



# 1. *Le temps de la sainteté*

## De la religiosité à la sécularisation des pratiques et des imaginaires

Mohamed Kerrou

Dans une approche multidisciplinaire et inter-maghrébine, le religieux a été saisi comme objet de recherche dès les premiers travaux menés à l'IRMC, en 1992. Mohamed Kerrou, coordinateur du premier programme de recherche dédié à cette thématique, revient sur les axes développés à cette occasion, sur les échanges et liens noués entre les pays du Maghreb (Tunisie, Maroc) et d'Europe, et sur les ouvrages qui en ont découlé.

In a multidisciplinary and inter-Maghrebian approach, religion has been a subject of research since the first studies conducted at the IRMC in 1992. Mohamed Kerrou, who coordinated the first research programme dedicated to this field, looks back at the themes developed at that time, the exchanges and links forged between North Africa (Tunisia and Morocco) and Europe, and the resulting publications.

في مقارنة متعددة التخصصات ومشاركة بين البلدان المغاربية، تم تناول الدين كموضوع للبحث منذ أول أعمال المجرة بمعهد البحوث المغاربية المعاصرة في عام 1992. يستعرض محمد كرو، منسق أول برنامج بحث مخصص لهذا الموضوع، إلى محاور التي تم تطويرها بهذه المناسبة عن التبادلات والروابط القائمة بين دول المغرب العربي (تونس والمغرب) وأوروبا، وعلى الأعمال التي نتجت عن ذلك.

Il y a de cela trois décennies, un programme de recherche sur le religieux s'achevait, à l'IRMC, par l'organisation d'un colloque international sur la sainteté en Méditerranée occidentale. Le colloque eut lieu à Sidi Dhrif, situé en contrebas du promontoire de Sidi Bou Saïd, deux lieux de proximité abritant des mausolées de saints du Maghreb musulman médiéval. De ce colloque réunissant des chercheurs maghrébins et européens, un livre collectif parut en 1998 sous le titre *L'autorité des saints en Méditerranée occidentale. Perspectives historiques et anthropologiques*.

À l'origine, le programme de recherche portait sur « L'islam vécu et les enjeux de la sainteté » et s'étalait sur trois années consécutives (1992-1995)<sup>1</sup>. Durant cette période, une recherche individuelle, un groupe de travail et un réseau maghrébin ont été montés grâce à un échange scientifique avec des spécialistes du champ religieux. Le réseau maghrébin monté au Centre de recherche de Rabat qui allait par la suite devenir le [Centre Jacques-Berque \(CJB\)](#) était, à ses débuts, formé d'historiens et d'anthropologues du mysticisme populaire :

Halima Ferhat, Abdelahad Sebti, Ahmed Toufik, Abdelhaï Diouri, Hassan Rachik et Mohamed Tozy. La production livresque marocaine relative à la sainteté était doublée, auprès de ces spécialistes du champ politico-religieux, d'une pratique de terrain accumulée au fil des ans par le truchement d'un dialogue critique des travaux de la tradition coloniale maghrébine (Montagne<sup>2</sup>, Rinn<sup>3</sup>, Depont et Coppolani<sup>4</sup>...) et de ceux novateurs de Gellner<sup>5</sup>, Pascon<sup>6</sup> et Hammoudi<sup>7</sup>.

Dans la foulée, des chercheurs algériens (Fanny Colonna, Brahim Salhi et Mohand Akli Hadibi) avaient rejoint le réseau constitué initialement à Tunis par un groupe d'historiens et de sociologues (Latifa Lakdhar, Lotfi Aïssa, Moncef M'halla et Mohamed Kerrou). De fil en aiguille, le réseau maghrébin parvint à échanger en travaillant à partir d'enquêtes de terrain menées par les uns et les autres, en symbiose avec les travaux historiques et socio-anthropologiques réalisés par la communauté scientifique internationale. De là, le recours aux références incontournables en sciences sociales des religions de Dermenghem,

1. Ce programme de recherche a fait l'objet de plusieurs publications dans le bulletin *Correspondances* de l'IRMC : voir SALHI Brahim, 1993, « Confréries religieuses, sainteté et religion en grande Kabylie », n° 12-13, novembre-décembre, 3-7 ; MELLITI Imed, 1994, « Sociologie de la Tijaniyya de Tunis : la sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle », n° 17, avril, 3-8 ; KERROU Mohamed, 1995, « Typologies de l'islam maghrébin », n° 30, mai, 3-15.

2. MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, F. Alcan.

3. RINN Louis, 1884, *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*, Paris, A. Jourdan.

4. DEPONT Octave, COPPOLANI Xavier, 1987, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris, Maisonneuve & Larose-P. Geuthner.

5. GELLNER Ernest, 1969, *Saints of The Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

6. PASCON Paul, 1977, *Le Haouz de Marrakech* (2 vol.), Rabat-Tanger, Éditions marocaines et internationales.

7. HAMMOUDI Abdallah, 1989, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice*, Paris, Seuil.



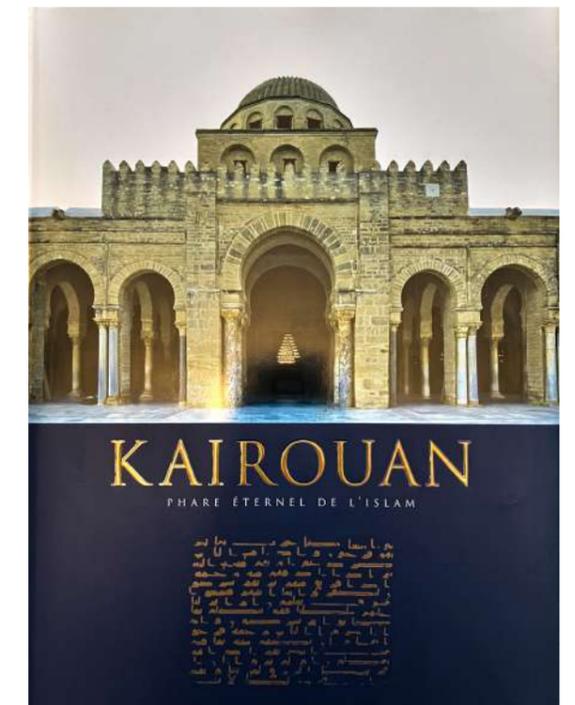
Grande Mosquée de Kairouan. © wikipédia

Bousquet, Berque, Valensi... sans oublier les travaux de la sociologie historique italienne (Di Martino, Cipriani, Pace...) et anglo-saxonne (en particulier Peter Brown).

À l'époque, une traduction française du livre de Clifford Geertz *Islam Observed* venait de voir le jour<sup>8</sup>. Michel Camau, alors directeur de l'IRMC, avait vivement recommandé de l'intégrer, en raison de son approche comparative entre le Maroc et l'Indonésie, au sein de la synthèse sur les « [Typologies de l'islam maghrébin](#) »<sup>9</sup> qui servit de plateforme au programme de recherche sur l'islam vécu et les enjeux de la sainteté. Pour ce qui est de la recherche individuelle, le choix avait porté sur la ville contemporaine de Kairouan, en référant aux études historiques et géographiques relatives à cette cité considérée comme étant « la ville sainte de l'islam maghrébin ». Sur le terrain, une enquête ponctuelle fut menée pour situer les saints et les zaouïas de la ville, sur le triple plan spatial, historique et ethnographique. Aussi, une carte de localisation fut établie au pied levé, accompagnée d'une légende historique de datation de l'apparition des saints et d'observations relatives aux croyances et aux pratiques de dévotion populaire. Tout cela aboutit à la publication d'articles académiques et d'un « beau livre » sur la capitale de l'islam maghrébin<sup>10</sup>.

