



**HAL**  
open science

# Quand la communauté n'est plus seulement imaginée

alix philippon

► **To cite this version:**

alix philippon. Quand la communauté n'est plus seulement imaginée. Chronos, 2008, 18, pp.209-229.  
hal-04651293

**HAL Id: hal-04651293**

**<https://hal.science/hal-04651293v1>**

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 - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

## QUAND LA COMMUNAUTÉ N'EST PLUS SEULEMENT IMAGINÉE...

---

ALIX PHILIPPON<sup>1</sup>

« Au-delà du ressourcement dans les identités locales, s'établissent, lors des pèlerinages, des rattachements à des identités plus larges, notamment confessionnelles »  
(Chiffolleau, Madoeuf 2005 : 21)

*Aéroport Charles de Gaulle, le 3 août 2005.* L'entrée du terminal 3 est obstruée par une foule dense de pèlerins d'origine pakistanaise installés majoritairement en France et en Grande-Bretagne, mais également en Hollande, Norvège, Italie, Espagne, Danemark, Grèce ou encore Suisse<sup>2</sup>. Deux cent cinquante d'entre eux sont attendus pour l'embarquement d'un vol charter à destination de Damas, affrété par une agence parisienne du nom de « Tapis Volant ». Ce « Tour Spirituel 2005 » de deux semaines en Syrie et en Turquie est initié par une organisation islamique pakistanaise transnationale, d'inspiration soufie : le Minhaj-ul Quran (MUQ)<sup>3</sup>. Les pèlerins en provenance du Pakistan, s'étant vus refuser le visa pour la Turquie, ont du renoncer au voyage à l'exception notable du shaykh pakistanais, Tahirul Qadri, accueilli par ses dévots avec un enthousiasme mal contenu par l'*adab* de rigueur. Fondé à Jhang, au Pakistan, en 1981, le MUQ n'est pas une confrérie soufie, même si la structure de l'organisation, son idéologie et son fonctionnement présentent une indéniable influence mystique.

---

<sup>1</sup> Institut d'Études Politiques, Aix-en-Provence.

<sup>2</sup> Mais dont tous n'ont pas acquis la nationalité.

<sup>3</sup> La méthode / le chemin du Coran.

Mouvement religieux de revivalisme engagé dans le prêche, l'éducation et les services sociaux, le MUQ s'est doté en 1989 d'un parti politique, le Pakistan Awami Tehreek et, en deux décennies, est devenu une organisation transnationale comptant, outre le Pakistan, 25000 membres dans plus de 20 pays et des sympathisants dans plus de 80.

Cette « communauté » de pèlerins, traversée par une véritable « tectonique » de plaques identitaires, s'annonce très vite, pour le chercheur invité à être du voyage, comme un objet passionnant : la diaspora est en soi une communauté imaginée et déterritorialisée. Quelles ressources identitaires ces Pakistanais de la diaspora européenne faisant un pèlerinage en terre musulmane « centrale » sous la direction de leur shaykh installé au Pakistan mobilisent-ils pour fonctionner dans cette situation peu courante de « communauté diasporique transnationale » en mouvement ? En quoi les multiples perceptions de leurs appartenances nationales, linguistiques, religieuses, culturelles, ethniques vont-elles être affectées par ces multiples rencontres, ces nouvelles altérités ? Le caractère déterritorialisé de l'aventure permet de relever la plasticité des identifications. La complexe configuration du voyage agit ainsi comme « révélateur » pour des acteurs habitués à jongler avec plusieurs appartenances : sommes-nous plutôt Européens ou Pakistanais ? Qui sommes-nous au miroir de nos hôtes arabes ? Pour des musulmans de la « périphérie » asiatique, au contact de la prestigieuse altérité du « centre » arabe (et turc, dans une moindre mesure) de l'islam, le voyage est tout autant un moment de déconstruction que de reconstruction d'une identité islamique.

Le MUQ est en soi une *jama'at*<sup>4</sup>, une micro-société à la finalité aussi bien sociale et politique que spirituelle, une reconstruction de la *oumma* régie par l'interprétation de l'islam élaborée par son fondateur et leader charismatique et mue par un idéal communautaire. Les traits identitaires de cette communauté transnationale se déclinent en termes religieux mais également en termes culturels, comme le soulignent les marqueurs vestimentaires nationaux : toques *sindhies* incrustées de petits miroirs, *shalwar qameez*<sup>5</sup> et savates *pathanes* rappellent sans ambiguïté l'appartenance pakistanaise. Comment ce pèlerinage va-t-il

<sup>4</sup> Cette définition de la *jama'at* est inspirée de celle que donne Thierry Zarcone des *cemaat* turques (Zarcone, 2003)

<sup>5</sup> Costume traditionnel pakistanais.

transformer les représentations et les pratiques des pèlerins, à la fois en renforçant leur sentiment d'appartenance commune mais aussi en leur faisant prendre conscience d'identifications plus vastes ? Comment les espaces traversés, et principalement les multiples sanctuaires et lieux de cultes arabes et turcs, vont-ils participer à la construction multidimensionnelle d'un sentiment d'appartenance à la *oumma*, à une communauté pakistanaise transnationale et à une sorte de néo-confrérie soufie ? Que devient la communauté lorsqu'elle n'est plus seulement imaginée ?

Le but principal de l'expédition consiste à rendre visite aux tombeaux des grands saints soufis, prophètes pré-islamiques, compagnons du Prophète Muhammad, membres de sa famille ou de sa descendance, ou encore grands personnages de l'histoire musulmane pour prier, demander leur intercession à Dieu pour l'accomplissement d'un vœu, ou en retirer de la *baraka*, la bénédiction ou fruit de la grâce divine, dont les prophètes et saints hommes sont supposés être porteurs, même — et peut-être surtout — après leur mort<sup>6</sup>. Ces croyances et pratiques souvent présentées comme « populaires » et attribuées avant tout aux *barelwis*<sup>7</sup>, ont persisté jusque dans la diaspora, issue principalement, en tous cas dans le cas des membres du MUQ, de la petite classe moyenne commerçante.

Ce pèlerinage constitue, pour la communauté du MUQ organisée autour d'un leadership charismatique qui va tenter de se légitimer, le lieu de sociabilités mystiques et mondaines qui vont renforcer l'esprit de corps sur un mode clairement « soufi ». Mais ces visites sont également l'occasion de multiples rencontres inter communautaires qui vont affecter la « formule identitaire » des dévots et renforcer leur sentiment d'appartenance à la *oumma*.

