

## La typologie du saint populaire au début du soufisme anatolien (XIII<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècles)

Luminița Munteanu

*Institut d'Études Orientales „Sergiu Al-George“, Bucarest*

### I. Le saint dans le milieu musulman

En milieu musulman, la „sanctification“ ou la consécration d'une personne en tant que „saint“ ne suppose pas nécessairement un processus délibératoire que les membres de la hiérarchie ecclésiastique assument après la mort d'une personnalité exemplaire par sa piété et ses démarches éthiques. Le saint musulman s'auto-institue, d'habitude, en instance contemplative dès son vivant, par l'engagement sur une voie spirituelle – celle soufique –, ce qui suppose la transgression du cadre dogmatique de la religion légaliste et le dégagement progressif des sens intérieurs de l'Écriture Sainte musulmane. La sainteté est en premier lieu une option existentielle profonde aux racines coraniques évidentes<sup>1</sup>, les soufis passant pour les amis de Dieu (*wali*<sup>2</sup>) par excellence.

Le saint est l'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*), l'isthme (*barzakh*) entre Dieu et le cosmos, „l'image parfaite de Dieu“ qui „renferme toutes les choses“ (E. de Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 311). Dans un monde des émotions radicales, où ni même Dieu n'est égal avec Soi, le saint se manifeste souvent d'une manière bizarre et imprévisible et peut évoluer rapidement de la qualité de maître spirituel d'un groupe restreint d'adeptes à celle, beaucoup plus influente, de chef de congrégation. Selon la structure et les

particularités mentales du milieu où il s'affirme, le santou peut être vénéré en vertu de la profondeur de ses connaissances ésotériques et de son habileté dans le maniement des notions abstraites qui, radicalement épurées, semblent devenir l'apanage exclusif du discours sur Dieu, ou, tout au contraire, en raison des miracles performés, miracles condamnés par les soufis rigoristes, en tant que formes vulgaires, dégradantes de cabotinage.

Dans le même contexte, l'adoration du maître spirituel vivant, en tant que saint, revêt fréquemment des formes exacerbées, d'une violente intensité, qui rappellent les manifestations de l'idolâtrie tribale ancienne et qui contredisent souvent, d'une manière flagrante, les canons reconnus de l'islam. Ces formes non-orthodoxes ou quasi-orthodoxes, interprétées par certains commentateurs comme une „révolte du fond autochtone“ deviendront, le long du temps, un véritable sujet de dispute entre les élites sociales – familiarisées, en vertu de leur éducation, avec la lettre et l'exégèse scripturaire canoniques – et les milieux populaires, plus laxistes, ayant une perception infiniment plus vague du contenu et surtout des limites de leur foi nouvellement acquise, ce qui les amène à projeter involontairement sur elle leurs propres aspirations et chimères, de même que leur héritage ethno-culturel.

D'où la distinction, très prégnante parfois et même dramatique, entre les formes d'expression du soufisme populaire et celles spécifiques au soufisme d'essence intellectuelle, ainsi que, implicitement, l'interprétation divergente donnée à la notion de sainteté. Le type de saint adoré par les masses est fréquemment censé accomplir des miracles (*karamât*, à la différence de ceux réalisés par les prophètes – *mu'jizât*), présentés ordinairement comme une preuve irréfutable du caractère surhumain de l'auteur, au delà de la pureté de sa foi. La qualité douteuse de ces miracles, la difficulté réelle de les discerner de la simple magie (condamnée par les musulmans), de même que la tendance, toujours plus évidente, du soufisme tardif de se restreindre à ce genre de pratiques et de négliger la dimension spirituelle – tout cela finira par réveiller des réactions de rejet et l'hostilité profonde des soufis éminents<sup>3</sup> qui voyaient dans ce genre d'exhibitionnisme dénudé d'engagement intérieur authentique une manière de mettre en doute et de placer sous le signe du dérisoire leurs propres démarches; pour ces derniers, la sainteté, conçue comme aspiration suprême de l'être tout entier, supposait plutôt discrétion et dissimulation qu'ostentation mariée au grotesque.

## II. Le monde anatolien au début du XIII<sup>e</sup> siècle

En revenant à notre sujet d'intérêt, arrêtons-nous sur la physionomie de l'Asie Mineure à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, car l'idéal de sainteté forgé et affirmé par une communauté religieuse à un moment donné de son existence historique n'est pas sans liaison avec les facteurs socio-culturels, économiques, politiques qui définissent son cadre d'évolution.

Constatons, pour commencer, qu'au début du siècle invoqué, le territoire anatolien se présentait au témoin non-impliqué dans le lacs des événements comme un véritable mosaïque, dont la configuration se modifiait sans cesse et dont l'extrême mobilité était due tant à la migration, en quelque sorte „naturelle“, des différents groupes de populations turques vers

l'Anatolie, intensifiée surtout à la suite de la bataille de Manzikert (Malazgört), de 1071, qu'à l'invasion mongole, qui a accru l'afflux de réfugiés vers l'Asie Mineure.

