



CLIO. Histoire, femmes et sociétés

Numéro 2 (1995)
Femmes et Religions

Sossie ANDEZIAN

Femmes et religion en islam : un couple maudit ?

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Sossie ANDEZIAN, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le . URL : <http://clio.revues.org/index493.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Presses universitaires du Mirail

<http://clio.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://clio.revues.org/index493.html>

Document généré automatiquement le 02 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Sossie ANDEZIAN

Femmes et religion en islam : un couple maudit ?

Il sera question ici de la place des femmes dans l'univers religieux de l'Algérie, dans une perspective anthropologique et socio-historique. Et c'est à partir de ce lieu que sera proposée une approche du statut des femmes dans les sociétés musulmanes, des représentations dont elles sont l'objet, de la manière dont elles s'inscrivent dans le paysage social. Contribution modeste à l'approfondissement de l'analyse des liens qui se sont tissés entre religion et société en islam.

1. Femmes de religion en islam : une catégorie désuète ?

De nombreux passages du Coran faisant référence aux « croyants et croyantes » présupposent l'égalité des hommes et des femmes dans le domaine religieux. « Les soumis, les croyants, les dévôts, les sincères, les patients, les humbles, les charitables, les abstinentes, les chastes, hommes et femmes et ceux qui ne cessent d'invoquer le nom de Dieu, obtiendront de Lui leur pardon et une belle récompense »¹. Pas de restrictions quant à l'acquisition du savoir religieux par les femmes ni à leur prise en charge de fonctions religieuses importantes. Elles sont tenues aux mêmes devoirs religieux, seules les périodes d'impureté rituelle les empêchant d'accomplir leurs obligations.

Dans les faits, les femmes musulmanes sont dans l'ensemble absentes des lieux de décision touchant la vie religieuse de leur communauté, peu présentes dans les centres de savoir religieux, tolérées dans les mosquées derrière un rideau, une porte, une grille. Or, dans l'histoire de l'islam, des femmes se sont distinguées par leur rôle dans la vie religieuse. À l'appui d'ouvrages anciens de théologiens musulmans, I. Goldziher² cite des exemples de femmes ascètes, saintes, fondatrices de congrégations religieuses féminines, directrices d'hôpitaux, formatrices en sciences religieuses... Ces dernières seront nombreuses à l'époque médiévale, en particulier en Andalousie où les activités scientifiques des femmes étaient bien acceptées dans certains domaines de connaissance, la science du Hadith³ notamment. Shuhda bint el-Ibari, écrivain du VI^e siècle de l'hégire, est reconnue pour sa compétence dans la détermination de la validité des propos attribués au Prophète et pour ses célèbres conférences sur Bukhari⁴. Mais c'est dans le monde du mysticisme qu'elles sont et qu'elles resteront les plus nombreuses. Lorsqu'elles sont reconnues comme saintes, autrement dit lorsqu'elles ont atteint le même degré de perfection humaine que les hommes, elles sont investies des mêmes pouvoirs, bénéficient des mêmes honneurs, accèdent au même niveau de savoir initiatique. La figure de Rabia el-Adawiyya est emblématique à cet égard.

Ces femmes appartiennent au passé glorieux de l'islam et l'on sait peu de choses sur les conditions de leur accession à de hautes fonctions religieuses. Une histoire sociale serait nécessaire dans chaque cas afin de déterminer d'une part, les logiques qui ont conduit de telles individualités à s'introduire dans un univers masculin par excellence, d'autre part, le traitement qui leur était réservé par les hommes. De tels travaux de recherche restent encore à faire. Ici, on se limitera à se poser la question de savoir pourquoi les femmes ont fait du mysticisme leur terrain d'élection, à tel point qu'au Maghreb on a souvent caractérisé ce dernier de religion des femmes, et quelle place elles y ont occupée.

2. Le mysticisme maghrébin au féminin

Le mysticisme musulman ou soufisme privilégie l'expérience sensible de la foi par rapport à l'observance canonique, mais demeure fidèle à la Loi Coranique. Présent dès les premiers siècles de l'islam, il se développe grâce à des maîtres mystiques (*Sheykh-s*) qui proposent des méthodes initiatiques (*Tarîqa-s* ou Voies) aux aspirants, dans le cadre d'organisations confrériques notamment, pour les guider dans leur cheminement spirituel. Au Maghreb, le soufisme revêt une forme originale connue sous le terme de maraboutisme qui jouera un rôle de première importance dans tous les domaines de la vie sociale. Étroitement associé au culte des saints et dominé par les manifestations extatiques, le soufisme maghrébin favorise l'émergence de figures de saints ou amis de Dieu (*wâli-s*) reconnus ou non par les clercs officiels, savants ou simples musulmans réputés pour leur piété, théologiens, hommes de loi et/ou fondateurs de Voies initiatiques, faiseurs de miracles ou thaumaturges, patrons locaux, fous de Dieu... Il donne naissance à des organisations religieuses appelées *tarîqa-s* (ordres et confréries), à des lignages et tribus maraboutiques, à des dynasties de descendants du Prophète⁵. Phénomène polymorphe et polysémique, il contribue à l'islamisation définitive du Maghreb ainsi qu'à la construction d'une identité locale face aux envahisseurs étrangers (portugais, espagnols, ottomans, français). À l'aube du vingtième siècle, il est vigoureusement concurrencé puis supplanté par les mouvements nationalistes et réformistes. Ceux-ci, relayés plus tard par les États indépendants, le combattent de façon systématique avant d'imposer un islam réformé, « épuré » des croyances et des pratiques étrangères (de leur point de vue) à l'islam des Pieux Ancêtres.