La variété des saints est, à vrai dire, liée aux époques historiques et aux rapports entre les structures de pouvoir et les imaginaires sociaux. C'est à ce niveau que l'on rencontre la distinction

essentielle entre la religion et la religiosité, qui renvoie aux rapports complexes entre l'invisible et le visible. La mise en rapport des deux niveaux est le propre de la religiosité, ce fond commun des religions dont la visée est l'enchantement du monde par le biais des mythes et des rites. Tout en classant, par souci de compréhension, les religions du monde en « catégories exemplaires » que seraient le paganisme ou l'animisme, le polythéisme et le monothéisme, l'on ne saurait, à ce titre, faire l'économie des sécularismes à l'œuvre dans toutes les sociétés selon des rythmes différenciés.



8. GEERTZ Clifford, 1992 [1971], *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte.

9. KERROU Mohamed, 1995, « [Typologies de l'islam maghrébin](#) », art. cit.

10. KERROU Mohamed, 2009, *Kairouan, phare éternel de l'islam*, Tunis, Apollonia.

Par sécularisation, l'on entend le processus historique de réduction de la place de la religion dans les normes en vigueur du droit, de la connaissance et de la morale sociale. Les sources de cette réduction ont été, dans une perspective autocentrée, recherchées en amont de l'histoire de l'Occident alors que le processus est universel et n'épargne aucune religion. L'islam en particulier était et demeure travaillé par la séparation entre le temporel et le spirituel, en se prêtant à de multiples configurations des rapports entre le politique et le religieux. Bref, le processus de « désenchantement du monde » cher à Weber semble agir un peu partout, en dépit de l'essentialisme prévalant au sein de l'orientalisme et des mouvements fondamentalistes.

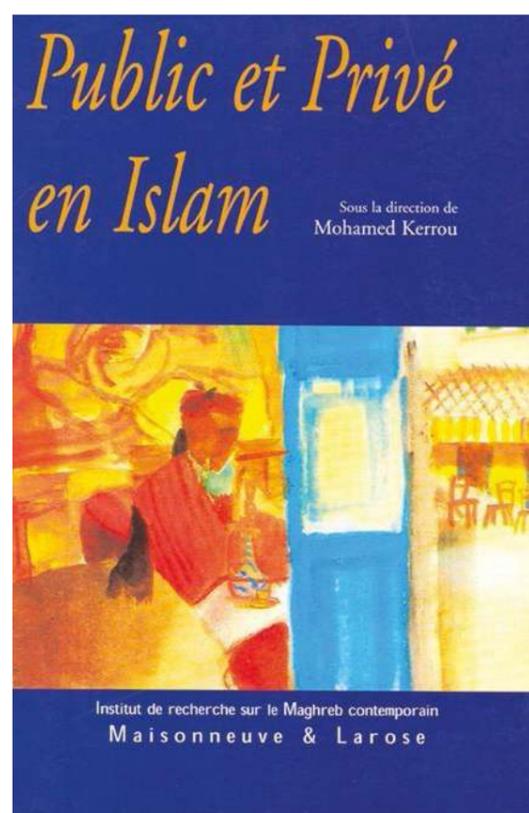
En problématisant la distinction entre le public et le privé en islam grâce aux travaux pionniers des historiens de la pensée arabe (Arkoun, Djaït, Talbi...) et européenne (Huizinga, Elias, Ariès...), un programme de recherche sur la sécularisation des « sociétés dites musulmanes » fut lancé à l'IRMC, grâce au soutien de Jean-Philippe Bras<sup>11</sup>. Il en est résulté un ouvrage collectif intitulé *Public et privé en Islam* (2002)<sup>12</sup> visant à repenser les catégories juridiques, historiques et anthropologiques de vie publique et de vie privée pour analyser autrement le devenir de l'islam contemporain. C'est à travers la trilogie des espaces, des autorités et des libertés que les rapports entre le religieux et le politique, le sacré et le profane, ont été éclairés d'un jour nouveau. Et ce n'était là que l'amorce d'un échange pluridisciplinaire initié ici et là-bas, avec l'espoir qu'il soit poursuivi et approfondi par de nouvelles recherches individuelles et collectives.