Le groupe ethnique dominant dans ces zones d'accès difficile et grandement dépeuplées au temps de l'Empire Byzantin était représenté par la population turkmène, nomade ou semi-nomade, superficiellement islamisée et surtout incontrôlable, à cause de son style de vie spécifique. Les tribus turkmènes sont entrées en contact avec les missionnaires musulmans dès la période passée dans leur berceau asiatique, mais si des rencontres pareilles s'étaient parfois achevées par l'adoption quasi-mécanique des dogmes fondamentaux de l'islam, elles s'avéraient tout à fait insuffisantes pour l'acquisition correcte de ses pratiques rituelles caractéristiques, routinières. À ce dernier niveau, la résistance du substrat était infiniment plus grande, car elle se structurait autour de formes longuement exercées, investies de génération en génération avec la fonction de capter le sacré et, donc, associées par excellence avec celui-ci. C'est pourquoi les leaders spirituels charismatiques de souche autochtone, qui procédaient à une synthèse entre le type traditionnel de perception et d'émotion religieuse, d'une part, et les normes prescrites par la catéchèse islamique, d'autre part, ont eu souvent gain de cause là où les formalistes dogmatiques ont lamentablement échoué.

Il convient de remarquer, dans ce contexte, le succès incontestable dont quelques ordres soufiques jouissaient aux rangs des Turkmènes. La propagande religieuse déployée en Asie par certaines congrégations bien avant le grand exode turc vers le sud a, probablement, introduit une sorte de filtre et influencé d'une manière difficile à évaluer de nos jours l'image que ces groupes de populations, profondément ancrés dans le style de vie tribal et doués d'un niveau d'instruction plutôt précaire, se forgeaient de l'islam.

Plus tard, dans la phase anatolienne, de nouvelles motivations socio-culturelles, écono-

miques, mais également politiques allaient s'ajouter à celles strictement théologiques – dont les contours, du moins pour la période initiale du soufisme turc, sont plutôt flous – et isoler, de la sorte, une population considérée toujours de deuxième rang. Il n'est pas sans signification de constater que, selon cette perspective, l'adhésion ostentatoire des Turkmènes au chiïsme semble avoir été due moins aux différends doctrinaux avec l'autorité ecclésiastique – différends qui supposaient un degré de subtilité interprétative inaccessible à la grande majorité des sujets impliqués –, qu'à la structure de contestation que celui-ci représentait et à la possibilité qu'il leur offrait de s'opposer non seulement à l'expérience religieuse (puissamment marquée par la sensibilité arabe) de la communauté sunnite, mais aussi à la domination politique globale du groupe majoritaire.

Il faudrait, par conséquent, prêter une attention accrue aux facteurs non-théologiques qui apportent leur appoint au développement des mouvements déviationnistes au sein des grandes traditions religieuses et à la définition des rapports qu'ils engagent avec les éléments de la religion officielle. Projetés souvent fortuitement au beau milieu d'une hétérodoxie qu'ils clament d'une manière spectaculaire ou que, tout au contraire, ils refusent d'assumer d'une manière explicite, ces groupes scissionnistes sont souvent perçus par le reste de la population dans le même registre que l'„étranger“ autochtone – un „étranger collectif“, cette fois-ci.

D'autre part, il y a maintes situations où ces sujets, réceptés comme allogènes et, éventuellement, hostiles par les membres de la communauté orthodoxe, représentent effectivement des



L'otium du nomade

groupes marginaux, frustrés, profondément marqués par une infériorité culturelle infrangible à court terme, rejetés par la société globale et repliés sur eux-mêmes, des ennemis irréductibles de l'État et des élites socialement reconnues. Autrement dit, ils illustrent une hypostase et un type de réactivité spécifiques à la soi-disant „subculture de la pauvreté“. La brèche créée initialement entre la population stable et celle nomade ou semi-nomade deviendra ainsi une

brèche entre la population urbaine et celle rurale, soit entre deux types de cultures fondamentalement distincts.

Ces particularités des démarches turkmenes semblent indiquer, typologiquement, un mouvement de revitalisation<sup>4</sup>, ayant une composante religieuse majeure – mouvement lancé comme solution extrême de survivance identitaire, issu d'une immense anxiété collective, impossible à maîtriser dans un contexte de déséquilibre évident, de déstructuration, mais aussi de ségrégation sociale.

C'est cette tension entre l'idéal et le réel, entre l'aspiration et la réalité, c'est cet intermède d'incertitude existentielle qui servira pour cadre d'évolution aux santons de la première période du soufisme anatolien.