### **Une communauté transnationale organisée autour d'un leadership charismatique**

Les dévots présents lors du pèlerinage sont tous, ou presque,

<sup>6</sup> Un dévot d'une cinquantaine d'années m'expliquait dans un anglais impeccable que pour lui et ses compagnons, les saints étaient toujours vivants dans leur lieu de repos et qu'ils entendaient les prières.

<sup>7</sup> Cette appellation désigne habituellement les musulmans du sous-continent qui vénèrent le Prophète et les saints soufis et s'adonnent à des cultes d'un soufisme dit « populaire ».

membres actifs du MUQ. Pour la plupart d'entre eux, véritables *born again muslims*, la découverte de la pensée de Tahir-ul Qadri et l'affiliation au MUQ a été l'occasion d'une redécouverte de leur identité musulmane, un temps mise à mal par l'insertion dans le tissu d'une société occidentale. L'histoire de l'affiliation d'A.S., l'un des organisateurs et responsable technique au MUQ, est exemplaire de ce type de trajectoires. En 1987-88, en visionnant une cassette vidéo de Tahir-ul Qadri sur le droit des mères, il se dit « subjugué par la fluidité du langage et la pertinence des propos ». Il la prête à des amis qui partagent son enthousiasme. La majorité des fidèles a manifestement d'abord été attirée vers le mouvement par les discours de son fondateur, dont chacun s'emploie à louer la formidable éloquence. Pour A.S., « Les cassettes sont comme une drogue ». Elles abordent les problèmes de l'islam et des Musulmans dans le monde, et la diaspora se reconnaît dans ce message. « J'ai vécu en Europe, mais je peux te dire que le shaykh tient des discours dont la modernité me dépasse. Il est plus occidental que moi, il a une grande capacité d'adaptation ». Tahir-ul Qadri avait donc trouvé les mots et les arguments pour convaincre : pour beaucoup d'enquêtés, il a été le premier à avoir répondu à leurs lancinantes questions de musulmans « déracinés ». Pour A.S., le shaykh est « un homme hors du commun » qui a clarifié tous les aspects du *din*<sup>8</sup> et dont l'approche, résolument moderne, ne sacrifie pas pour autant les sources coraniques, qu'il va s'agir de réinterpréter sans bouleverser les repères de tous ceux qui se basent sur ces références. « C'est la caractéristique unique de notre mouvement que de faire un travail global qui adresse tous les besoins les plus pressants de la oumma<sup>9</sup>, expliquait un cadre britannique de l'organisation, ainsi que de tenter de faire le pont entre d'une part la tradition, de l'autre la modernité. » Au bout de trois ou quatre ans, A.S. se rendit compte que d'autres Pakistanais d'origine, dans son entourage, écoutaient les cassettes. Il n'y avait, à l'époque, pas de lieu de rencontre et la plupart des sympathisants n'avaient jamais vu le shaykh. Certains étaient allés l'écouter en Belgique, ou en Grande Bretagne, jusqu'à ce qu'il fasse sa première visite en France, en 1994. La création de centres du MUQ à l'étranger procède donc avant tout du *désir* de certains Pakistanais de

<sup>8</sup> La religion pensée comme système total.

<sup>9</sup> La communauté musulmane.



s'organiser en association plus que d'une stratégie volontaire initiée depuis le Pakistan<sup>10</sup>.

La structure transnationale de l'organisation nécessite pour sa bonne marche un maintien constant du rayonnement charismatique du shaykh, épine dorsale du mouvement et, pour les fidèles, véritable *catalyseur de foi*. Ainsi, partir avec celui qu'ils considèrent comme un guide à la fois religieux, spirituel et politique, est clairement une aubaine qui allie plaisir du « tourisme religieux », et proximité avec le très respecté « leader » : « C'est un personnage exceptionnel qui nous donne tous les conseils dont nous avons besoin », affirme, dès l'aéroport, un membre du Minhaj France. « On apprend tout grâce à lui. C'est un guide total qui en plus nous rapproche d'Allah par la pratique : il suit la ligne prophétique. Passer des vacances avec le *murshid* nous permet de faire d'une pierre deux coups. » L'un des dévots a même préféré rater le mariage de sa fille unique au Pakistan pour ne pas manquer le pèlerinage avec son shaykh.

« *Shaykh* », « leader », « *murshid* », « guide », « *quaid-e mohtaram* »<sup>11</sup>, « *qibla hazoor* »<sup>12</sup>, les expressions communément utilisées par les fidèles du *Minhaj* pour désigner leur chef sont nombreuses. L'œuvre de Tahir-ul Qadri a consisté à composer une partition complexe de domaines de compétences et de registres de légitimation où le religieux, le politique, l'académique et le spirituel jouent ensemble une singulière symphonie du pouvoir. Dans son leadership composite, le registre soufi présente un intérêt particulier parce qu'il réinvente une tradition contestée, critiquée mais toujours très vivante au Pakistan, celle du *pir*<sup>13</sup>. Disciple d'un soufi de la Qadiriyya<sup>14</sup>, pir Tahir Allauddin Al Gilani, sous la guidance spirituelle duquel il a placé son organisation, Tahir-ul Qadri a pourtant toujours refusé de prendre la fonction du *khilafat*<sup>15</sup> de son

<sup>10</sup> En France, le Minhaj se conforme au cadre de la loi de 1901 qui régit les associations. L'organisation comprend un exécutif (Président, vice-président, trésorier, secrétaire général etc) ainsi qu'une *majlis-e shura* constituée d'une cinquantaine de membres permanents. Il y a ensuite une branche religieuse dirigée par un homme chargé de l'éducation religieuse, qui est soumis à l'exécutif. À Paris, le centre du Minhaj en charge des activités éducatives et religieuses se situe à la Courneuve. Le parti politique, qui s'occupe des activités sociales, caritatives et administratives, est implanté passage Brady, au cœur de la capitale.

<sup>11</sup> Chef respecté

<sup>12</sup> Formule de respect que l'on réserve aux personnes exceptionnelles.

<sup>13</sup> Soufi.

<sup>14</sup> La plus ancienne des confréries soufies.