Pour finir cet aperçu, j'évoquerai volontiers une anecdote : le sociologue et ami italien de longue date Enzo Pace fut sollicité, en 1995, pour emprunter du centre d'études antoniennes de Padoue une photographie destinée à figurer sur la couverture du livre collectif sur *L'autorité des saints*.

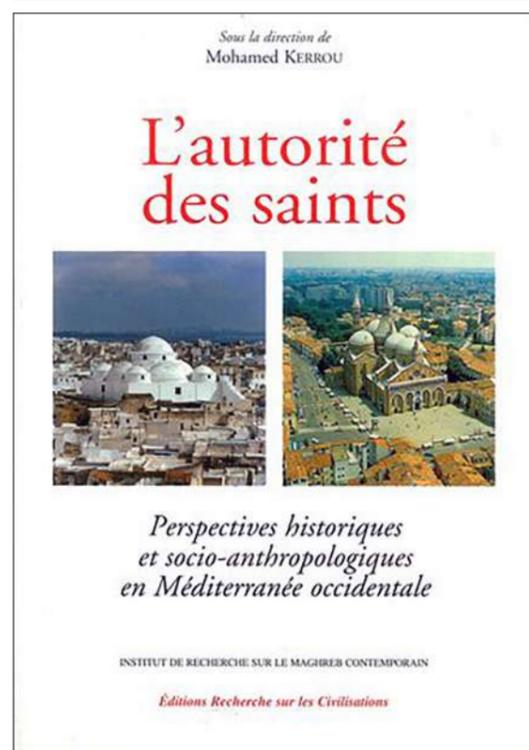
11. Directeur de l'IRMC de 1997 à 2003. Ce programme de recherche, intitulé « Public et privé en Islam. Le statut du religieux dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient » a fait l'objet d'un colloque à Casablanca (6-8 octobre 1999), dont le [compte rendu est paru dans Correspondances](#) (1999, n° 58, octobre-décembre, 30-31).

12. KERROU Mohamed (dir.), 2002, *Public et privé en Islam*, Paris-Tunis, IRMC-Maisonneuve & Larose. Y ont contribué Jean-Philippe Bras, Anton Bloc traduit par Mounir Khélifa, André Petitat, Hamadi Redissi, Sylvie Denoix, Isabelle Grangaud, Jocelyne Dakhli, Imed Melliti, Mohamed Ghomari, Abderrahmane Moussaoui, Baudouin Dupret et Agnès Devictor.

Public et privé en Islam, sous la direction de M. Kerrou (2002), disponible en accès freemium sur OpenEdition.



L'autorité des saints, sous la direction de M. Kerrou (1998), qui réunit en couverture le mausolée de Sidi Mehrez et celui de Saint Antoine de Padoue.



Mohamed Kerrou remet à Enzo Pace la photographie du mausolée de Saint Antoine, avant de partager un repas à Padoue en présence de Hassan Rachik. © Mounya Allali, coordinatrice du Master « Religion, politique et société globale » à l'Université de Padoue (Italie).

Cette photo représentant le mausolée de de Saint Antoine, patron de Padoue, fut choisie pour figurer à côté de celle de Sidi Mehrez, le saint patron de la médina de Tunis, afin d'illustrer la perspective comparative entre les deux rives de la Méditerranée, d'autant plus que les coupoles de leurs mausolées sont similaires, surmontées de six dômes et non de sept, le chiffre magique référant à la perfection qui est du ressort unique de Dieu. Or, malgré les rencontres qui nous avaient réunis plus tard en Italie, en Tunisie et ailleurs, il a fallu attendre une trentaine d'années pour que la photo perdue parmi de nombreux dossiers consacrés aux intercesseurs soit retrouvée et fêtée autour d'un repas commun à Padoue (voir les photographies ci-dessus). Ainsi, le « miracle » eut lieu non loin du mausolée de Saint Antoine de Padoue, ce saint médiéval qui visita, dans sa quête spirituelle, le Maroc, et fut probablement influencé par la baraka de ses nombreux walī-s.

## Références

AUGÉ Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BERQUE Jacques, 1982, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, Sindbad.

BROWN Peter, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (trad. de l'anglais), Paris, Cerf.

CHERIF Mohamed-Hédi, 1984, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin Ali 1705-1740* (2 tomes), Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

COLONNA Fanny, 1995, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.

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

DI MARTINO Ernesto, 1963, *Italie du Sud et magie* (trad. de l'italien), Paris, Gallimard.

GEERTZ Clifford, 1992 [1971], *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie* (trad. de l'anglais), Paris, La Découverte.

GELLNER Ernest, 1969, *Saints of The Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

HAMMOUDI Abdallah, 1989, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice*, Paris, Seuil.

KERROU Mohamed, 1995, « Typologies de l'islam maghrébin », *Correspondances*, n° 30, 3-15.

KERROU Mohamed (dir.), 1998, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale* (postface de Lucette Valensi), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

KERROU Mohamed (dir.), 2002, *Public et privé en Islam* (préface de Jean-Charles Depaule), Tunis-Paris, IRMC-Maisonneuve & Larose.

KERROU Mohamed, 2009, *Kairouan, phare éternel de l'islam*, Tunis, Apollonia.

PACE Enzo, ACQUAVIVA Sabino, 1990, *La sociologie des religions* (trad. de l'italien), Paris, Cerf.

TSHANNEN Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Paris-Genève, Droz.

VALENSI Lucette, 1989, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Paris, Flammarion.

WEBER Max, 1995, *Économie et société* (trad. en français), Paris, UGE.

# L'anthropologie historique et le décloisonnement du Maghreb

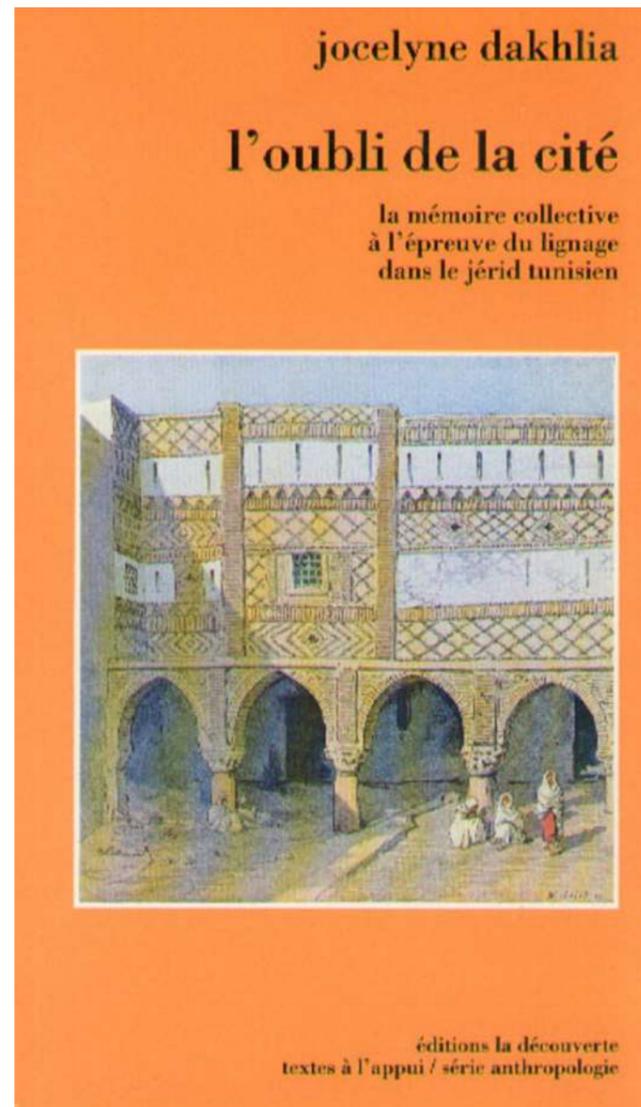
Ismail Warscheid

*L'oubli de la cité* de Jocelyne Dakhlia, paru en 1990, a marqué une rupture dans l'étude des traditions religieuses des sociétés maghrébines, désormais défaits des grilles de lecture orientalistes ou focalisées sur le « face-à-face » colonial. Ismail Warscheid expose ici les tenants d'une anthropologie du religieux qui met en lumière les connexions et réseaux entre différentes sociétés trop longtemps perçues comme dispersées et réduites à l'échelon local.