En Algérie, supposé avoir été éradiqué au milieu du XX^e siècle par le mouvement réformiste (*Islâh*)⁶, le maraboutisme a toujours ses adeptes, moins nombreux certes qu'aux siècles passés et plus isolés. Ses institutions (*zâwiya-s*, *qubba-s*) n'ont pas complètement disparu et certaines constituent encore des lieux d'accueil et de réunion des adeptes. Les organisations qui s'y rattachent (*tarîqa-s*) ont survécu dans certains cas à la lutte des réformistes contre leurs chefs, sous d'autres formes et avec d'autres fonctions. Quant au personnel religieux - *sheykh-s*, *moqaddem-s* - si la plupart d'entre eux poursuivent leurs activités dans le domaine de l'enseignement religieux (lorsqu'ils en ont les qualifications), dans le domaine thérapeutique ou dans le domaine artistique, d'autres sont toujours sollicités pour leurs compétences religieuses, en tant qu'intermédiaires entre les hommes et Dieu. Observées en milieu féminin et en milieu masculin, en milieu rural et en milieu urbain, parmi des illettrés comme parmi des lettrés, les pratiques du maraboutisme, individuelles ou collectives, vont depuis les activités les plus informelles aux activités les plus organisées et revêtent différents aspects selon les individus et les groupes.

La pratique du maraboutisme par les femmes est intégrée à leurs activités sociales et insérée dans leur cycle de vie. Elle se déroule dans des lieux clos, à l'intérieur des maisons et des sanctuaires. Alors que la plupart des activités formelles des confréries sont réservées aux hommes, les femmes ont leurs propres activités, telles que visites aux tombes des saints, réunions hebdomadaires, pèlerinages. Leurs réunions sont dirigées par une responsable, une *moqaddma*, désignée par le chef d'une confrérie lorsqu'il s'agit de réunions d'affiliées d'une confrérie, ou autoproclamée comme telle. Quelles soient issues ou non de lignages saints, ces femmes qui seront investies de la grâce divine (*baraka*), doivent posséder des qualités personnelles pour rendre cette *baraka* effective qu'elles transmettront aux autres femmes en échange d'offrandes. Elles animent des séances spirituelles collectives composées de récitation de litanies, de chants laudatifs à l'intention du Prophète et des saints, de danses de transe rituelle. Elles ont également un rôle d'écoute, de soutien et de conciliation auprès de femmes en difficulté, mais leur rôle essentiel consiste à transmettre les demandes de faveur que les visiteuses adressent à Dieu à travers la chaîne des saints qui remonte jusqu'au Prophète.

C'est de la période coloniale que datent les sources les plus nombreuses relatives à la place des femmes dans le mysticisme maghrébin. Récits de voyageurs, documents administratifs (enquêtes, circulaires, décrets) et travaux ethnographiques⁷. Portraits de femmes investies de

rôles religieux d'une part, descriptions de pratiques rituelles (célébrations de rites de passage et de fêtes islamiques, réunions et pèlerinages sur les tombes des saints) de l'autre.

Les femmes ayant des fonctions religieuses sont « taleba-s » (enseignantes coraniques) ; « mrabta-s » (maraboutes), vivantes ou décédées, ayant hérité leur statut de leur père en l'absence de descendance mâle, objets de vénération de la part des hommes et des femmes ; épouses de marabouts ; épouses de *moqaddem-s* remarquées pour leur piété et qui, selon leurs dispositions personnelles peuvent suppléer leurs époux et se voir attribuer des fonctions religieuses ; représentantes de marabouts (*moqaddma-s*) ; autres femmes exceptionnelles membres de confréries ou connues pour leur ascétisme, leur instruction religieuse, leur piété, leur intelligence, leur comportement social exemplaire. Rentrent également dans cette catégorie des « bahlula-s » (folles, faibles d'esprit manifestant des dons occultes). Toutes ces femmes ont acquis un savoir religieux (c'est surtout le cas de femmes originaires de grandes familles ou de filles de *taleb-s* et de marabouts) et/ou un savoir occulte dont elles assurent la transmission dans les milieux féminins.

Dans son article intitulé « Notes sur l'islam maghrébin », E. Doutté⁸ fait l'inventaire des femmes saintes du Maghreb, les « maraboutes » désignées par le terme « Lalla »⁹. S'il les situe dans la tradition islamique du culte des saints, il explique le rôle « considérable » joué par ces femmes dans la région par leur inscription dans la lignée des « prophétesses » berbères de la période pré-islamique. Sans entrer dans le débat qui oppose les défenseurs de l'identité berbère du Maghreb aux défenseurs de son identité islamique, retenons l'idée que l'islam maghrébin a admis en son sein des femmes qui se sont singularisées par leur savoir, leur piété, leur ascétisme, leurs prodiges. On connaît les noms des plus célèbres d'entre elles, celles dont la réputation s'étend au-delà de leur localité : Lalla Aïsha el-Mannubiya de Tunis, Lalla Setti de Tlemcen en Algérie, Lalla Marnia qui a donné son nom à une ville algérienne près de la frontière marocaine, Lalla Mimouna près de Fès au Maroc. Il serait fastidieux et inutile d'énumérer l'ensemble des saintes répertoriées dans la littérature coloniale. Mais il paraît intéressant de rendre compte des caractéristiques de ces femmes et de leur image dans leurs sociétés respectives.

Ascètes mais aussi savantes, note A. Mouliéras¹⁰, à propos d'une sainte de Fès, Lalla Alia, qui donnait des cours de logique dans la mosquée des Andalous. Mais, ajoute-t-il, les savants ne semblaient pas beaucoup apprécier la présence à leurs côtés de représentantes de la science islamique. Il souligne par ailleurs la rareté des figures féminines dans les recueils biographiques consacrés aux saints. Lorsqu'il en est fait état, elles sont présentées en référence à des hommes, en tant que filles, femmes, mères de pieux personnages. Ainsi, Lalla Setti serait la fille du grand saint Sidi Abdelqader Jilani vénéré dans tout le monde musulman.

Généralement les saintes maghrébines sont mariées, mais la plupart abandonnent leur famille dès qu'elles se sentent touchées par la grâce divine. N'étant pas frappées par les mêmes tabous que les femmes ordinaires dans leurs rapports avec les hommes, elles sont souvent assimilées à des prostituées dans les traditions locales. C. Trumelet¹¹ rapporte la légende de Lalla Tifellent qui, après une période de vie ascétique, aurait brutalement basculé dans la prostitution. De nombreux passants attirés par sa grande beauté auraient laissé leur vie entre les bras de cette redoutable amante.

Craintes ou aimées, ces femmes sont sollicitées aussi bien par des hommes que par des femmes en difficulté, pour leur capacité à entrer en contact avec le monde invisible peuplé d'esprits, de saints, de prophètes, êtres surnaturels qui sont perçus comme des intermédiaires entre les hommes et Dieu.

Des travaux ethnographiques ainsi que des récits de voyage du XIX^e et du début du XX^e siècle confirment l'existence de telles femmes dans la société maghrébine sur la base d'observations directes. On trouve dans M. Gaudry¹² des portraits de maraboutes des Aurès (Est algérien), mortes ou vivantes. Ces dernières appartiennent à des familles maraboutiques et ont succédé à

leur père à la tête de la *zâwiya* familiale. Plus au sud, I. Eberhardt¹³, une journaliste-voyageur du début du siècle, rencontre d'autres figures tout aussi originales. Lalla Zeyneb, maraboute de la prestigieuse *zâwiya* Rahmaniya d'el-Hamel de Bou-Saada, l'impressionne vivement. Femme à la personnalité forte, nous dit-elle, instruite en arabe comme le meilleur des *taleb-s*, grande ascète, Lalla Zeyneb demeurée célibataire, sans enfants, consacre sa vie à la confrérie. A Kenadsa, I. Eberhardt découvre des sanctuaires abritant des corps de femmes maraboutes, Lalla Aïcha et Lalla Keltoum, de la famille de Sidi Mohammed ben Bou Ziane, fondateur de Kenadsa et de la confrérie des Ziyaniya. Elle y entend parler d'une femme, Lalla Khaddouja, parente du marabout, laquelle, après une période de veuvage, épouse un de ses cousins en lui faisant promettre de l'emmener à la Mekke. Rendue dans la ville sainte, Lalla Khaddouja n'en reviendra jamais, réalisant ainsi un vœu secret, pense-t-on dans son entourage.

Qu'elles aient ou non la sympathie des auteurs qui les dépeignent, ces femmes apparaissent comme des marginales : célibataires, mariées sans enfants, prostituées, femmes habillées en hommes ou se faisant passer pour tels. En tout cas c'est ainsi qu'elles sont perçues dans la société. Leur statut de « maraboute » pas plus que l'exercice de fonctions religieuses n'entraînent leur égalité avec les hommes. La confiance que fera Lalla Zineb à I. Eberhardt est révélatrice de l'ambivalence des attitudes des affiliés d'ordres religieux à l'égard de femmes maraboutes : « Ma fille... j'ai donné toute ma vie pour faire le bien dans le sentier de Dieu... Et les hommes ne reconnaissent pas le bien que je leur fais. Beaucoup me haïssent et m'envient. Et pourtant j'ai renoncé à tout : je ne me suis jamais mariée, je n'ai pas de famille, pas de joie... »¹⁴. Leurs dons sont attribués à leur ascendance paternelle ou à une altération de leur état mental. Pour les caractériser on pourrait reprendre la catégorie de « women in between » utilisée par W. Jansen¹⁵ pour décrire la position de « femmes sans hommes » dans la société algérienne en référence à la notion de « betwixt and between » de V. Turner¹⁶. En effet, ces femmes ont un statut ambigu dans la mesure où elles oscillent entre les catégories du féminin et du masculin, de l'humain et du divin, de l'impur et du pur.

Les récits de pèlerinages¹⁷ soulignent avec force la transgression, par les femmes, du principe de ségrégation sexuelle, avec des scènes de « débauche » (prostitution, rapports sexuels hors mariage, scènes de familiarité avec les hommes, déguisement...). Toutes ces situations sont décrites comme des moments extraordinaires, comme des parenthèses dans le cours normal de vies de femmes. Ainsi, même dans le mysticisme où les femmes étaient mieux tolérées que dans l'islam institué, le rapport au religieux des femmes est synonyme de transgression.

Les informations sur la vie religieuse féminine se font plus rares dans la littérature scientifique et romanesque contemporaines. La plupart des travaux présentent les visites aux tombes des saints, les réunions de femmes dans une *zâwiya*, les pèlerinages comme l'expression de la religiosité féminine par excellence¹⁸. Certains soulignent même l'importance du rôle des femmes par rapport à celui des hommes dans la reproduction de ces phénomènes religieux¹⁹. Toutefois leurs activités apparaissent autonomes, voire marginales. Dans les cas où une comparaison est établie entre rituels féminins et rituels masculins, comme le fait S. Ferchiou par exemple, la division du travail religieux est présentée de manière dichotomique, le travail des hommes étant qualifié de « religieux », celui des femmes de « curatif ». Les hommes auraient une attitude contemplative avec des objectifs d'ordre spirituel, cherchant à établir à travers leurs prières un contact avec Dieu, tandis que les femmes se montreraient plus actives, visant à obtenir un bénéfice immédiat au moyen de rituels de possession lesquels, par les chants, la musique et la danse, permettraient de se débarrasser des esprits ou de les apaiser. L'auteur qualifie les hommes d'ascètes et les femmes d'animistes.

3. Un rapport au religieux contesté

Dans les luttes que des réformateurs maghrébins ont menées contre le mysticisme à différentes périodes de l'histoire, les femmes sont des cibles privilégiées. Elles sont accusées de

développer des pratiques illicites, d'encourager les hommes à la débauche dans les lieux de pèlerinage, de pervertir l'esprit de l'islam. Comment cette lutte se traduit-elle dans l'Algérie d'aujourd'hui? C'est ce que je propose d'examiner en me basant sur un travail de terrain que j'ai mené entre 1982 et 1990 dans l'ouest algérien, dans la région de Tlemcen.

En octobre 1990, quelques mois après le succès du Front Islamique du Salut (FIS) aux élections municipales, la ville de Tlemcen qui aurait dû, selon la coutume locale, être le théâtre de nombreuses célébrations publiques et privées pour commémorer la naissance du Prophète (Mawled el-Nabawi ou *Mouloud* dans l'idiome local), n'est pas au rendez-vous. Pas de guirlandes, pas d'illuminations, pas d'annonce de festivités. Selon des rumeurs, qui demeurent infondées, la municipalité aurait interdit toute manifestation en dehors des veillées de prière dans les mosquées. Les femmes se sentent particulièrement visées et sont persuadées qu'on veut les empêcher de se réunir dans les *zâwiya-s*, comme elles en avaient l'habitude, pour prier jusqu'à l'aube. Elles fournissent, comme preuve à l'appui, la fermeture depuis plusieurs jours du sanctuaire de Sidi Boumediène, grand savant mystique et patron de la ville, où elles se rendaient en procession au petit matin à l'heure présumée de la naissance du Prophète. Il est vrai que ce sanctuaire est resté fermé quelque temps à la suite d'une altercation entre des islamistes et le gardien des lieux. Que ce fait se soit produit aux alentours du *Mouloud* semble être l'effet du hasard. Mais peu nous importe de savoir s'il s'agit d'une coïncidence ou pas. C'est en tant que révélateur des représentations du rapport des femmes au religieux dans une société en plein bouleversement qu'il nous paraît intéressant.

Malheureusement, je n'ai pas pu effectuer une enquête exhaustive qui m'aurait permis de mettre en lumière les mobiles du conflit ayant opposé le gardien aux islamistes en question²⁰. Aussi, je m'appuierai sur les rumeurs qui circuleront dans la ville et ses environs, et, plus important, sur les débats que cet incident suscitera dans différents milieux, dans les assemblées féminines notamment.

Selon les uns, les islamistes auraient reproché au gardien d'encourager le culte des morts en autorisant des musulmans, dont un grand nombre de femmes, à prier au pied d'un cercueil. Selon d'autres, ils s'en seraient pris à lui parce qu'il faisait payer leur visite aux touristes étrangers relativement nombreux dans ce lieu qui constitue un patrimoine architectural de la ville.