### III. L'ordre *Bektâsiyya* et son idéal de sainteté

Créations des milieux turkmenes marginaux, les saints *Alevî-Bektâsî* allaient grandement en illustrer les valeurs définitives et l'idéal éthico-religieux. Le type de saint populaire issu de ces cercles évolue d'habitude dans deux tonalités essentielles, bien que non pas exclusives à tout prix:

a) - Le substrat ou la religion souterraine, l'organisme préexistant sur lequel s'est greffée ensuite la religion islamique; son apport à la structuration du nouveau idéal de sainteté relève du style de vie adopté par le groupe porteur (nomade/sédentaire, rural/urbain etc.) et de la nature ou l'intensité des contacts avec le nouveau paradigme religieux;

b) - La „greffe“ proprement dite; l'organisme qui parasite le corpus du système originaire de croyance, plus ou moins compatible avec le receveur, pourra être assimilé dans une intervalle variable, sinon, repoussé. Dans ce dernier cas, des conditions extérieures impératives peuvent déterminer néanmoins l'apparition d'une stratégie de compromis, d'adaptation réciproque des entités en contact.

De manière générale, ces deux systèmes coexistent dans les formes caractéristiques de la dévotion populaire, à laquelle ils confèrent des manifestations relativement atypiques, amiguës et contradictoires. Tout aussi ambigu et contradictoire sera, par conséquent, le type de saint qui s'adresse à cette mentalité.

Ce personnage est un „étranger“ du point de vue de la rigide mentalité orthodoxe car, en se présentant comme un hybride, apparemment extravagant et excessif dans ses attitudes, il ne plie pas aux normes communes de conduite. Il jouit, d'autre part, de la reconnaissance et de l'adhésion souvent absolues du groupe d'où il provient ou qui coagule autour de lui – le seul pour lequel son comportement et ses hypostases assumés soient pleinement cohérents et au delà de toute dispute formelle. Rejeté en première instance par les élites sociales qui ne sont pas visées par son message, il sera immédiatement perçu exactement dans le plan de pureté qu'il réclame par ces groupes et sous-groupes marginaux, dont la psychologie semble lui être très familière.

Il est donc légitime de se demander si le saint populaire, situé à la frontière entre „ce qui a été“ et „ce qui adviendra“ dans la vie spirituelle de la communauté, n'est pas lui même, en quelque sorte, une création de ces groupes, illustrant en fait une *forma mentis* de la religiosité

populaire: l'adéquation inconsciente à un *pattern* préexistant, relevant du domaine des archétypes jungiens. Plus exactement, la question en serait si c'est réellement le saint qui jette les fondements d'une communauté s'attachant aux valeurs qu'il représente, ou si, tout au contraire, c'est la communauté qui le crée d'une manière active et souvent posthume, en mettant ainsi en évidence, par son intermédiaire, l'idéal de sainteté qu'elle nourrit d'une façon diffuse. Il est d'ailleurs évident que, suivant l'exemple de la typologie sectaire qui peut connaître des modifications surprenantes, sinon radicales, au cours de son histoire, la typologie des saints subit elle-aussi un processus de décantation, de filtrage, de réduction aux normes de l'idéologie religieuse que ces saints sont censés illustrer, si elle n'aboutit même pas parfois à une innocente falsification des données de personnalité initiales. La typologie du saint populaire semble alors répondre à la demande de la communauté, à son horizon d'attente, bien que sa physionomie finale puisse être fondamentalement différente de l'originel pris comme point de départ.

Nous allons présenter, en guise d'exemples, quelques aspects caractéristiques qui ressortent des légendes *Bektâşî* concernant le fondateur charismatique de l'ordre, Hâği Bektâş Velî (1238 - 1327), vu leurs traits emblématiques pour la tradition hagiographique du mouvement<sup>2</sup>:

a) - L'insistence sur l'origine turque et sur la pureté ethnique du saint; entre autres, les conversations menées par Hâği Bektâş avec les membres du collège invisible des saints apothropaïques anatoliens (*Rum erenleri*) lors de son arrivée en Asie Mineure ont plutôt une portée „nationale“ que religieuse, ce qui soutient l'hypothèse que les *Bektâşîs* provenaient à l'origine d'une tribu turkmène qui, confrontée avec le dilemme de sa propre survivance historique, s'était métamorphosée, par une manœuvre tactique remarquablement habile, en un mouvement religieux: „L'ordre des *Bektâşî* est né de la fusion de deux communautés tribales, les *Bektâşlu* et les *Çepni*, qu'une variante qualifiée d'*Oguz* chinois“, remarque Irène Beldiceanu-

Steinherr. „(...) Au lieu de miser sur la pérennité des structures tribales, les disciples du saint (Hâği Bektâş Velî - n.n.) ont investi dans la foi. L'histoire leur a d'ailleurs donné raison. Toutes les tribus anatoliennes qui ont voulu se maintenir politiquement, tels que les *Turgut*, les *Varsaq* etc., ont été balayées par les Ottomans. Les *Bektâşlu*, en réussissant la mutation d'une structure tribale en un ordre religieux, ont créé un État dans l'État qui s'est avéré à la longue bien plus dangereux. (...) