'une culture locale trop prégnante et d'une tradition jugée « archaïque » sur lesquelles devait s'exprimer prioritairement leur ardeur réformatrice. Les nationalistes musulmans, héritiers de la pensée occidentale coloniale et devenus en quelque sorte étrangers à leur culture, eurent l'ambition, au Pakistan, d'intégrer ces institutions et ces cultures autochtones à l'État pour les transformer.

Les institutions soufies que sont les sanctuaires et les confréries, éléments importants du répertoire institutionnel des sociétés musulmanes, ont pu servir de cadres à des modes d'expression religieuse, sociale et politique tout autant qu'elles ont pu être inféodées par le pouvoir. Les acteurs soufis appelés *pirs*¹ et leurs disciples (*murids*) ne sont pas restés immunes de ces différents processus de politisation. En Inde puis au Pakistan, ces *pirs* sont souvent les héritiers de lignées spirituelles, successeurs de saints soufis dont ils

* CHERPA (croyance, histoire, espace, régulation politique et administrative), Sciences Po Aix.

Courriel : alix_philippon@hotmail.com

¹ Dans la littérature académique sur l'islam indien, différentes définitions en sont données : leader religieux, leader spirituel, maître soufi qui a des disciples, guide et professeur de soufisme, descendant d'un saint soufi et même leader politico-religieux d'une tribu.

peuvent être les descendants et dont ils « gardent » les sanctuaires. On les appelle des *gaddi* (ou *sajjada*) *nashins*. Ils remplissent une fonction d'intermédiation spirituelle auprès de leurs disciples dont ils ont aussi souvent hérité tout en ne manifestant pas nécessairement la piété personnelle ou les compétences spirituelles supposées de leurs pieux ancêtres soufis. La figure du *pir* a donc endossé, dans certains milieux réformistes religieux et modernistes séculiers, une connotation péjorative. Or, les *pirs* et les structures religieuses locales et rurales, comme les confréries, ont longtemps servi de médiateurs entre les campagnes et l'État. Afin de créer une solidarité organique horizontale, celle-là même qui définit la « communauté imaginée » moderne selon Benedict Anderson, il apparaissait nécessaire aux partisans d'un communautarisme musulman de réussir à concilier l'identité religieuse de l'individu avec l'identité culturelle plus large de l'État (Gilmartin, 1988 : 4). Il fallait donc favoriser l'émergence d'un citoyen autonome, libéré des loyautés hiérarchiques et des allégeances « traditionnelles », et qui participerait directement aux événements politiques dans une posture d'allégeance à la nation pakistanaise. Les sanctuaires sont donc devenus la scène d'une compétition constituant une « traduction abrégée » (Jean-François Bayart) des conflits de légitimité animant le champ politique pakistanais.

Après la fondation du Pakistan en 1947, des tensions continuent d'opposer la structure médiatrice de l'autorité telle que les *pirs* l'avaient définie, et la définition islamique de l'État. La structure du pouvoir rural dans les provinces du Penjab et au Sindh a une influence prépondérante dans la politique du jeune État pakistanais, celui-ci n'ayant pas remis en cause la nature de la structure médiatrice de l'autorité politique héritée du système colonial. Contrôler les sanctuaires pakistanais, c'est convertir la dévotion populaire aux *pirs*, morts ou vivants, en un soutien direct à l'État. Pour réussir cette conversion, il faut émanciper les disciples et autres pèlerins de l'autorité traditionnelle des *pirs*, réussir à présenter le sanctuaire comme une institution mondaine, parvenir à en faire le véhicule d'une modernisation sociale et politique. C'est le

juge Javaid Iqbal, fils du poète et philosophe moderniste Mohammad Iqbal, qui relève le pari de traduire, dans son *Ideology of Pakistan* (Iqbal, 2005), la vision réformiste de son père en termes de politiques publiques qui trouveront une audience attentive auprès du régime militaire d'Ayub Khan (1958-1968). L'ouvrage est publié une première fois en 1959, et Iqbal y suggère la création d'un ministère des « Affaires religieuses », de « l'Orientation idéologique » ou des « Fondations pieuses » (*Awqaf*). Ce dernier devrait prendre en sa possession toutes les fondations religieuses musulmanes, les sanctuaires, « monastères » ou tombeaux de saints du Pakistan et nommer des administrateurs pour les gérer. Javaid Iqbal déplore, comme son père, la décadence et la corruption qui minent les confréries mystiques contemporaines. Il estime qu'il est donc « grand temps » de réformer ou même de « se débarrasser » de ces leaders religieux dont les fonctions spirituelles « autoproclamées » dans les institutions soufies prospèrent notamment grâce au « féodalisme ». Javaid Iqbal conclut son exposé par la condamnation indiscriminée de ces chefs religieux, les idéaux types négatifs du *pir* et du *mollah*, vecteurs d'un obscurantisme avec lequel l'État doit rompre s'il veut s'engager sur la voie des « lumières ». C'est ainsi qu'est promue la fonction du ministère des *Awqaf*, présenté comme l'antidote à l'utilisation délétère de la religion par un leadership religieux jugé rétrograde.