Jocelyne Dakhlia's book *L'oubli de la cité*, published in 1990, marked a breakthrough in the study of the religious traditions of Maghrebian societies, which has now moved away from orientalist approaches and a focus on the colonial "face-to-face". In this article, Ismail Warscheid sets out the arguments in favour of an anthropology of religion that highlights the connections and networks between different societies that have for too long been perceived as dispersed and reduced to the local scale.

كان كتاب "نسيان المدينة" لجوسلين دخلية الذي نُشر سنة 1990، بمثابة انقطاع في دراسة التقاليد الدينية لمجتمعات شمال إفريقيا، التي فقدت الآن نهجها الاستشراقي أو الاستعماري "وجهاً لوجه". ويطرح إسماعيل وارشايد هنا الحجج المؤيدة لأنثروبولوجيا الدين التي تسلط الضوء على الروابط والشبكات بين المجتمعات المختلفة التي كان يُنظر إليها منذ فترة طويلة على أنها مشتتة ومختزلة على المستوى المحلي.

Dans *L'oubli de la cité*, Jocelyne Dakhlia interroge les modes de représentation du passé précolonial chez les habitants du Jérid, une région oasisienne du sud de la Tunisie<sup>1</sup>. Elle y observe l'hégémonie d'une mémoire lignagère circonscrite à l'espace immédiat d'une vie de terroir. Face à celle-ci, toute autre forme de rapport au passé semble s'estomper. Seule apparaît en sus l'allégeance historique à l'Islam, aussi générale que vague. L'analyse des récits articulant cette mémoire lignagère collective a permis à Jocelyne Dakhlia d'aborder un thème qui hante l'historiographie du Maghreb depuis le temps de la colonisation, à savoir les supposés morcellement et localisme, pour ne pas dire provincialisme, des sociétés maghrébines, contre lesquels l'État moderne, dans sa forme coloniale puis postcoloniale, aurait dû s'affirmer. Cette lecture de l'espace social maghrébin postule qu'une fois passé l'âge du Maghreb impérial, selon l'expression d'Abdallah Laroui, les modes de représentation collective auraient été entièrement dominés par le paradigme de la « tribu » comme cadre politique réel, et par celui de l'Islam comme horizon identitaire symbolique, en attendant l'arrivée de la nation au XX<sup>e</sup> siècle. Au cœur de cette configuration se trouverait le langage de la parenté et de l'alliance lignagère : « Les "institutions" d'une confédération tribale, par exemple, au même titre que celles d'un État, seraient expliquées par de simples mécanismes lignagers, et rabattues sur un modèle interprétatif familial, voire domestique »<sup>2</sup>.



Mosquée de Bled el-Hadhar, construite en 1193 à Tozeur, dans la région du Jérid (Tunisie). © wikipédia

attelée à une anthropologie historique proposant de réviser les grilles d'interprétation des sociétés maghrébines précoloniales (c'est-à-dire *grosso modo* la période courant entre les XV<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles), forgées par ce que Valentin-Yves Mudimbé appelle la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire l'imposante production savante des militaires-administrateurs, ethnologues et orientalistes coloniaux<sup>4</sup>. Il s'agissait de porter un autre regard sur les structures lignagères au Maghreb, mais aussi de faire ressortir l'importance des modèles culturels transcendant le local. Bien entendu, l'enjeu n'était pas nécessairement de faire table rase de la bibliothèque coloniale. Dans les écrits de l'époque transparaît plutôt la volonté de consulter cette bibliothèque de façon plus critique et, surtout, de la mettre à l'épreuve, de façon empirique, à travers le dépouillement de sources écrites, la collecte de récits oraux ou l'observation ethnographique. Le dialogue entre enquête de terrain et déconstruction analytique visait à mieux cerner les ressorts socioculturels d'un ordre social que les ruptures de la colonisation, les urgences de la période postcoloniale et les positionnements idéologiques du XX<sup>e</sup> siècle semblent avoir fait oublier.

De fait, les sociétés du Maghreb précolonial ne sauraient être tenues pour une vaste zone « tribale » repliée sur elle-même et parsemée de quelques îlots de citoyenneté. Elles se sont dotées de traditions et d'institutions étatiques sophistiquées, centrées autour de la figure du pouvoir dynastique parcourant ses terres pour affirmer sa souveraineté vis-à-vis d'autres acteurs politiques fiers de leur autonomie, à commencer par les groupes pastoraux et montagnards<sup>5</sup>. De même, les relations entre villes et campagnes, entre sédentaires et nomades, se caractérisaient par d'étroites imbrication et interdépendance des modes de vie.

Concernant les forces symboliques de cette cohésion sociale longtemps sous-estimée, l'anthropologie historique a porté une

Le courant historiographique dans lequel s'inscrit *L'oubli de la cité* entendait mettre en relief une réalité historique plus complexe. Inspirée par ce qui fut sans doute un moment majeur de la réflexion en sciences sociales, une génération de jeunes chercheurs franco-maghrébins des années 1980 et 1990<sup>3</sup> s'est

3. Je pense, entre autres, aux premiers écrits d'Abdallah Hammoudi, Houari Touati, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Hassan Rachik, Abdelahad Sebti, Sami Bargaoui, Abdelhamid Hénia. Le rôle décisif de l'historienne franco-tunisienne Lucette Valensi dans l'essor de cette anthropologie historique du Maghreb est également à souligner.

4. BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

5. DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

attention particulière à l'institution de la sainteté musulmane (*walāya*) et à la montée du soufisme confrérique depuis le XIV<sup>e</sup> siècle. S'éloignant du modèle colonial du marabout, dont le charisme et le talent de médiation suscitaient presque par magie sociale l'adhésion des populations à l'Islam, on mettait en avant la coexistence chez les religieux musulmans de savoirs ésotériques et exotériques s'exprimant à travers différents styles de religiosité : celui du juriste, du mystique, du saint thaumaturge, du *mujāhid* pour la cause de l'Islam<sup>6</sup>. En somme, les différents travaux concouraient à affirmer que, dans le Maghreb précolonial, les dynamiques d'intégration territoriale, culturelle et politique étaient aussi prégnantes que celles qui engendraient les spécificités locales et vernaculaires.

Vue sur le lac de Tunis à partir de la zaouïa de Sidi Belhassen  
Chedly (1846).  
© wikipédia



Dans les vingt dernières années, la recherche historique a su poursuivre cette piste d'un Maghreb décloisonné, dépassant à la fois les limites d'une historiographie centrée sur le seul face-à-face colonial ou l'inéluctable émergence de la Nation. Nous commençons en effet à entrevoir à quel point les sociétés maghrébines précoloniales s'inscrivent dans des espaces politiques et culturels plus vastes. D'un côté, l'histoire politique a été replacée dans celle des empires méditerranéens de l'époque moderne, permettant de réévaluer notamment l'intégration de l'Algérie, de la Tunisie et de la Libye dans l'espace impérial ottoman<sup>7</sup>. De l'autre, un renouveau remarquable de la recherche sur l'Islam insiste sur l'inscription des savants et des soufis maghrébins dans des réseaux lettrés reliant le Maghreb au reste du monde musulman<sup>8</sup>. Enfin, un nombre croissant de travaux se penche sur l'histoire partagée entre sociétés maghrébines et sahélo-sahariennes, rappelant avec force le caractère artificiel des frontières dressées par la colonisation<sup>9</sup>.

Nous ne pouvons que nous féliciter de ce dépassement des grilles de lecture « tribalistes » grâce à une historiographie consciente des

différentes formes de connectivité qui ont façonné les cultures et les identités maghrébines. En revanche, le décloisonnement du Maghreb s'est aussi accompagné d'une certaine perte de vue de ce qui avait fait la force de l'anthropologie historique des années 1980 et 1990, à savoir la capacité à penser ensemble les enjeux sociopolitiques du terroir, pour ainsi dire, et les modèles culturels globaux qui nourrissent l'action des acteurs sur le terrain. Si, par exemple, on a su mettre en lumière avec brio l'inscription de la pensée des oulémas et des soufis maghrébins dans les courants intellectuels de l'Islam dit postclassique, force est de constater que notre compréhension des modalités de leur action socioculturelle comme lettrés, juristes ou mystiques a nettement moins progressé. À vrai dire, les catégories de la bibliothèque coloniale telles que « marabout » ou « confrérie » demeurent les principaux repères, même si leur maniement paraît aujourd'hui plus sophistiqué. Ainsi, une véritable histoire sociale et culturelle de l'évolution de la *tariqa* ou de la *tā'ifa* comme cadre institutionnel de la piété soufie au Maghreb entre les XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles reste à écrire. Nous en sommes encore à l'image d'une nébuleuse de

« confréries » fondées par des saints « médiévaux » comme 'Abd al-Qādir al-Jilānī ou al-Shādhilī.

De ce contraste entre l'essor d'une histoire globale du Maghreb et la marginalisation, voire l'oubli tout court, d'une analyse historique de ses fondements anthropologiques découle pourtant un énorme potentiel pour nos recherches. La complémentarité entre ces deux perspectives s'impose presque comme une évidence. Leur mobilisation conjointe permet de saisir comment les dynamiques culturelles vernaculaires se nourrissent d'une histoire de transferts, de transmissions et de mobilités observables à différentes échelles. On comprend, par exemple, que le topos du saint rompant de façon miraculeuse le cours des choses (*kharq al-āda*) reflète aussi l'absorption des débats théologiques de l'Islam classique<sup>10</sup> par les représentations collectives pour expliquer l'ordre du monde. À l'inverse, l'étude de la culture ottomane impériale au Maghreb gagnerait certainement en profondeur si elle se penchait de près sur les modalités de son inscription dans le tissu social qui, en partie, la précède. Pour en rester au cas du soufisme, pourquoi une congrégation comme la Shādhiliyya tunisoise semble-t-elle se constituer précisément à la période ottomane, au point que, jusqu'à nos jours, certains de ses dignitaires portent des titres rappelant l'ordre

ottoman ? Quel sens faut-il donner au séjour de Mahmūd Qābādū (1812-1871) dans la zaouïa du cheikh al-Madanī à Misrata, dont le fonctionnement rappelle fortement les observations d'Abdallah Hammoudi à propos des Darqāwa du Sous marocain ? En bref, cette courte intervention se veut un plaidoyer pour un retour à l'anthropologie avec les acquis d'une histoire décloisonnée du Maghreb.

## Références

DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.

TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

6. L'ouvrage de référence reste celui de TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

7. Je pense notamment aux travaux de M'hamed Oualdi, Salma Hargal, Isabelle Grangaud, Jessica Marglin et Youssef Ben Ismail.

8. Il faut mentionner ici les recherches de Khaled el-Rouayheb, Justin Stearns, Augustin Jomier, Paul Love, Caitlyn Olson et Stefan Reichmuth.

9. LYDON Ghislaine, 2009, *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ; MCDUGALL James, SCHEELE Judith (eds), 2012, *Saharan Frontiers: Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012 ; WARSCHIED Ismail, 2017, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Leyde, Brill.

10. Le théologien irakien al-Ash'arī (m. 936) et ses disciples, dont les enseignements se sont notamment diffusés dans l'Occident musulman, affirment en effet contre le rationalisme des mu'tazilites que Dieu peut à tout moment intervenir dans sa création et rompre les coutumes qu'il a établies (*kharq al-āda*). Voir GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.