<sup>15</sup> Succession spirituelle.

shaykh, s'interdisant par la même d'initier lui-même des disciples par le biais du serment d'allégeance traditionnel — ou *bai'at*. Il n'est donc pas un *pir* au sens traditionnel du terme, sans doute conscient des limitations inhérentes à cette fonction et des freins en termes institutionnels qu'elle présente pour l'architecture de son organisation. Cependant, bien que n'étant pas actualisé au nom d'un processus de modernisation, le schème maître/disciple n'en demeure pas moins la forme prégnante de la structure d'autorité interne au mouvement. Pour le chercheur, l'un des intérêts majeurs de ce périple fut donc de pouvoir observer la concomitance de deux cultes des saints : celui des saints morts visités, et celui d'un « saint » vivant, le leader du Minhaj. Les vertus et les pouvoirs qu'on lui reconnaît, ainsi que les grâces qu'on attend de son intercession et la dévotion dont il fait l'objet, semblent bien évoquer une forme de *wilayat*<sup>16</sup>. Ainsi, le shaykh entreprend-il régulièrement de « solliciter » les saints historiques visités au profit de sa propre légitimation spirituelle.

### **Le pèlerinage comme exercice de légitimation spirituelle**

Les visites aux sanctuaires d'Ibrahim Bin Adham, Ibn Arabi ou encore Rumi servent subtilement à la construction d'un charisme à la tonalité « sainte ». Ainsi, pour justifier la maladie qui le frappe la veille de notre départ de Konya, lieu du sanctuaire-musée de Rumi, le shaykh explique à ses dévots fascinés que le grand soufi, avec qui il a eu une conversation spirituelle, veut qu'il prolonge son séjour dans sa ville. Devant le refus du shaykh pakistanais engagé à achever le périple avec ses fidèles, Rumi l'aurait fait tomber malade pour forcer sa décision... Doit-on voir dans cette capacité de converser en esprit avec de grands soufis une forme de *karamat* (miracle) ? Au sanctuaire d'Abraham Bin Adham à Jebblé, entouré de tous ses dévots, Qadri raconte dans une « causerie spirituelle » comment le saint homme, riche et puissant, renonça à tout pour l'amour de Dieu. Puis il se met à sangloter et confie à ses fidèles que lui aussi, quelquefois accablé par le poids de sa mission, il aspire à « tout abandonner et à s'en aller, seul, dans un lieu retiré où personne ne le connaît, et où il pourra jouir dans la solitude de sa relation à Dieu ». L'ambiance est électrique, chacun se projetant dans un état d'orphelinat spirituel. On retrouve ici, dramatisé, le motif de la

---

<sup>16</sup> Ici sainteté.

double proximité des *awliya Allah*<sup>17</sup>. Tahir-ul Qadri met en scène, en s'y identifiant, la dimension sacrificielle du retour du saint qui, après avoir été proche de Dieu, se tourne vers les hommes pour les guider.



Photo 1 : Tahir ul-Qadri entouré de ses fidèles dans le sanctuaire de Abraham Bin Adham à Jebblé, Syrie (cliché de l'auteur)

---

<sup>17</sup> Les « amis de Dieu » auxquels le Coran fait souvent référence. Cette expression désigne les « saints » musulmans.



La visite au sanctuaire d'Ibn Arabi permet également au shaykh d'ajouter une corde à son arc de légitimité. Arrivés dans la mosquée attenante au tombeau, Tahir-ul Qadri présente ses liens avec Ibn Arabi en termes de lignée intellectuelle, lignée dont il serait le cinquième chaînon<sup>18</sup>. Le groupe prend ensuite la direction du sanctuaire. Selon un protocole que l'on me présente comme conforme à la tradition, Tahir-ul Qadri fait de chaque dévot présent rien moins qu'un « disciple intellectuel » d'Ibn Arabi. « Il est présent parmi nous, affirma Qadri, il est descendu du paradis pour nous accueillir ». Par son intermédiaire, et en qualité de disciple direct du grand soufi, il offre ce « cadeau » de la part d'Ibn Arabi à tous les membres présents du Minhaj, lesquels ressentent un véritable honneur à être ainsi affiliés à une figure clé du soufisme que, pour certains, ils ne connaissaient pas le matin même... cette « braderie » de biens spirituels ou intellectuels vise en dernière instance à « circonvenir » les fidèles, renforcer le lien qui les unit à leur leader, tout en leur épargnant l'éprouvante Voie soufie.

Le premier jour du pèlerinage, après la visite du cimetière damascène de Bab Sighir<sup>19</sup>, le groupe se dirige vers une mosquée tenue à proximité par un shaykh syrien proche du leader, et où nous attendent quatre oulémas en majorité hanafites, comme le shaykh pakistanais. Il est clair que la réunion, au sein du lieu de culte syrien, a valeur de rite de légitimation, par des autorités religieuses arabes, de Tahir-ul Qadri comme autorité suprême de l'islam de son temps. Le titre de « *shaykh-ul islam* » lui est attribué en reconnaissance de son travail et de celui de son organisation dans les domaines de la prédication, de l'éducation<sup>20</sup> ainsi que de la production religieuse et intellectuelle (*hadith*, *tafsir*, *sira*, ouvrages scientifiques apologétiques, conférences par milliers etc.). Ses qualités propres sont également prises en compte : son éloquence, son charisme et sa spiritualité ont convaincu Ustad Shaykh Assad Asghar ji, un *muhadith*<sup>21</sup> imam à la mosquée des

<sup>18</sup> L'un des intermédiaires aurait en effet vécu... 643 ans.

<sup>19</sup> Nous y avons visité les sanctuaires de Bilal, le compagnon noir du Prophète, le premier musulman à avoir fait l'appel à la prière et dont on dit que l'absence un matin empêcha au soleil de se lever ; Sokaïna et la petite Fatima, filles de Hussain, lui-même fils de Fatima et Ali ; trois femmes du Prophète Mahomet; des califes omeyyades comme Muawiyya, Yazid ou encore Walid etc.

<sup>20</sup> le Minhaj peut se vanter d'avoir mis en place un réseau dense d'institutions éducatives islamiques modernes à travers tout le Pakistan.

<sup>21</sup> Spécialiste des *hadith*.

Omeyyades, de déclarer Tahir-ul Qadri l'imam de notre temps, qu'il est recommandé voire obligatoire de suivre<sup>22</sup>. Voir leur shaykh socialiser avec des chefs religieux syriens qui le jugent leur égal, voire leur « supérieur », agit dans l'esprit de tous les pèlerins comme « effet surrégénérateur »<sup>23</sup> qui renforce à la fois le sens de leur engagement au Minhaj et l'intensité de leur dévotion à leur bien-aimé leader. « Si autant de *shuyukh* arabes le respectent et le désignent comme le leader de notre temps, c'est qu'il doit bien y avoir quelque chose d'exceptionnel en lui », explique un jeune Londonien de vingt deux ans, venu accompagner sa sœur qui n'aurait pu, sans sa présence, participer au tour. « Il maîtrise plusieurs langues, dont l'arabe, il impressionne tout le monde par son savoir. C'est un grand shaykh ».

L'entreprise de légitimation, outre par Tahirul Qadri et les *shuyukh* syriens, est également renforcée par les plus proches lieutenants du leader pakistanais. Lors d'une croisière en bateau sur le Bosphore, R. Q. proclame : « Le Prophète vit parmi nous ! Et il a des héritiers... *Shaykh-ul islam* est le véritable représentant du Prophète sur terre ! Quand on lui baise les mains, il faut penser que l'on baise celles du Prophète, croyez-moi, mes frères, croyez-moi ! Tahir-ul Qadri rapproche du Prophète, il faut donc lui être émotionnellement attaché. Il représente toutes les confréries, et grâce à lui et à sa mission vous recevez la grâce de tous les savants des siècles passés ! » R.Q. encourage donc activement les fidèles à rechercher la compagnie du shaykh qui, même s'il passe le plus clair de son temps au Pakistan, peut tout de même être approché régulièrement par des moyens alternatifs. « Par l'écoute de ses cassettes, vous pourrez grandir spirituellement ». Il mit ensuite en garde contre des lectures trop autonomes du Coran ou de tout autre ouvrage. Le shaykh seul peut « donner la bénédiction » et la « bonne interprétation » : « Vivez dans sa guidance, mes frères ». Ce discours est sans ambiguïté : selon une conception admise dans tout le monde musulman, si Muhammad fut le « sceau » des Prophètes, il n'y en eut pas moins après lui des hommes jugés exceptionnels qui furent considérés par leurs coreligionnaires comme des modèles de piété et de

<sup>22</sup> Dans les sermons à ses dévots, Tahirul Qadri insiste sur le fait que le sixième degré de *wilayat* est communément atteint par les *pirs*. Le degré supérieur de *mujaddid*, réformateur, aurait été atteint par leur guide dans son étape ultime, celle de *shaykh-ul islam*, parce qu'il a le pouvoir de reformuler le message de l'islam pour les temps modernes.

<sup>23</sup> Expression de Daniel Gaxie.

spiritualité. Ainsi, faire du shaykh le « vrai représentant du Prophète sur terre » équivaut à faire de lui rien moins qu'un saint... du même rang que ceux dont nous visitons avec tant de recueillement depuis bientôt dix jours les tombeaux enlumines. Mais le périple offrit encore d'autres indices de l'identification soufie de la communauté. Le *qawwali* est l'un d'entre eux.

### **Le *qawwali* dans son contexte traditionnel: rituel soufi, sociabilité mystique, ferment communautaire ?**

Le *qawwali* est une forme musicale et poétique systématisée par le savant et soufi Amir Khusrau en Inde au XIIIe-XIVe siècle à partir de différentes traditions musicales. Une séance de *qawwali*, sorte de concert et de rite d'écoute spirituels appelé *mahfil-e sama*, est traditionnellement dirigée par un shaykh soufi. Aujourd'hui popularisé par le Pakistanais Nusrat Fateh Ali Khan, il peut s'écouter de manière très profane. Mais son but initial est de transmettre un message mystique et d'amener les gens à la transe dans le cadre d'une assemblée communautaire ritualisée. C'est précisément ce contexte originel qui est recréé pendant le tour : quatre « soirées spirituelles musicales » ont ainsi été organisées, le soir, dans les hôtels où le groupe logeait, transformés pour l'occasion en *dargah*<sup>24</sup>. « Ça n'est pas du *show business* », explique un dévot, « et le shaykh ne veut pas que les musiciens jouent en son absence. Il ne faut plus l'utiliser « hors contexte ». Qu'un groupe à forte coloration *qadiri* intègre le *qawwali*, traditionnellement utilisé par la Chishtiyya<sup>25</sup>, comme rituel pourrait provoquer des critiques qu'il vaut mieux éviter en s'en tenant au sens originel ». Deux harmoniums, un tabla, un chanteur et trois enfants de chœur, bien que n'ayant jamais répété ensemble, ont régalié de leurs improvisations une audience très réceptive.

Les *mahfil-e sama* apparaissent comme étant bien plus que des soirées spirituelles. Elles ont manifestement vocation à renforcer régulièrement l'esprit de corps et le sentiment d'appartenance communautaire. Elles permettent sans doute aussi au groupe de se réunir dans son entier et d'expérimenter différents modes de sociabilité, ainsi que de réactiver le pacte unissant les fidèles auprès de leur guide,

<sup>24</sup> Sanctuaire, lieu où se rencontrent les soufis.

<sup>25</sup> Confrérie soufie d'origine indienne.

jouant pour l'occasion le rôle de shaykh soufi. Tahir-ul Qadri occupe ainsi une place centrale, dans l'espace et dans le rituel. Le shaykh est traditionnellement un centre (*markaz*), un lieu intermédiaire entre le message des *qawwals* et l'auditoire, puis entre ce dernier et Dieu. Qadri, qui fait ainsi office de « chef d'orchestre spirituel », interrompt régulièrement un chant pour expliquer un vers de poésie en se référant au Coran ou à un *hadith*, se montrant soucieux de transmettre le sens exact qu'il attribue aux paroles. L'auditoire manifeste régulièrement son émotion et sa joie à être ainsi initié au sens mystique de certaines poésies penjabies traditionnelles difficiles à traduire et qui peuvent s'interpréter de façon profane.

Les *mahfil-e sama* débutent souvent par une longue attente du shaykh, accueilli à son arrivée par une assistance debout et des harangues passionnées. Après qu'on l'a aidé à s'asseoir sur sa chaise et ajusté son marchepied, qu'un disciple zélé a commencé les mouvements de ventilation effrénés dans son dos et que d'autres se sont regroupés à ses pieds, commencent des discours toniques dispensés par les cadres du Minhaj France, Angleterre ou Hollande, ou par le shaykh lui-même. Lors de la première séance de *qawwali*, à Damas, le shaykh interrompt régulièrement les musiciens pour changer certaines paroles (intégrer par exemple « *minhaj* » à un poème pour exalter l'auditoire), et il ravit même l'attention en chantant quelques secondes. Sa propre poésie est interprétée par le groupe de musiciens. Son nom est également repris par les *qawwals* et intégré à un chant en penjabi écrit par un poète pakistanais qui galvanisera les « danseurs » : « Tahir pira vé ! » (« ô Pir Tahir ! »). Pour un homme qui refuse l'appellation et les fonctions de *pir* traditionnel, l'utilisation du registre soufi confine donc ici au double langage... Les femmes, réunies entre elles, ne se permettent guère pour exprimer leur félicité que des battements vigoureux sur les cuisses. Les hommes, quant à eux, se lèvent pour danser devant le shaykh et en son honneur avec une joie véritablement féroce. Certains arborent de petites clochettes aux chevilles, qui accompagnent d'un tintement leurs mouvements, afin de s'« humilier » devant leur *murshid* et manifester leur dévotion sans faille<sup>26</sup>. Certains se jettent à ses pieds pour les lui baiser, et il a fallu quelquefois l'intervention d'un tiers pour arracher un

<sup>26</sup> Ces clochettes sont traditionnellement portées aux chevilles par les courtisanes lors des *mujra* (sessions de danse) ainsi que par les danseuses classiques, et sont donc ravalées au rang d'accessoires humiliants.



dévoit à ses génuflexions passionnées. D'autres enfin s'effondrent au sol, soulevés d'une respiration saccadée. Tahir-ul Qadri est contraint de se lever à plusieurs reprises pour modérer l'ardeur de certains *majzoub*<sup>27</sup>. La séance se termine par un *zhikr*<sup>28</sup> très sonore, puis par une *dua* du shaykh, qui demande à Dieu la rémission des p ch s de tous les gens présents. L'émotion est à son comble, sanglots et pleurs de l'auditoire se mêlent aux paroles finales du leader, déclamées avec emphase.

  Konya, une petite cérémonie est organisée, au début d'un *mahfil-e sama*, en l'honneur de l'un des petits-fils de Qadri, qui fête ses 13 ans. Le plus jeune des deux, qui a sept ans, est constamment mis en valeur par son grand-père, et bénéficie comme lui de l'ombrelle et du ventilateur. Peut-être le shaykh le prépare-t-il à la succession ? Tahir-ul Qadri invite certains membres à venir couper une tranche de gâteau. C'est un honneur dont on s'acquitte avec dignité. Puis l'on se met à réciter un *hamd*, louange à Dieu, qui prend la forme de la première partie de la profession de foi, énoncée à la limite du chant « *La ilaha ilallah* ». Les sessions de *qawwali* commencent également souvent par des *naats*, louanges au Prophète, ou encore des *manqabat*, louanges aux saints. Le shaykh se met ensuite à dissenter sur des concepts clé du soufisme, le *nafs* (l' go, l' me basse) qu'il s'agit de soumettre, et le *ruh* (l'esprit). Il dispense de petits sermons, des histoires personnelles ou des *malfuzat*<sup>29</sup> afin d'inculquer à son auditoire des valeurs propres au soufisme et lui enseigner les fondements de sa doctrine. Par exemple, Qadri raconte une anecdote sur l'un des *khulafa*<sup>30</sup> de Rumi, son cuisinier, qui un jour s'était brûlé les jambes alors que le bois venait à manquer et que des visiteurs impromptus avaient fait irruption dans le *tekke*<sup>31</sup>.   son réveil le lendemain matin, il les avait retrouvées intactes. Face à tant de dévotion et de sacrifice, que le cuisinier renouvela à plusieurs reprises, Rumi avait fini par en faire son lieutenant spirituel en lui prodiguant sa grâce. « Il faut brûler pour obtenir de la légèreté, voilà le secret », déclare le shaykh en anglais, qui fait répéter comme à son habitude sa dernière phrase à ses fidèles pour s'assurer qu'ils l'ont bien mémorisée.

<sup>27</sup> Signifie littéralement *ceux qui sont absorbés*. On l'utilise communément pour désigner ceux que la danse a projet s dans la transe.

<sup>28</sup> Rituel soufi.

<sup>29</sup> Petits contes soufis à vocation didactique.

<sup>30</sup> Disciples d'un shaykh soufi désignés comme successeurs spirituels.

<sup>31</sup> Hostellerie ou couvent de soufis.



Le jour suivant, la soirée spirituelle débute par des enchères. Le leader vient d'achever une traduction en ourdou du Coran, et le ramadan approchant, il est coutume de distribuer des livres saints gratuitement aux mosquées et madrasas ainsi qu'aux particuliers. Le *Minhaj* dispose d'une imprimerie qui publie les ouvrages — souvent d'excellente facture — du leader (trois cent à ce jours). Ce soir-là, Tahir-ul Qadri exhorte donc ses fidèles à faire des promesses d'achat sur ces Corans. La rivalité franco-britannique, déjà vive depuis que les Français furent chargés d'organiser le tour, accède à un nouveau sommet. Acheter le maximum de Corans est presque devenu une question d'honneur national. Les Français en promettent l'achat de 11000, les Britanniques ne dépenseront pas moins de 5000 pounds... autant dire que la maison de publication du *Minhaj* a gagné l'assurance de rentrer dans ses fonds. Les principaux rapports de force au sein de la communauté s'organisent ainsi autour de logiques nationalistes post-coloniales... Le dernier *mahfil-e sama*, sur les bords du Bosphore, est, de ce point de vue, pour le moins mouvementé. La municipalité a prêté au *Minhaj* une scène publique jusqu'à 23h00 : à 22h30, le shaykh n'était toujours pas présent. Son arrivée signe le début d'un mauvais moment pour les organisateurs français qui sont réprimandés pour les défauts d'organisation et de transmission d'information. Les Britanniques n'étaient pas tous au courant de cet ultime *qawwali*. Par ailleurs, comment se fait-il que sur les trois hôtels où les pèlerins sont distribués à Istanbul, le shaykh se retrouve-il dans celui des Français ? Les Britanniques se sentent lésés, et le shaykh, soucieux de ne s'aliéner aucune communauté diasporique, prend publiquement la décision de déménager le lendemain.

À l'issue d'un *mahfil-e sama* à Konya, à deux heures du matin, des petits groupes de discussion se forment dans le hall de l'hôtel. Avec mon collègue français<sup>32</sup>, la discussion porte sur la notion d'humilité chez les soufis. Nous entamons une conversation avec A., un commerçant vivant en France depuis 25 ans. Il est accompagné de deux amis, le propriétaire de sept restaurants et un libraire spécialisé dans la littérature islamique qui tient boutique à proximité du boulevard de Belleville. A. a été particulièrement dionysiaque ce soir, ses grelots aux chevilles pour mieux plaire à son shaykh. Je lui demande pourquoi il utilise des accessoires habituellement portés par les danseuses. Piqué, il

---

<sup>32</sup> Nous étions deux observateurs profanes français.

répond que je ne peux pas comprendre, qu'ils ont vu des choses que nous ne pouvons pas imaginer, que leur *murshid* est un être exceptionnel qui mérite la dévotion la plus totale. Puis d'ajouter, en tapant sur sa poche de *qameez*, que malgré sa peau marron il est Français, et de montrer son passeport bordeaux. Puis il se tourne vers mon collègue et lui demande si je suis sa femme. « Pourquoi ne me demandez-vous pas plutôt si c'est mon mari ? - Parce que je suis Pakistanais, et qu'au Pakistan, on demande toujours aux hommes ».