Pour les femmes, il ne fait pas de doute que c'est leur pèlerinage la nuit du *Mouloud* qui est en cause. En effet, pour s'y rendre, elles doivent, pour la plupart, traverser la ville avant d'emprunter des ruelles étroites qui mènent au sanctuaire situé dans un ancien village suburbain resté périphérique et entouré d'une forêt considérée comme un repaire de bandits, de tueurs et de buveurs. Sortir en pleine nuit entre femmes, sans la présence d'hommes de la famille, pourrait être interprété comme une invitation à les accompagner faite à des hommes inconnus, avec lesquels elles sont soupçonnées de vouloir entretenir des relations. N'est-ce pas à l'aide de tels arguments qu'un censeur des mœurs du XV^e siècle, Mohammed el-Uqbani²¹, avait dénoncé les conduites peu recommandables des femmes tlemcéniennes, en insistant notamment sur le caractère ambigu de leurs réunions ? Ce réformateur des mœurs ne voyait qu'une seule finalité à toute forme de rassemblement féminin, que ce soit les visites aux cimetières ou les manifestations de deuil ou encore les activités de tissage : la recherche du contact des hommes et des divertissements illicites en leur compagnie. La femme principe du mal, c'est ce que semble dire ce célèbre juriste. Lourd héritage pour nos tlemcéniennes qui, cinq siècles plus tard, entendent toujours les mêmes reproches. Pourtant, la mémoire locale - du moins la mémoire féminine - n'a pas conservé le souvenir de ce traité des mœurs. Mais c'est un point de vue masculin tellement ancré dans les esprits qu'il fait partie de leur réalité quotidienne. Les femmes âgées évoquent plus facilement la lutte des réformistes contre le maraboutisme au milieu du siècle. Elles voient, au reste, dans les islamistes d'aujourd'hui les héritiers directs des réformistes de cette époque. En effet, les réformistes algériens des années 1930 se sont très vite attaqué aux particularismes religieux, pratiques ancrées dans les traditions familiales : le

culte des saints bien sûr, et encore une fois les pratiques funéraires féminines. Voici, sous la plume de J. Berque, un des meilleurs connaisseurs du Maghreb de cette période, la réaction des femmes algéroises à l'interdiction par le Sheykh réformiste T. el-Oqbi de leurs réunions dans les cimetières : « C'était déjà une pratique vicieuse combattue par les dévôts de l'Afrique romaine ! Bien longtemps après sainte Monique, le sayh el-'Oqbi la combat dans la personne gracieuse des Algéroises de 1930. Car cette pratique n'est pas seulement de piété, elle est aussi, à certains égards, de société et même de réjouissance. Elle allie intimement la vie et la mort. Les jeunes femmes avaient l'habitude, non tellement de se recueillir sur les tombes, que d'y papoter en croquant des pâtisseries. Celles-ci portaient, en souvenir d'un cadî misogyne d'Alger, un nom charmant. On les appelait des "oreilles de cadî" ; on croquait donc des "oreilles de cadî" ; et le sayh el-Oqbi venant à les interdire, malicieusement on nomma les pâtisseries "oreilles d'el-'Oqbi" »²².

Ce qui semble d'abord en cause dans ces pratiques féminines, c'est les sorties entre femmes, dans des lieux déserts. Dans le cas des femmes qui comptaient se réunir dans le sanctuaire de Sidi Boumediène à l'issue de leur veillée, cette sortie est d'autant plus répréhensible aux yeux des censeurs qu'elle se déroule la nuit. Ce faisant, les femmes transgressent un des principes qui fondent encore l'ordre social, le principe de la ségrégation sexuelle de l'espace. Dans l'Algérie indépendante, même si beaucoup de femmes ont accédé à l'instruction et même si certaines occupent de hautes fonctions, leur accès à l'espace public, autrement dit à l'espace masculin, en dehors des périodes d'activité professionnelle, demeure largement soumis au contrôle des hommes. La ségrégation sexuelle a pris une grande ampleur depuis l'entrée des islamistes dans l'arène politique. Loin d'avoir créé le phénomène, ceux-ci n'ont fait qu'entériner une situation préexistante en cherchant à la légitimer par l'invocation de la loi divine.

Le deuxième élément sur lequel s'appuient les islamistes pour justifier leur réprobation de ce type de réunion est le caractère « illicite » des pratiques auxquelles s'y livrent les femmes : « le *dhikr* et la transe ».

En islam, la transe religieuse se développe grâce au soufisme et trouve un écho favorable auprès de ses adeptes. C'est un moyen de communication privilégié avec le monde invisible. Le rite soufi qui produit la transe est le *dhikr*. Traduit par « souvenir du cœur », le *dhikr* est d'abord une forme de prière recommandée par le Coran, dont certains versets incitent le croyant à se remémorer Dieu le plus souvent possible. Les soufis en font une technique de lecture du Livre sacré, basée sur la répétition, un grand nombre de fois, de certains chapitres et versets, récitation qui se termine par l'invocation de Dieu et de ses noms. L'organisation du mouvement soufi en ordres religieux s'accompagne de la codification du rituel du *dhikr*. D'une simple méthode de prière, non exclusive des prières canoniques, le *dhikr* devient un système liturgico-technique visant l'obtention des plus hauts états mystiques.

Plusieurs formes de *dhikr* se développent au cours de l'histoire du soufisme. L'introduction du chant, de la musique instrumentale et de la danse, transforme le *dhikr* en concert spirituel qui finit par désigner l'ensemble de la cérémonie rituelle. Celle-ci comporte des exercices rythmiques, conjuguant techniques récitatives de formules liturgiques ou des noms divins, caractérisées par le contrôle respiratoire, le contrôle des postures et des gestes d'aspect spectaculaire, altérant l'équilibre physiologique et produisant des états de transe. Technique mentale de prière, de méditation et de concentration, le *dhikr* se double d'une technique d'expérimentation physique de la présence divine.

Théologiens et juristes, qui ont fini par admettre l'existence des saints sous la pression du consensus populaire, ont toujours protesté contre la pratique du *dhikr* et de la transe, surtout lorsqu'elle s'accompagne de manifestations physiques importantes : râles, pleurs, cris, évanouissements, danses..., comme c'est souvent le cas dans les assemblées féminines.

Les femmes réprimandées par les « barbus » - selon leurs propres termes -, la nuit du *Mouloud*, pour avoir récité le *dhikr*, défendent cette pratique avec forces arguments. Le *dhikr* est

licite puisqu'il célèbre Dieu et proclame son unicité et sa transcendance. La profession de foi islamique, selon laquelle un croyant musulman atteste qu'il n'y a de divinité que Dieu et que Mohammed est son messager, est une des litanies les plus entendues dans les réunions féminines. Le *dhikr* est considéré comme d'autant plus licite qu'il est transmis oralement, qu'il a comme support la mémoire. Bien que les textes sacrés constituent une référence fondamentale pour ces femmes illettrées pour la plupart, la parole est davantage valorisée. L'aptitude à retenir le *dhikr* serait plus précieuse que la maîtrise de l'écriture parce qu'elle est une faveur divine. La mémoire serait plus sûre que la plume des clercs en tant que véhicule de transmission des prières de louange divine.

La parole des femmes mystiques contre l'écriture des réformistes, notait C. Opitz²³ dans son travail sur le mysticisme féminin chrétien entre le XIII^e et le XVI^e siècle, citant l'exemple de saintes italiennes illettrées qui se revendiquaient comme des femmes de l'oral. La primauté de la parole sur l'écriture serait-elle une caractéristique universelle du mysticisme féminin? Oui, répondent d'autres spécialistes de la question, D. Régnier-Bohler²⁴ notamment. Se référant également au mysticisme féminin de l'époque médiévale, l'auteur souligne la spécificité du langage des femmes mystiques de l'époque qui s'affirme comme une parole totale, affective, inventée, face au langage de la raison tenu par les hommes, et qui intègre le corps comme support sensoriel, avec des cris et des pleurs. L'expérience mystique est vécue par les femmes autant physiquement que spirituellement. Peut-être faudrait-il préciser, du moins pour ce qui concerne l'expérience des femmes avec lesquelles j'étais en contact, que la spiritualité s'exprime par des canaux sensoriels, d'où l'aspect violent que prennent quelquefois les danses de transe rituelle. D'ailleurs, cette expérience semble être de l'ordre de l'indicible, puisque je n'ai jamais réussi à faire mettre des mots sur ce qu'elles venaient de vivre. Au mieux étaient utilisés des termes traduisant des états physiologiques tels que la soif, la faim, l'ivresse, la désaltération, la satiété, pour décrire les sensations produites par ce qu'elles appellent l'amour et le désir de Dieu.

Comment s'étonner alors que des réformateurs, musulmans comme non-musulmans, aient cherché de tout temps à canaliser le mysticisme féminin qu'ils finissaient par considérer comme une déviance, tellement il débordait, à leurs yeux, des cadres habituels de l'expression de la piété ? Les femmes musulmanes pratiquant le mysticisme sont craintes, même par leurs homologues masculins qui les accusent de bavarder (le caquet des femmes, autre stéréotype universel du mysticisme féminin) au lieu de réciter le *dhikr*, de se laisser posséder par des esprits maléfiques au lieu de se remplir d'amour divin par la transe rituelle. Aussi, peut-on expliquer la répression dont les pratiques féminines du mysticisme maghrébin ont fait l'objet à travers l'histoire par la peur du désordre qu'éveillent leurs conduites chez les hommes. Cette peur traduit la persistance des représentations mythiques relatives à la nature maléfique des femmes. Dans les sociétés musulmanes, l'image de la femme « impure », « immature », « à la foi douteuse » est très courante. D'où la marginalisation des femmes dans la sphère religieuse. Ce phénomène est une constante dans les religions monothéistes, soutiennent R. Hoch-Smith et A. Spring²⁵, s'appuyant sur les travaux relatifs à la place des femmes dans la vie religieuse de différentes sociétés à différentes époques. L'instauration du monothéisme s'est accompagnée partout de la suppression des spécificités religieuses de manière à constituer des sociétés homogènes. Lorsque les réformistes algériens s'en prennent aux femmes en dénonçant le caractère illicite de leurs pratiques religieuses, c'est parce qu'elles constituent une entrave à la diffusion de leur idéologie fondée sur l'uniformisation et la rationalisation des modes de croire, de penser et d'agir. Si la répression paraît plus sévère aujourd'hui, c'est parce que leurs auteurs, les islamistes, affichent leurs opinions de manière plus radicale que les réformistes des années trente qui étaient soucieux d'effectuer leur retour aux sources de l'islam en accord avec leur siècle. Et si, comme toujours, ce sont les femmes qui constituent la cible privilégiée de tels « inquisiteurs », c'est parce que leur statut juridique est toujours défavorisé par rapport à celui des hommes.

Bibliographie

BERQUE, J.

1962 *Cà et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb*. Extrait des *Études d'Orientalisme* dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal. Paris, Maisonneuve et Larose : 471-494.

DERMENGHEM, E.

1982 *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, Gallimard.

DOUTTÉ, E.

1900 « Notes sur l'islam maghrébin. Les marabouts », *Revue d'histoire religieuse*. Tome XL : 346-369, tome XLI : 22-66 et 289-336.

DWYER, D.H.

1979 « Women, sufism, and decision-making in Moroccan islam », *Women in the muslim world*. Beck L., Keddie N.(eds). U.S.A, Harvard University Press : 585-598.

EBERHARDT, I.

1987 *Lettres et Journaliers*. Présentation et Commentaires par E. ERRERA. Actes Sud.

FERCHIOU, S.

1972 « Survivances mystiques et cultes de possession dans le maraboutisme tunisien », *L'Homme* XII, 3 : 47-69.

GAUDRY, M.

1929 *La femme Chaouia dans les Aurès. Étude de sociologie berbère*. Paris, Geuthner.

GOLDZIJER, I.

1971 « Veneration of saints in islam », *Muslim Studies*. I.I.S.M. STERN(ed). Chicago, New-York, Aldine-Atherton : 255-341.

HOCH-SMITH, J., SPRING, A.

1978 *Women in ritual and symbolic roles*. New-York and London, Plenum Press.

JANSEN, W.

1987 *Women without men*. Leiden, Brill.

MERNISSI, F.

1977 « Women, saints and sanctuaries », *Signs* 3 : 1 : 101-112.

MOULIÉRAS, A.

1899 *Le Maroc inconnu. Exploration des Djebala. Etude géographique et sociologique*. Paris, Challamel.

OPITZ, C.

1991 « Contraintes et libertés. 1250-1500 » *Histoire des Femmes*. G. Duby et M. Perrot (eds).
2. Le Moyen Age. Dirigé par Ch. Klapisch-Zuber : Paris : Plon : 277-335.

PROVANSAL, D.

1975 « Le phénomène maraboutique au Maghreb », *Genève-Afrique* 14 : 1 : 59-77.

RÉGNIER-BOHLER, D.

1991 « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des Femmes* 2 (cf. supra) : 443-500.

REYSOO, F.

1991 *Pèlerinages au Maroc*. Neuchâtel, Institut d'Ethnologie / Paris, MSH.

TRUMELET, C.

1892 *L'Algérie légendaire. En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara)*. 2 vol., Alger, Jourdan.

TURNER, V.

1969 *The ritual process*. Chicago, Aldine.

UQBANI (el-), M.

1967 *Un traité de hisba*. Édition critique par A. Chenoufi. Institut Français de Damas. Bulletin d'Études Orientales. Tome XIX.

Annexe

LEXIQUE

Le pluriel des termes en arabe a été formé en ajoutant un « s » précédé d'un tiret : « -s »

-Bahlula : folle, faible d'esprit.

-Baraka : grâce divine.

-Dhikr : litt souvenir. Récitation de litanies (noms divins, noms de saints, versets coraniques, poèmes religieux...).

-Hadith : faits et dits du Prophète.

-Islâh : mouvement réformiste algérien des années trente.

-Lalla: titre honorifique féminin qui réfère en particulier aux femmes saintes.

-Moqaddem : fém moqaddma : responsable d'un groupe d'affiliés d'une confrérie ou d'adeptes d'un saint ; gardien d'un sanctuaire.

-Mouloud : idiome local : Mawled el-Nabaoui en arabe classique : naissance du Prophète Mohammed.

-Mrabta : masc mrabet : saint ; marabout et maraboute en français.

-Qubba : sanctuaire.

- Salaf : ancêtres ; réfère aux Compagnons du Prophète en tant que modèles pour les musulmans des siècles suivants.
- Sherif : de la famille du Prophète.
- Sheykh : maître mystique, chef de confrérie.
- Taleba : masc taleb : savant religieux.
- Tarîqa : voie spirituelle ; par extension ordres et confréries mystiques.
- Wâli : saint.
- Zâwiya : mausolée supposé contenir le corps d'un homme saint ; lieu de résidence de chefs de confréries ou de chefs de lignages religieux, mais aussi lieu de réunion de groupes d'adeptes du mysticisme.

Notes

- 1 Coran, Sourate 33, Verset 35.
- 2 I. Goldziher : 1971.
- 3 Hadith : faits et dits du Prophète qui constituent la Tradition islamique. Transmis oralement par une chaîne de garants, ils sont consignés par écrit dans des recueils.
- 4 Bukhari : auteur d'un des recueils de hadith les plus importants.
- 5 Ce sont les dynasties des *Sherif-s* : cette parenté, le plus souvent fictive, sert à légitimer l'exercice du pouvoir politique et/ou religieux.
- 6 *Islâh* : litt. amélioration. Rattaché au mouvement de réforme politique, religieuse, sociale et culturelle qui a touché l'ensemble du monde musulman à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, le mouvement réformiste algérien a été initié par des intellectuels de langue arabe, en réaction à la domination culturelle, technologique et politique de l'Occident et à la décadence du monde musulman. Il vise à redéfinir l'islam en référence exclusive à ses sources authentiques, Coran et Hadith, et à réorganiser la vie privée et sociale des musulmans conformément aux normes et valeurs de l'islam des origines. Constitués en association en 1931, l'« Association des Ulémas Musulmans Algériens », ils ont réussi à exclure du champ du pouvoir religieux les chefs de confréries.
- 7 Cf. infra.
- 8 E. Doutté : 1900.
- 9 Lalla : titre honorifique féminin qui réfère en particulier aux femmes saintes.
- 10 A. Mouliéras : 1899.
- 11 C. Trumelet : 1892.
- 12 M. Gaudry : 1929.
- 13 I. Eberhardt : 1987.
- 14 Ibidem : 189.
- 15 W. Jansen : 1987.
- 16 V. Turner : 1969.
- 17 Cf. E. Dermenghem : 1982 notamment.
- 18 D. H. Dwyer : 1979, S. Ferchiou : 1972, F. Mernissi : 1977, D. Provansal : 1975, F. Reysoo : 1991.
- 19 D. Provansal : op.cit.
- 20 Je ne suis pas retournée sur le terrain depuis cette période, en raison de la situation politique de l'Algérie.
- 21 M. el-Uqbani : 1967.
- 22 J. Berque : 1962 : 490-491.
- 23 C. Opitz : 1991.

24 D. Régnier-Bohler : 1991.
25 R. Hoch-Smith, A. Spring : 1978.

Pour citer cet article

Référence électronique

Sossie ANDEZIAN, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le . URL : <http://clio.revues.org/index493.html>

À propos de l'auteur

Sossie ANDEZIAN

Sossie ANDEZIAN est Chargée de Recherche au CNRS dans l'UMR Sociologie, Histoire, Anthropologie des Dynamiques Culturelles (SHADYC, CNRS/EHESS) à Marseille. Ses travaux portent sur la sociologie et l'anthropologie de l'islam maghrébin, plus particulièrement sur le terrain algérien. Elle prépare actuellement un ouvrage sur le mysticisme populaire dans l'ouest algérien depuis l'Indépendance. Publications récentes : 1993 « De l'usage de la dérision dans un rituel de pèlerinage », *Etre marginal au Maghreb*, textes réunis par F. COLONNA avec Z. DAOUD, Paris, CNRS : 283-300. 1995 « Le culte des saints musulmans au Maghreb », *Le culte des saints dans le monde musulman*, sous la direction de H. CHAMBERT-LOIR et C. GUILLOT, Paris, École Française d'Extrême-Orient : 97-118. 1995 (sous-presses) « Sciences sociales et religion en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS. Adresse : SHADYC (CNRS/EHESS). Centre de la Vieille Charité. 2 rue de la Charité. 13002 Marseille.

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé / Abstract

L'auteur examine la place des femmes musulmanes dans la vie religieuse algérienne et de façon plus générale dans la société algérienne, dans une perspective socio-historique et anthropologique. Après une revue de la littérature qui met en évidence l'importance des femmes dans la sphère religieuse des premiers siècles de l'islam, l'auteur montre que celles-ci, progressivement marginalisées, ont investi le mysticisme comme lieu d'expression de leur rapport au divin. S'appuyant sur un travail de terrain qu'elle a effectué dans l'ouest algérien, elle décrit et analyse les formes et les modalités d'implication de ces femmes dans l'univers du mysticisme maghrébin, le sens qu'elles donnent à leurs pratiques, leurs effets sur leur position dans la société.

The author studies the position of women within the algerian religious life and more broadly their position within the algerian society, with a socio-historical and anthropological approach. After a state of arts which shows the importance of women in the religious sphere of early islam, the author demonstrates that women, who were progressively marginalized, have invested mysticism as the locus of the expression of their relationship with the divine. Referring to a fieldwork that she conducted in western Algeria, she describes and analyses the forms and the ways of the implication of these women in the world of mahgrebian mysticism, the sense they give to their practices, the effects of their practices on their position in the society.

Licence portant sur le document : Propriété intellectuelle