La nationalisation des fondations pieuses (*Awqaf*) au Pakistan commença donc en 1960 sous le régime militaire d'Ayub Khan. Les Britanniques avaient déjà légiféré en la matière avec le *Musalman Waqf Act* de 1923 (Matringe, 1995a : 185-186) conservé jusqu'à l'arrivée au pouvoir d'Ayub Khan. La mise en place du ministère des *Awqaf* et les réglementations de 1959 et 1961 sur les propriétés dédiées à Dieu (*West Pakistan Waqf Properties Ordinances*), avaient notamment pour but de contrôler les sanctuaires et de remplacer, ou plus modestement de réduire, l'autorité considérable des *pirs* par le biais de l'autorité gouvernementale incarnée par un administrateur dont le pouvoir était légitimé avant tout séculièrement (Malik, 1998 : 60). Le secrétaire/administrateur en

chef des *Awqaf* est le responsable du ministère au niveau provincial. C'est lui qui détient l'autorité sur les questions administratives et financières. Le caractère bureaucratique de sa fonction est mis en lumière par le fait qu'aucune compétence théologique ou religieuse n'est exigée de lui à part celle d'être « musulman » (*ibid.*). Cette tentative d'imposer une « cosmologie nouvelle » (Ewing, 1997 : 89) semble être un exemple éloquent de ce que Clifford Geertz appelle la « lutte pour le réel », à savoir les tentatives d'imposer à la fois une conception du monde, et donc aussi les manières dont les hommes doivent se comporter (1973 : 316). Les modernisateurs pakistanais ont tenté d'uniformiser l'identité socio-religieuse des populations en les intégrant dans un ordre social homogène.

Cet article s'attachera donc à démêler la généalogie, les enjeux, les contradictions et les résultats de cette politique publique qui visait à étatiser le champ soufi par le biais de la création du ministère des Fondations pieuses. Cette politique voulait participer à la construction d'un État-nation moderne composé de citoyens égaux et autonomes. Elle a néanmoins été très tôt marquée par les contradictions entre l'idéalité d'un projet moderniste et les étayages symboliques de l'autorité. Les travaux déjà effectués par Jamal Malik (1990) et Katherine Ewing (1983) offrent des informations précieuses sur les intentions et les modes d'action de l'État pakistanais. Jamal Malik insiste sur le succès du « secteur colonial » à absorber et à séculariser les institutions autonomes, son enrichissement, sa capacité à faire accepter son idéologie auprès des masses (Malik, 1990 : 97). Katherine Ewing évoque quant à elle la volonté manifestée dès Ayub Khan de se servir des sanctuaires comme « d'un véhicule pour la modernisation » (1983 : 252). Ces études pionnières ont offert des analyses riches et détaillées des moyens mis en œuvre par l'État pour assurer sa prédominance et son contrôle social dans la société. Mais elles prennent peut-être les discours officiels un peu trop au pied de la lettre et supposent sans doute un peu vite que « l'État » a réussi à refaçonner le comportement et l'identité de la « société » sans grande résistance de la part de cette dernière. Or, l'application des politiques publiques

peut avoir des effets qui n'étaient pas prévus dans le projet initial (Migdal, 2001 : 12). De plus, les acteurs « traditionnels » ne sont pas forcément demeurés des sujets passifs des politiques et des récits officiels imposés par le haut, pas plus que les agents d'exécution (centraux ou périphériques) chargés de mettre en œuvre les politiques ne se sont privés d'exploiter les marges de manœuvre dont ils disposaient. Ainsi, les lois et réglementations de l'État peuvent avoir des résultats imprévus, à la fois pour l'État et pour la société qu'il entend gouverner. Pour trouver une base culturelle à sa légitimité, l'État a voulu faire sien un champ religieux qui lui échappait mais il a dû aussi le revivifier pour bénéficier de ses ressources symboliques. Mais n'est-ce pas là un paradoxe classique en terre musulmane ? (Camau & Geisser, 2003 : 75)

C'est sur la base d'entretiens auprès des responsables du ministère des *Awqaf* du Penjab, notamment dans l'administration de Pervez Musharraf (1999-2007), ainsi que d'acteurs concernés par ces réformes que nous tisserons notre analyse qui sera également enrichie par le recours à des observations menées sur de multiples sanctuaires du pays. Nous aurons donc le souci constant d'opérer des allers-retours entre société locale et État central afin de voir comment l'organisation de la première peut influencer les politiques au centre et inversement, de quelle manière l'État a essayé de changer la société (Migdal, 1988 : xvii). Après avoir exploré la dimension économique de la nationalisation des *Awqaf* et la normalisation des rituels à laquelle cette politique a donné lieu, nous verrons en quoi l'intégration de ces structures traditionnelles à l'État s'est effectuée de manière différenciée dans un véritable « bras de fer » avec le leadership traditionnel touché par ces réformes. Néanmoins, le ministère des *Awqaf* a fini par se faire « recoloniser » par le soufisme, une dynamique particulièrement visible dans la confusion régnant au niveau de la distribution et de l'incarnation des rôles au sein du ministère, en haut comme en bas de la hiérarchie.

Les structures économiques de l'élan réformiste et la police du culte

Les revenus considérables générés par les sanctuaires constituent un bénéfice majeur de la nationalisation des *Awqaf* pour l'État. Les chiffres officiels de 1985-86 font état d'un revenu de 54 649 400 roupies (Malik, 1998 : 71) pour le ministère du Penjab. L'administrateur en chef des *Awqaf* du Penjab, Javaid Iqbal Awan, déclarait pour 2004 un revenu de 100 millions de roupies². En 2006, le ministre provincial des *Awqaf* du Penjab, Saeedul Hassan Shah, déclarait à la presse un revenu de 567 millions³, et en 2007 le directeur des finances Rashid Ahmad Malhi avançait le chiffre de 590 millions de roupies (environ 6 millions d'euro) (Manan, 2007). Et en 2012, les chiffres officiels du ministère faisaient état d'un revenu de plus d'un milliard de roupies. Les revenus générés par les sanctuaires permettent de payer les salaires des employés des *Awqaf* et au ministère de lancer de grands projets de maintenance et de rénovation des sanctuaires⁴. Dans le seul Penjab, le ministère des *Awqaf* gère en 2004 environ 400 sanctuaires. Awan affirmait que dans cette province, 75 000 acres de terre sont dédiées, par divers acteurs et dans diverses zones, à Dieu. Le ministère est « constamment à la recherche » de nouveaux sanctuaires qui ont besoin de sa « gestion ». Au total, au Penjab, il en existe encore 1 000 qui ne sont encore sous aucun contrôle. Le critère majeur de la gestion de ces sanctuaires est leur « rentabilité » : ils devraient rapporter davantage au ministère des *Awqaf* que ce que coûterait leur gestion. Aussi, le ministère a disposé des caisses vertes dans tous les sanctuaires nationalisés qui servent à la collecte des donations populaires faites aux saints. Ainsi, malgré le fait que le

² Il est difficile d'évaluer la croissance de ces revenus sans prendre en compte l'inflation.

³ "Awqaf Dept earns Rs. 567 Million yearly: Minister"
www.paktribun.com/news/index.shtml?147819.

⁴ Pour l'année fiscale 2005-2006, 223 millions de roupies ont été dépensés pour 133 projets de développement par le ministère des *Awqaf* Penjab, et en 2006-2007, 400 millions (Manan, 2007).

bureaucrate déplore à plusieurs reprises que le ministère des *Awqaf* ne bénéficie d'aucune « subvention » de l'État, les revenus générés par les sanctuaires sont considérables et ne justifient pas d'une aide étatique. Le ministère jouit donc d'une certaine autonomie par rapport à l'État (entretien avec Javaid Iqbal Awan, J.I.A., avril 2004, Lahore).

Selon Jamal Malik, les boîtes vertes engendrent 50% du revenu annuel des *Awqaf* (Malik, 1998 : 90) et permettent généralement au ministère du Penjab de payer ses dépenses (Manan, 2007). Outre les caisses vertes, les offrandes en nature des pèlerins et la location des terres agricoles constituent aussi d'autres sources de revenus, ainsi que les *melas* (foires) accompagnant la commémoration de la mort d'un saint (*'urs*). Les petites échoppes et autres myriades de « stands » proposant des bondieuseries (coran, ouvrages sur les saints, chapelets, pièces de tissu imprimé de versets du coran à déposer sur la tombe du saint, bagues, pierres semi-précieuses, etc.) ainsi que des articles profanes (jouets, bijoux de pacotille, bougies, nourriture traditionnelle, etc.) et tous les manèges des « forains », participent aux revenus du ministère. Chaque petit entrepreneur doit passer un contrat avec le ministère des *Awqaf*. La corruption n'est pas absente du système : certains entrepreneurs sont réputés acheter la vigilance des employés des *Awqaf* afin qu'ils les laissent pratiquer des prix exagérés au moment des grands pèlerinages annuels. L'intervention du ministère dans la vie des sanctuaires a perturbé la structure des échanges symboliques et matériels entre les *pirs* et les pèlerins. Il semblerait que ce qu'Awan qualifie de « gestion » soit bien plutôt de l'ordre de la « prédation », de la capture d'une économie qui bénéficiait avant tout, dans le système traditionnel, au *pir* et à ses disciples. Il n'est pas rare d'observer, à l'entrée des sanctuaires nationalisés, des employés des *Awqaf*, munis de bâtons, brusquant les pèlerins pour qu'ils déposent quelques billets dans la caisse verte⁵. Les dons, initialement générés

⁵ C'est notamment ce que j'ai pu observer dans le sanctuaire du saint Hazrat Jalaluddin Surukhposh Bukhari à Uch Sharif.

par l'amour des pèlerins pour les soufis, résultent dorénavant de la coercition d'une administration désireuse de tirer le maximum de profit des pèlerins transformés pour l'occasion en « consommateurs ». Dans les années 80, et en signe de protestation, ces derniers baissèrent les offrandes qu'ils faisaient aux *Awqaf* lors des pèlerinages (Malik, 1998).

L'administration des *Awqaf* intervient également dans les sanctuaires comme agent de l'ordre moral public.

S'il y a un problème d'ordre public, une vendetta familiale ou des activités immorales qui se passent quelque part, alors nous ferons la loi et prendrons le contrôle (entretien avec I.J.A., *ibid.*).

Contrairement au sanctuaire de Shah Jamal à Lahore, par exemple, qui abrite le jeudi soir des fêtes soufies « licencieuses » d'un point de vue orthodoxe, avec ses derviches (*malangs*) en transe dansant au son du *dhol* (tambour), et ses fumeurs de joints, celui de Pak Pathan est très policé, et ce depuis le grand festival annuel de 2000 où des dizaines de dévots sont morts piétinés ou étouffés lors de l'ouverture d'une grotte sacrée dont les autorités avaient oublié de libérer la porte de sortie. Selon mon observation en 2002, des policiers aux coups de bâtons faciles sillonnent la grande esplanade entièrement non-fumeur et veillent à ce que personne ne nuise à l'ordre public. Les quelques « exaltés » qui se lèvent pour danser sur le chant du *qawwal* se font promptement rasseoir d'autorité par un agent de l'ordre public. L'intervention de la police dans le déroulement d'une séance de *qawwali* « traditionnelle » pervertit le sens même du rituel communautaire (Baud, 2008 : 21). Anne-Marie Schimmel a noté combien les *Awqaf* ont dénaturé et peu à peu fait disparaître, par leur volonté de « normalisation », de nombreuses pratiques religieuses dans les sanctuaires (Schimmel, 1996 : 156).

Il serait intéressant de savoir si, au-delà de l'intérêt financier des *mela*, les *Awqaf* ont encouragé ce penchant festif des '*urs* pour séculariser davantage les activités des sanctuaires. Ce mélange indissociable de religieux et de profane, de piété festive et de sociabilité joyeuse est la marque distinctive de la religiosité populaire pakistanaise. Cependant, on peut émettre l'hypothèse que ce caractère de

« festival populaire » tendant vers la « foire », s'il a toujours existé, s'est cependant accéléré ces dernières décennies et résulte d'une politique active et délibérée des gouvernements successifs cherchant à désacraliser les sanctuaires ou tout simplement à renflouer les caisses du ministère. C'est notamment le cas du sanctuaire de Data Sahib à Lahore. Il semblerait que dans un premier temps, après la nationalisation du sanctuaire, la commémoration de la mort du saint (*'urs*) ait connu un déclin, à la fois au niveau du nombre de visiteurs et de la nature des festivités. En 1968, le pèlerinage ne durait que deux jours. Dans les années qui suivirent, ce dernier fut rallongé d'un jour, donnant lieu à un jour férié, et des foules plus nombreuses se pressèrent au sanctuaire (Ewing, 1997 : 88). L'*'urs* de Lal Shebaz Qalandar aurait également pris son essor après la partition grâce à l'action du ministère des *Awqaf*⁶. Il semblerait que l'interventionnisme de l'État dans la vie des sanctuaires ait eu en définitive pour résultat de relégitimer les pratiques du soufisme populaire dans les plus grands sanctuaires du pays.

Un bras de fer entre le ministère et les *pirs* pour le contrôle des sanctuaires : une nationalisation à géométrie variable

Au Pakistan, il est bien évident que ceux qui ont été affectés par cette intervention massive de l'État se sont vite alarmés de l'influence grandissante de la bureaucratie dans leur vie matérielle et spirituelle. Selon la logique de la nationalisation, les sanctuaires appartiennent à l'État. Néanmoins, selon le bureaucrate Awan, certains sanctuaires demeurent la propriété des *pirs*. Cette nationalisation à géométrie variable dépend largement du pouvoir politique et du capital social des *pirs* considérés, qui ont pu faire jouer leur influence pour conserver le contrôle de leurs sanctuaires ou, du moins, partager l'argent des caisses vertes avec le ministère des *Awqaf*.

⁶ C'est la thèse intéressante de l'historien Michel Boivin qui a travaillé sur ce sanctuaire. Communication au colloque « Les pèlerinages : parcours historiques, parcours croyants, parcours géographiques », Lourdes, 17-19 septembre 2008.

Il y a différentes catégories. Tous ces sanctuaires dont nous avons pris le contrôle n'appartiennent pas tous à l'État. Mais partout où nous avons des descendants directs disponibles, nous les associons à l'accomplissement des cérémonies religieuses. Et c'est très précisément leur rôle, ni plus, ni moins. Ils sont uniquement associés à l'accomplissement des cérémonies religieuses qui doivent être exécutées au moment de l'anniversaire ou de l'*'urs*, ou quel que soit le nom local pour ça. Donc c'est leur rôle principal. Pas de privilèges ni quoi que ce soit. Mais il y a beaucoup de prestige attaché à ça (entretien avec J.I.A., *ibid.*)

Dans certains cas, la mainmise du ministère sur les sanctuaires n'eut que peu d'effet sur le prestige des *pirs*. Peut-être même que la tentative de neutralisation des *pirs* augmenta leur importance. Les disciples interprètent en effet la présence bureaucratique au sanctuaire comme une reconnaissance par le pouvoir temporel de l'importance de leur leader spirituel, selon la même logique qui fonctionna sous la colonisation britannique où la collaboration des *pirs* avec l'administration coloniale servit souvent, paradoxalement, à rehausser leur prestige et leur légitimité aux yeux de leurs fidèles. Ainsi, la politique des *Awqaf* s'est avérée pour le moins ambiguë.

Le ministère a pris le contrôle des sanctuaires les plus « rentables », donc des sanctuaires les plus populaires et les plus « centraux » dans la géographie sacrée du Pakistan. Ces sanctuaires sont tous sous la domination d'un, voire de plusieurs, *pirs* héréditaires. Et les relations entre la nouvelle administration et le leadership religieux traditionnel se déclinent bien souvent sur un mode conflictuel. Chan Pir, le *gaddi nashin* du sanctuaire de Mian Mir à Lahore, était un homme puissant. Le ministère des *Awqaf* lui a confisqué toutes ses propriétés. Le *pir* a fait appel auprès de la cour de justice, mais sans succès. Jusqu'à fin 1985, une douzaine de *pirs* auraient fait appel contre le ministère des *Awqaf* auprès de la Cour suprême. Trois demandes seulement ont été acceptées (Malik, 1998 : 65). Jusqu'à aujourd'hui, des centaines d'autres cas ont été enregistrés. Ce n'est pas un hasard si le ministère provincial des *Awqaf* à Lahore est situé à côté de la Cour de justice. Le cas le plus célèbre est celui du *pir* du sanctuaire de Golra Sharif à côté d'Islamabad qui, pour protester contre la volonté du ministère de

prendre le contrôle de ses propriétés et de ses biens, « appela ses disciples à faire la grève des offrandes. Jouant en outre de relations puissantes et s'appuyant sur un bon avocat, il eut finalement gain de cause » (Matringe, 1995b : 196). Néanmoins, lorsque le ministère décide de nationaliser un sanctuaire, la résistance des *pirs* réfractaires a peu de chance de se solder par une victoire légale.

Lorsque nous délivrons un avis pour le contrôle d'un sanctuaire, dans 99% des cas nous réussissons parce qu'une fois que la propriété est identifiée comme *waqf*, elle a été dédiée à Allah. Alors sa gestion devrait revenir à l'État et pas avec une personne en particulier (entretien avec J.I.A., *ibid.*)

Expropriés ou pas par les *Awqaf*, les *pirs* apparaissent néanmoins comme les incontournables alliés des politiciens en période électorale.

Quiconque dirige les cérémonies religieuses jouit d'une grande influence sociale, religieuse et politique dans ces régions. Dans la région d'Uch Sharif, Rahim Yar Khan, tous ces gens, ces *pirs*, ces *gaddi nashins*, ils ont aussi beaucoup d'influence politique. Les ministres ne peuvent rester insensibles ou être oublieux d'aucun de ces *pirs* parce que s'ils indiquent à leurs disciples, qui se comptent généralement en milliers, de ne pas voter pour monsieur le ministre, alors il va avoir de gros ennuis ! C'est comme ça que ça se passe. Toutes les personnalités politiques doivent les prendre en compte et rechercher leur bénédiction lors de leur campagne électorale [...] (entretien avec J.I.A., *ibid.*)

L'ambiguïté de cette politique des sanctuaires se manifeste tout particulièrement dans la contradiction entre « l'idéologie soufie anti-*pirs* » des gouvernements successifs et leur appel systématique au soutien des *pirs* au moment des élections. Ainsi, aux divergences entre l'idéologie proclamée et la réalité des alliances politiques et des rapports de force correspond la convergence ambivalente entre le champ religieux « mystique » et le champ politique pakistanais. Cette tentative de démythification des *pirs* en vue de transformer l'ordre social fut donc un échec partiel dans la mesure où l'État demeure symboliquement et politiquement dépendant de ces institutions traditionnelles qui continuent à lui dicter leurs impératifs culturels : si les saints soufis du passé ont été redéfinis sur des lignes

modernes (Ewing, 1983), les *pirs* contemporains, bien que discrédités, demeurent les alliés politiques indispensables de tous les gouvernements. Le grand récit du projet de modernisation n'a pas forcément eu l'emprise hégémonique qu'on lui supposait. Cette influence pérenne des *pirs* sur la scène politique pakistanaise constitue un des éléments contradictoires de la politique des *Awqaf*. Mais il y en a un autre.

La confusion des rôles bureaucratique, politique et charismatique au sein des *Awqaf* : une recolonisation du ministère par le soufisme ?

La politique étatique de nationalisation et d'intégration des *Awqaf* avait eu pour ambition de remettre en cause l'ordre social traditionnel en le remplaçant par des agents de la bureaucratie (Malik, 1998 : 55). On peut sans doute formuler l'hypothèse que cette tentative a été un échec dans la mesure où ces rôles se sont « re-traditionalisés » avec le temps, manifestant un véritable renversement des fonctions attribuées aux protagonistes du ministère. La tentative de rationalisation et de sécularisation engagée par le biais d'un personnel bureaucratique n'a pas eu les effets escomptés. Joel Migdal, dans son analyse de l'échec des politiques publiques entreprises dans les pays du tiers-monde, a insisté sur le fait que ceux qui appliquent les politiques au niveau le plus bas de la hiérarchie bureaucratique ont été des acteurs cruciaux du processus d'allocation d'autorité et de détermination des règles sociales se jouant entre l'État et les hommes forts locaux (*strongmen*). Ces bureaucrates se trouvent en effet entre les décideurs politiques, les populations et les hommes forts et peuvent infléchir la trajectoire locale d'une politique (Migdal, 1988). Mais les acteurs au plus haut niveau du ministère, comme l'administrateur ou même le ministre, peuvent eux-mêmes entrer en contradiction avec l'esprit des réformes.

Les employés des *Awqaf* au niveau local sont principalement de trois catégories. L'une est le *khatib*, le leader de la prière dans les mosquées placées sous la supervision du ministère qui prononce les sermons après la prière du vendredi. Une autre est le domestique de la mosquée qui s'occupe du travail d'entretien. La troisième catégorie

correspond au responsable sur le terrain. C'est la personne qui supervise le dépôt d'argent dans les caisses ainsi que les donations (*nazrana*) des pèlerins qui viennent quelquefois avec des cadeaux en nature comme des pièces de tissus ou des bijoux en or. Les employés du ministère supervisent principalement ces activités » (entretien avec J.I.A., *ibid.*).

Pourtant, les « responsables sur le terrain » outrepassent quelquefois les fonctions rationnelles qui leur ont été attribuées par le ministère. Par exemple, Mohammed Sadiq est un employé des *Awqaf* qui officie dans un des sanctuaires de la ville d'Uch Sharif, dans le sud Penjab. C'est un *qari* (capable de réciter le coran suivant certaines prescriptions) et un *hafez* (il connaît le coran par cœur) qui a fait ses études dans une madrasa barelwie⁷ de Bahawalpur. Il se désigne lui-même comme « *khalifa* » du saint enterré dans le sanctuaire dont il a la responsabilité⁸. Or on sait qu'en règle générale, le *khalifa* est un titre honorifique octroyé par le saint à ceux de ses disciples les plus avancés dans la voie et qui le représentent spirituellement. C'est aussi le terme désignant celui qui succède au saint soufi à sa mort. Il est donc curieux que Sadiq utilise ce terme pour désigner sa fonction de « responsable » du sanctuaire. Sa propre définition de « *khalifa* » manifeste un mélange corsé et confus entre le registre bureaucratique et le registre mystique :

C'est la personne qui est nommée par les *Awqaf* comme employé rémunéré de l'agence centrale du ministère à Lahore. Mais c'est davantage un travail octroyé au nom d'Allah. Le *pir* est la source principale d'influence. Une personne nommée par le *pir* est désignée comme *khalifa*. Ces tombes appartiennent à la famille Bokhari. Mais le ministère a pris toutes ces tombes sous sa garde et le revenu annuel lui revient (entretien avec Mohammad Sadiq, avril 2004, Uch Sharif).

Si le ministère jouit du contrôle des sanctuaires et récupère les offrandes, l'autorité spirituelle continue à être imputée au leader

⁷ Le mouvement barelwi est né au XIX^e siècle en Inde pour défendre les croyances et les pratiques du soufisme local axé autour du culte des saints.

⁸ Entretien de l'auteur avec Mohammad Sadiq, avril 2004. À l'issue de notre entretien, Saadiq m'a offert une pièce de tissu rouge et or présentée par lui comme étant « bénie » par le saint (*tabarruk*) par la simple vertu du fait qu'il a été en contact avec sa tombe.

traditionnel. Le bureaucrate Awan est forcé de reconnaître que les *khalifas* auto-proclamés des sanctuaires ne rentrent dans aucune catégorie des employés des *Awqaf* mais correspondent davantage à une recreation locale du système mystique popularisée par les pèlerins eux-mêmes. À leurs yeux, le saint est vivant dans sa tombe et ils sont donc également dévoués au « *khalifa* » qui le seconde.

Ces gens-là ne sont pas des *khalifas*. Nous ne nommons personne au titre de *khalifa*. Nous reconnaissons dans quelques endroits, très peu, les *sajjada nashins* comme les descendants du saint sacré et nous les associons à l'accomplissement de la cérémonie religieuse. C'est à peu près tout. Il n'y a aucune désignation de *khalifa* en tant que tel. Cet homme dont vous parlez est un employé ordinaire, parce qu'il fournit des services comme l'enseignement du coran et de la prononciation correcte aux étudiants des *madrassas* affiliées aux sanctuaires. Les gens que vous avez vus dans ces sanctuaires et qui ont dû vous jeter dans la perplexité, [...] ce sont tous des personnes privées de la famille du *sajjada nashin*. C'est leur principale source de revenu. Donc à cause de la révérence et de la dévotion de la populace à l'égard de ces gens, nous ne sommes pas trop durs dans notre cohabitation avec eux, donc c'est une sorte de coexistence pacifique (entretien avec J.I.A., *ibid.*).

Dans les sanctuaires dont le ministère des *Awqaf* et les *pirs* se disputent le contrôle, un *modus vivendi* semble avoir été trouvé. Les sanctuaires nationalisés sont le lieu d'une double « re-traditionalisation » : le ministère permet aux leaders traditionnels qu'il était censé évincer de s'adonner aux pratiques rituelles, alors que les employés des *Awqaf* s'affranchissent peu à peu des rôles sans vernis mystique qu'on voulait leur faire jouer. Nommés comme comptables ou techniciens de surface, ces employés des *Awqaf* ont probablement compris que la seule raison désenchantée, qu'une hyperspécialisation de leurs fonctions bureaucratiques n'évoquait rien aux pèlerins et n'était pas source de « prestige » pour eux. On peut donc formuler l'hypothèse que si, selon Jamal Malik, « la transformation de l'ordre traditionnel était rendue possible par la démythification de ceux occupant ces emplois » (Malik, 1998 : 61), il y a eu une « remystification » des nouveaux agents de la bureaucratie. La tentative de transformation de l'ordre social s'était donc soldée par un échec. Mohammad Sadiq pratique par exemple des rites mystiques, des

*dams*⁹. Il n'appartient pas à la famille du *sajjada nashin*, et son auto-désignation en *khalifa* est apparemment une pratique répandue¹⁰. Les employés du ministère avaient donc redonné une teinte traditionnelle et mystique aux fonctions bureaucratiques qu'on voulait leur faire jouer. Le ministère s'était fait « recoloniser » par les croyances populaires. Cette dynamique ne concerne pas uniquement les « responsables » locaux des sanctuaires gérés par le ministère. Awan lui-même n'hésita pas, dans ses fonctions « bureaucratiques » d'administrateur en chef, de « jouer au soufi » lors de l'*'urs* de Mian Mir à Lahore.

En 2004, le grand groupe de *qawwali* Faiz Ali Faiz était convié à se représenter à proximité de la tombe à l'occasion d'une cérémonie organisée par le ministère et présidée par Awan. À l'arrivée du bureaucrate, l'assemblée dense et massive des auditeurs soudain se leva en signe de respect. L'administrateur, le cou chargé de fleurs roses et de guirlandes dorées, se fraya un passage jusqu'à l'allée centrale où il devait prendre place. Son visage, sa démarche étaient d'une solennité extrême. Il marchait très lentement, les yeux pudiquement rivés au sol. Il adopta la même attitude toute la soirée, alors que la vieille pratique du *vel*¹¹ le prenait pour cible et que des petites coupures venaient caresser son crâne. Dans un cadre traditionnel, ces dons d'argent destinés au *qawwal* s'opèrent « par l'intermédiaire du *gaddi nashin* qui "purifiera" l'argent avant qu'il ne soit lancé aux musiciens ou déposé devant eux » (Baud, 2008 : 21). Peut-on qualifier le concert de *qawwali* présidé par le bureaucrate des *Awqaf* comme « traditionnel » ? Si l'acteur

⁹ Un *dam* est une technique de guérison soufie qui consiste à souffler des versets du coran sur une personne affligée d'une maladie. Lors de mon entretien avec Sadiq, j'ai moi-même bénéficié d'un *dam* après qu'une guêpe m'a piquée.

¹⁰ J'avais également rencontré tous les autres *khulafa* des sanctuaires de Uch, tous des employés des *Awqaf* qui étaient présents le jour du décompte de l'argent de l'*'urs*.

¹¹ Don d'argent qui s'opère par le « lancer » de billets de banque sur un musicien lors d'un concert de *qawwali*.

principal de la « tradition » est absent (Chan Pir, le *gaddi nashin*), le suppléant (Awan) remplit la fonction traditionnelle à sa place : c'est sur lui que les billets sont lancés pour qu'il les « purifie » avant qu'ils ne soient remis aux *qawwals*. Tout, depuis son entrée en scène jusqu'à son comportement lors du concert, évoque sans ambiguïté l'arrivée d'un *pir* dans une assemblée de disciples. Les acteurs politiques ne doivent-ils pas « payer leur tribut quotidien à la théâtralité » ? (Balandier, 1992 : 13). Awan, à la faveur de l'ambivalence, avait son répertoire tout trouvé, celui des *pirs* qu'il conspuie pourtant. Le promoteur moderniste d'un ordre bureaucratique censé remplacer un ordre traditionnel est néanmoins obligé de « jouer au soufi » pour asseoir son autorité. Awan incarne d'une certaine manière l'ambiguïté de la politique de sécularisation qu'il est censé représenter : c'est bien plutôt sur une relégitimation des pratiques des sanctuaires que l'action des *Awqaf* semble déboucher. Ironie symbolique qui montre bien la difficulté des représentants de l'État à contrôler l'aura des sanctuaires et l'autorité des *pirs* ou, du moins, à s'affranchir de leur arsenal symbolique et de leur répertoire d'action.

Katherine Ewing a examiné comment des idéologies concurrentes (sécularisme, modernisme, réforme islamique, fondamentalisme et traditionalisme) peuvent s'incarner dans l'expérience individuelle des individus et comment le « jeu » de ces idéologies peut mener à des « incohérences ». Malgré la volonté du sujet de s'inscrire dans une idéologie donnée, il manifeste pourtant son attachement à une autre sans même en avoir conscience : « Les gens vivent dans l'incohérence, incapables d'objectiver certaines de leurs propres pratiques même quand ils sont pris dans un mouvement politique idéologique qui utilise certaines de ces pratiques comme un signifiant. Le même individu peut changer de cadres de références d'un contexte à l'autre, même d'un moment à l'autre, et peut tolérer une incohérence considérable dans ses propres croyances et opinions, sans même quelquefois le réaliser » (Ewing, 1997 : 107). Cette analyse permet d'offrir un éclairage supplémentaire à l'attitude apparemment incohérente du bureaucrate Awan lors du concert de *qawwali* à Mian Mir. Se rendait-il seulement compte de la

contradiction entre ses discours idéologiques anti-*pirs* et la virtuosité avec laquelle il s'adonna lui-même à la geste soufie ? Une première interprétation fut d'y lire une manipulation consciente du répertoire soufi à des fins de légitimation. Mais était-il seulement conscient de ses propres déplacements au sein de cadres de références concurrents ? L'architecte du ministère, Ghafeer Shazad a confirmé en 2012 que Javaid Iqbal (comme d'autres employés) avait fini par se faire aspirer par le système de croyances soufies :

Après quelques années, il a changé. Au début, nombre d'employés se moquent des sanctuaires et ne croient pas en la spiritualité et ils disent que c'est une illusion, mais ils finissent par s'asseoir au sanctuaire et à prier et à demander au soufi d'exaucer leurs vœux. L'environnement est puissant et l'implication est si puissante qu'ils finissent tous par se faire rattraper par le système (entretien avec Ghafeer Shazad, janvier 2012, Lahore).

La tentative d'intervenir dans la subjectivation politique des Pakistanais en les façonnant en citoyens modernes libérés des allégeances traditionnelles n'a donc pas toujours pris la forme que ses concepteurs désiraient. Les pratiques de l'État peuvent en effet être incohérentes et promouvoir des formes conflictuelles de contrôle social. On pourrait ainsi presque parler plutôt d'une « recolonisation » de la bureaucratie des *Awqaf* par les structures de l'institution traditionnelle qu'elle prétendait précisément réformer. Le remplacement de l'autorité supposée absolue des *pirs* par une autorité gouvernementale, anonyme et bureaucratique, ne fonctionna que dans la seule mesure où l'administration joua habilement avec les symboles soufis au point de s'y soumettre. Et peut-être que loin de « moderniser les consciences », l'État fut le promoteur paradoxal de ce soufisme populaire que, précisément, il entendait réformer.

Plus radicalement, l'ampleur de la « recolonisation » des *Awqaf* par le soufisme est symbolisée par le ministre provincial du ministère sous Musharraf, Sahibzada Saeedul Hassan Shah, qui est un *pir*, *sajjada nashin* du sanctuaire de Chiragh Ali Shah, et un politicien du parti au pouvoir à l'époque, la PML(Q). Il est redevenu ministre provincial des *Awqaf* en 2018 en rejoignant le parti victorieux aux élections, le Pakistan Tehreek-e Insaf (PTI)

C'est un descendant du prophète, un *sayyed*, pas par le sang mais par l'action, adoptée de père en fils. Le soufisme lui a été transmis. Lui-même est un *pir* de la Naqshbandiyya et un descendant d'Abd-el Qader al Gilani. Donc il est aussi *qadiri* (entretien avec le secrétaire du ministre, avril 2007, Lahore).

Ainsi, là où le secrétaire en chef du ministère, Awan, n'avait pas de mots assez durs pour discréditer la formule héréditaire du pirisme (« Je n'ai pas dit que ces *pirs* ont du pouvoir spirituel parce que là on parle d'un monde entièrement différent. [...] Ils ne se sont pas exactement mis au diapason du saint »), le secrétaire du ministre des *Awqaf* évoque la généalogie spirituelle de son supérieur par la « transmission » du soufisme de père en fils « par l'action pas par le sang », histoire probablement d'éviter toute assimilation hâtive avec un vulgaire *gaddi nashin*. Le ministre dispose donc d'une légitimité religieuse là où les employés des *Awqaf*, en théorie, sont légitimés séculièrement.

Comment expliquer cette contradiction ? Le *pir*, en qualité de représentant de l'islam soufi, relégitime religieusement l'action du ministère et le transforme presque en ordre soufi bureaucratisé. Ainsi, l'ambition première d'instaurer une nouvelle cosmologie « égalitariste » fut un échec. La nomination d'un *pir* à la tête du ministère du Penjab indique clairement que la volonté de remplacer le leadership traditionnel par une administration légitimée séculièrement a subi une « révolution copernicienne ». Peut-être que cette nomination peut s'expliquer par la volonté de Musharraf de réinventer la tradition soufie en créant un simulacre bureaucratisé de l'ordre social traditionnel. Chaque gouvernant a en effet essayé de redéfinir le soufisme et de l'instrumentaliser pour son bénéfice politique et pour renforcer sa légitimité. Et jusqu'à aujourd'hui, cette politique n'a eu de cesse de s'intensifier, notamment dans le cadre de « la guerre contre le terrorisme » où le soufisme a été activement promu comme alternative au radicalisme des groupes extrémistes. En effet, le ministre fédéral des affaires religieuses et des *Awqaf* depuis 2018 est Pir Noor-ul Haq Qadri, un soufi de la Qadiriyya et un politicien venant des zones tribales qui a notamment pour

mission de promouvoir l'islam soufi au niveau central (entretien avec Pir Noor-ul Haq Qadri, août 2019, Islamabad).

Conclusion

À l'heure de la « guerre contre le terrorisme », le soufisme a en effet été promu par le pouvoir pakistanais comme une alternative idéologique au radicalisme des groupes extrémistes. La politisation des lignes de fracture doctrinales et la radicalisation des identités religieuses se sont accélérées. Les acteurs soufis et les sanctuaires de saints sont devenus plus que jamais la cible d'attaques meurtrières de la part de la mouvance des talibans du Pakistan principalement localisée dans le nord-ouest du pays, notamment dans les zones tribales. Le Pakistan s'est enfoncé dans une violence endémique ressemblant à une guerre civile qui aurait fait plus de 60 000 morts. Plus de 70 ans après la création du pays, force est donc de constater que, loin d'être facteur de cohésion nationale, le répertoire islamique du politique a bien plutôt joué comme force de fragmentation de l'autorité. L'omniprésence de la référence islamique sur la scène politique pakistanaise, tout autant que la remise en question du monopole de son interprétation, ont donc engendré une concurrence d'acteurs multiples (oulémas, soufis, islamistes, gouvernants, bureaucrates, militaires etc.) s'appropriant les symboles religieux pour définir et imposer le « vrai islam ». Ces dynamiques ont fait du Pakistan un terrain dangereux où la violence est devenue un répertoire politique très usité et où les interactions entre les différents acteurs recherchant pouvoir et influence au nom de l'islam n'ont pas toujours pu se pacifier dans des formules de compromis et de négociations.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BALANDIER G., 1992. *Les pouvoirs en scène*. Paris, Éditions Balland.

- BAUD P. A., 2008. *Nusrat Fateh Ali Khan, Le messager du qawwali*. Paris, Demi Lune.
- CAMAU M., GEISSER V., 2003. *Le syndrome autoritaire, politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*. Paris, Presses de Science-Po.
- EWING K., 1983. "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan", *Journal of Asian Studies*, XLII(2) : 251-268.
- EWING K., 1997. *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham/London, Duke Univ Press.
- GEERTZ C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic books.
- GILMARTIN D., 1988. *Empire and Islam*. Berkeley, University of California Press.
- IQBAL J., 2005 [1959]. *Ideology of Pakistan*. Lahore, Sang-e-Meel Publications.
- MALIK, J., 1990. "Waqf in Pakistan: Change in traditional institutions", *Die Welt des Islams*, New Series, Bd.30, Nr.1/4.
- MALIK J., 1998. *Colonization of Islam. Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Delhi, Manohar.
- MANAN A., 2007. "Auqaf Meets Its Expenses With Income From Shrines", *Daily Times*.
- MATRINGE D., 1995a. « Pakistan », in CHAMBERT-LOIR H. & GUILLOT Cl. (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*. Paris, École française d'Extrême-Orient.
- MATRINGE D., 1995b. « Golra Sharif », in CHAMBERT-LOIR H. & GUILLOT Cl. (dir.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
- MIGDAL J., 1988. *Strong Societies and Weak States. State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- MIGDAL J., 2001. *State in Society. Studying How States And Societies Transform And Constitute One Another*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHIMMEL A., 1996. *Le soufisme et les dimensions mystiques de l'islam*. Paris, Cerf.

Résumé

Au Pakistan, la nationalisation des sanctuaires soufis a pu avoir des effets ambigus voire contradictoires. L'hypothèse défendue est celle d'une absorption de la bureaucratie du ministère des Fondations pieuses (*Awqaf*) dans l'univers traditionnel du soufisme qu'elle entendait précisément moderniser. Pour s'assurer une légitimité, l'État a voulu s'approprier un champ religieux qui le dépassait mais il a aussi dû le revivifier pour bénéficier de ses ressources symboliques et communiquer avec la société. Le remplacement de l'autorité charismatique des soufis par une autorité gouvernementale, anonyme et bureaucratique, ne fonctionna que dans la seule mesure où l'administration joua habilement avec les symboles et pratiques soufis au point de s'y soumettre.

Mot-clefs : Sanctuaires, soufisme, Pakistan, modernisation, action publique.

Summary

The “Nationalisation” of Sufi Sanctuaries, a “Sufisation” of the Pakistani State?

In Pakistan, the nationalisation of Sufi shrines has had ambiguous, even contradictory effects. My hypothesis is of the absorption of the bureaucracy of the ministry of pious foundations (*Awqaf*) in the traditional universe of Sufism that it was initially intent on modernizing. In order to insure its legitimacy, the state sought to appropriate an elusive religious solidarity but also had to revive it in order to benefit from its symbolic resources and to communicate with society. The replacement of the Sufi's charismatic authority by a bureaucratic and anonymous governmental one succeeded only because of the administration's manipulation of Sufi symbols and practices, to the extent of submitting to them.

Key-words: Shrines, Sufism, Pakistan, modernisation, public action.

* * *