Français, Pakistanais ? A. S., ingénieur à France Télécom, l'un des organisateurs français du tour, devait également refuser de me serrer la main à Damas, au début du voyage, sous prétexte que « maintenant, nous sommes au Pakistan ». M., son frère, devait quant à lui un jour me confier dans le bus numéro 2<sup>33</sup> « Heureusement que les Pakistanais du Pakistan ne sont pas venus, sinon ça aurait été encore pire au niveau de l'organisation : car ils sont très individualistes... ».

Terre d'enracinement identitaire, proche et lointaine, fantasmée et mise à distance, le Pakistan demeure, par-delà les nouvelles appartenances citoyennes post-coloniales, une référence ambivalente, souvent reconstruite d'un point de vue européen. Si, au sein de la communauté transnationale unie par une même « pakistanité », les tensions s'organisent autour des nouveaux pôles nationalistes, dans le rapport aux autres communautés, la référence à la terre d'origine et à la terre du *murshid* prime.

### **Ziyarat et rencontres inter-communautaires**

Au Pakistan, où l'islam « populaire » combine des éléments à la fois sunnites, chiites et soufis, les groupes et acteurs *barelwis* sont notoires pour leur évitement de la rhétorique anti-chiite en vigueur dans les groupes « sectaires » d'obédience *déobandie*. Pendant le voyage, l'idéologie « inclusive » du MUQ s'est donc traduite dans les faits par au moins deux visites à des sanctuaires chiites à Damas, celui de Ruqaya, et celui de Zainab. Le respect du leader du MUQ pour cette dernière était tel que le jour de notre départ de la capitale syrienne, il insiste pour retraverser la ville encombrée afin d'aller faire ses derniers *salam* à la petite-fille du Prophète. Nos visites dans ces sanctuaires sont marquées par une très vive convivialité avec les pèlerins chiites, venus en masse

<sup>33</sup> Au début du périple, les pèlerins ont été répartis dans six bus numérotés.

bénéficier de la baraka des deux saintes. Dans la section réservée aux femmes, saturée de pèlerines chiites en tchador noir, les pakistanaises sont accueillies par des regards surpris puis bienveillants. Elles se frayent un chemin jusqu'à la tombe dorée étincelante pour y apposer les mains et accomplir leurs prières. Pour de nombreux pèlerins, la tombe de Ruqaya, située non loin de la mosquée des Omeyyades, constitue l'une des plus belles découvertes du voyage.

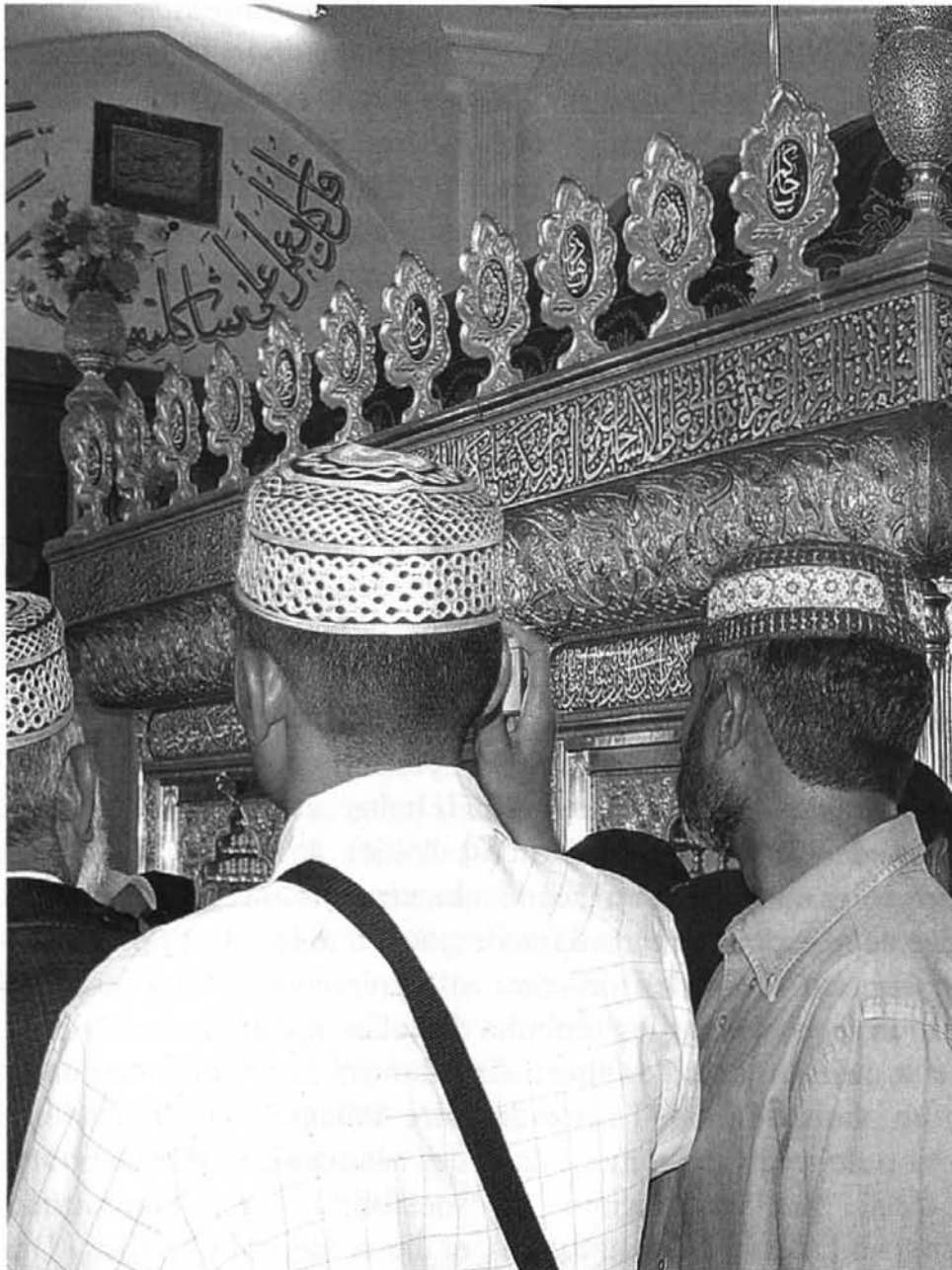


Photo 2 : Des dévots pakistanais du MUQ prennent en photo un sanctuaire chiite de Damas (cliché de l'auteur)

En règle générale, les déplacements de la congrégation ne passent pas inaperçus. Quelquefois, l'afflux de 250 pèlerins dans les locaux exigus d'un sanctuaire crée quelques tensions, comme lors de la visite au tombeau d'Ibn Arabi. Le saint andalou fut ainsi rendu inaccessible aux autres visiteurs pendant au moins deux heures à cause de la masse compacte des dévots pakistanais groupés autour de Tahir-ul Qadri. En Turquie, où les marques publiques et collectives de piété sont accueillies au mieux avec circonspection, l'arrivée de la communauté pakistanaise à la mosquée bleue ou au palais de Topkapi échappe de peu à l'incident diplomatique. Sur le chemin menant au palais des sultans ottomans, le groupe s'est transformé en « congrégation religieuse » et s'est mis à chanter des *naats* alors que quelques membres agitaient le drapeau du parti politique de l'organisation. Cette attitude « conquérante » et ostentatoire n'est pas du goût de tout le monde. Dans la mosquée de Sultan Ahmet, des policiers irrités viennent s'enquérir de l'identité du leader. Assis sur une chaise au centre de la mosquée, ses dévots regroupés autour de lui, celui-ci demande à trois de ses fidèles de chanter des *naats*. Dans un pays où les confréries soufies sont toujours officiellement interdites, ces démonstrations publiques de religiosité communautaire constituent une certaine « irrévérence » envers les lois de la République séculière. Un *hadrat*<sup>34</sup> organisé avec une confrérie *naqshbandie* d'Istanbul sera d'ailleurs annulé au dernier moment de peur de nuire aux hôtes soufis turcs.

Le groupe ne manque pas d'attiser la curiosité de ses coreligionnaires syriens et turcs. Perpétuellement entouré d'un aréopage empressé de porteurs de chaise et d'ombrelle et autres agitateurs d'éventails, le shaykh est l'objet de toutes les attentions. Mettant soigneusement en scène chacune de ses apparitions et le moindre de ses mouvements dans l'espace, il dispense sa présence et sa parole comme une denrée rare et précieuse. Cette théâtrologie impressionne vivement les témoins de telles apparitions et nombreux sont ceux qui viennent s'enquérir de l'identité du shaykh. Les dévots du MUQ ne manquent pas alors de faire l'éloge de leur leader et la promotion de leur mouvement dans des séances de prêche spontanées. C'est ainsi que des formes de sociabilité inter communautaire s'improvisent dans les sanctuaires et lieux de culte visités. Dans le

---

<sup>34</sup> Session spirituelle accomplie collectivement et visant à solliciter la présence divine.



sanctuaire du saint patron d'Istanbul, Abu Ayub Ansari<sup>35</sup>, situé dans le quartier très animé d'Eyyüp sur la Corne d'Or, « l'un des principaux lieux saints de Turquie et le centre du plus grand pèlerinage du pays » (Zarcone 2003 : 34), le MUQ organise une séance de *zhikr* après la prière du soir. Pratique distinctive des confréries soufies, le *zhikr*, technique de remémoration d'Allah qui s'opère généralement par répétition des noms divins, peut aisément « impressionner » un public non initié. Des familles turques portent leurs enfants auprès du shaykh pour que celui-ci les bénisse et de nombreux visiteurs assistent avec une fascination apparente à ce « spectacle » manifestement peu commun en Turquie. Ce n'est pas l'unique occurrence de *zhikr* pendant le périple. L'un des plus beaux moments du voyage est la visite rendue, dans une mosquée de Damas, à des disciples de l'ordre soufi de la Shadhiliyya, où se trouvaient également les mêmes oulémas hanafites rencontrés le premier jour. Disposés en rectangle dans la grande salle de prière, les Syriens attendent l'arrivée de leurs visiteurs et font vite place aux Pakistanais, un peu désarçonnés par cette forme de *zhikr* accompli debout et qui ne ressemble pas à celle qu'ils pratiquent habituellement assis. Un groupe d'enfants participe également au rituel. Les femmes sont envoyées au premier étage où elles sont reçues par des Syriennes exquises d'hospitalité. Une télévision retransmet le spectacle du rez-de-chaussée. À l'issue du *zhikr*, et après une présentation élogieuse des visiteurs et de leur leader par un des oulémas, Tahir-ul Qadri prononce un discours en arabe, coiffé de la « toque de Rumi », qu'il arbora pendant la quasi-totalité du voyage. La maîtrise de cette langue rehausse manifestement le prestige du shaykh aux yeux de ses fidèles, qui entendent, en apparence éblouis, l'un des Syriens affirmer que leur leader « parle arabe mieux qu'un arabe ». Un repas de qualité est servi : riz au mouton, parsemé de raisins secs. Les hôtes sont régalez enfin du goûteux café arabo-syrien. Cette sociabilité mystique entre deux communautés « soufies » au sein d'un lieu de culte syrien favorise manifestement chez les pèlerins pakistanais une « auto-compréhension » qui dépasse les limites du Pakistan, pour embrasser désormais celle de la oumma.

---

<sup>35</sup> Un proche compagnon du prophète chez qui ce dernier séjourna six mois et qui mourut en martyr aux portes de Constantinople au VIIe siècle.



### Un sentiment d'appartenance à la Oumma

Le Pakistan, pays « périphérique » du monde arabo-musulman, est pauvre en lieux prestigieux de sépulture : hormis quelques grands saints reconnus ailleurs qu'au Pakistan — comme Hujwéri, saint patron de Lahore — le pays des Purs ne peut pas se targuer d'abriter de grandes figures de l'histoire musulmane. Ainsi, pour nombre de dévots, la visite à la tombe de Saladin, « figure d'exception au tempérament mystique » dicit un dévot, à proximité de la mosquée des Omeyyades, à Damas, ou encore à celle du « saint guerrier » Khaled Ibn-Al Walid, compagnon du Prophète qui conquiert Damas, et que l'on surnomme « l'épée dégainée de l'islam », a, semble-t-il, la vertu de réveiller en chacun la conscience et la fierté de son identité musulmane, reliée à une histoire enracinée dans les terres arabes, centrales dans la géographie physique et mentale islamique. Soudainement, la notion de oumma n'est plus seulement imaginée : elle prend sens grâce à ce voyage au cœur d'une « géographie sacrée »<sup>36</sup>. « Je découvre mon identité arabe », s'exclame, bouleversé, un jeune pèlerin pakistanais au sortir de la grande mosquée d'Alep. « Je visite enfin ces lieux sur lesquels j'ai tellement lu ! » confie, émue, une cinquantenaire installée à Londres.

Ce sentiment d'appartenance à la oumma est également renforcé par le jeu de miroir flatteur avec l'Autre arabe. L'un des oulémas hanafites rencontrés le premier jour du périple fait un discours dithyrambique à l'adresse du leader de la congrégation. En sanglots, il lui baise les mains, et finit par déclarer que l'amour et la dévotion que ses fidèles vouent à Tahir-ul Qadri lui évoque l'époque du prophète. Le discours est traduit de l'arabe vers l'anglais par un membre du MUQ. À son écoute, bouleversés d'être ainsi assimilés aux compagnons et donc d'être reconnus par des Arabes comme reproduisant la communauté de l'âge d'or, les dévots de Tahir-ul Qadri crient des louanges en l'honneur de leur leader. Sa légitimité spirituelle ne devient-elle pas ainsi un peu la leur ? L'image valorisante qu'on leur renvoie produit ainsi une « dilatation » de leur auto-représentation : ils ont fait la preuve, par la qualité de leur piété communautaire, qu'ils étaient de dignes membres de la oumma.

<sup>36</sup> L'expression, de Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (1995), désigne tous ces territoires (en plus de La Mecque) sanctifiés par des croyants dans une volonté de multiplier les repères sacrés, principalement sous la forme de tombeaux de saints (dont la généalogie les rattache au prophète).

Le soir même, un *hadrat*<sup>37</sup> est organisé à notre hôtel damascène, dont le hall de réception est transformé pour l'occasion en lieu de culte. Autant le *qawwali* accompli la veille par la congrégation seule était très marqué par l'influence pakistanaise, autant ce soir-là, le registre est davantage arabe. En attendant l'arrivée des *shuyukh*, très en retard, des convertis italiens appartenant à une confrérie d'Avignon en visite à Damas pour rencontrer le shaykh de leur *moqadem*<sup>38</sup>, initient au *zhikr shadhili* des Pakistanais curieux. Certains disciples arabes commencent également à arriver. L'attente dure, et l'assemblée se met à « chanter » des *naats* en chaîne, jusqu'à l'arrivée des *shuyukh*, acclamés, surtout Tahir-ul Qadri, par des dévots enthousiastes. Après un prélude pakistanaï — un peu de *qawwali* et des *naats* — vient le tour des musiciens arabes, disposés sur la scène derrière les *qawwals* pakistanaï. Le chanteur principal a « une voix d'ange » et la mélodie qu'il engage, accompagné de *duff*<sup>39</sup>, envoûte manifestement sont public. Le *zhikr* qui suit est accompagné de chants arabes : les hommes se lèvent et s'agencent en rectangle. Les femmes, au fond de la salle, n'ont que le droit de regarder. Au centre, les *shuyukh* donnent le tempo de la répétition, l'accélèrent ou la modèrent, exaltant ainsi les dévots ou les apaisant, avec force gesticulation. Les hommes se tiennent la main et basculent d'avant en arrière selon les injonctions de leurs guides, avec plus ou moins d'amplitude et de vitesse. Des cas de transe se manifestent, ça et là. Un shaykh commence à tourner comme une toupie au centre du rectangle.

Le *zhikr*, qui dure une heure, s'achève par la *dua* successive de tous les *shuyukh* présents. Cette tentative de mélange entre deux traditions soufies laisse un souvenir très fort aux pèlerins. Expérimenter un rituel soufi avec des arabes, dans une forme et avec une musique arabes, aura agi comme un liant dans la représentation de leur propre identité musulmane, qui se décline davantage désormais dans la langue du Prophète. Le fait que les toques sindhies font peu à peu place, au fil du périple, au fez<sup>40</sup> sur le crâne des dévots symbolise cet « élargissement identitaire ». Pour les simples sympathisants du mouvement, comme pour les membres actifs du Minhaj, qui pour

<sup>37</sup> Session spirituelle effectuée collectivement et visant à solliciter la présence divine.

<sup>38</sup> Lieutenant à l'étranger du shaykh principal de la confrérie.

<sup>39</sup> Instrument rond à percussion.

<sup>40</sup> Toque rouge imposée (au nom de la « modernisation ») contre le turban par le sultan Mahmud II en 1826.

certains n'avaient jamais rencontré leur shaykh, ce voyage au contact d'une oumma jusque là lointaine prodigua en retour une nouvelle vigueur à leur militantisme et un désir renouvelé de s'impliquer dans l'organisation. « Je ne suis membre que depuis trois mois », confie cette anglaise de cinquante ans, « mais ce voyage m'a vraiment motivée. Je compte désormais travailler davantage pour mon shaykh ». Un Français de quarante ans travaillant dans les services d'hébergement pour la mairie de Paris s'extasie : « Je suis rempli d'une très grande force, d'une très grande foi depuis le début du pèlerinage avec *qibla hazoor* ». Farouq, un jeune Norvégien de vingt et un ans qui a accompagné son père président du Minhaj Norvège par curiosité, exprime ce « sursaut de foi, de dévotion, d'amour, de sentiment d'appartenance à la oumma » qui l'étreint depuis le début du périple.

Le pèlerinage a sans doute déclenché au sein de cette communauté une subtile alchimie de reconstruction identitaire. Il a activé et sollicité trois appartenances communautaires jusque là largement imaginées, celle de la diaspora, du MUQ et de la oumma musulmane. Le voyage aura facilité un travail multidimensionnel de repositionnement et de conciliation, à travers rencontres et rituels dans les sanctuaires et les lieux de culte, de différents registres d'identifications.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUD PIERRE-ALAIN, 2008, *Nusrat Fateh Ali Khan, Le messenger du qawwali*, Paris, Éditions Demi Lune.
- CHAMBERT-LOIR H. et GUILLOT C. (éd), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Études thématiques 4, École Française d'Extrême-Orient, Paris.
- CHIFFOLEAU S. et MADCEUF A. (eds.), 2005, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen Orient : Espace public, espaces du public*, Beyrouth, IFPO.
- PHILIPPON A., 2006, « Bridging Sufism and Islamism », *ISIM*, (17), pp. 16-17.
- ZARCONE T., 2003, *La Turquie Moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion.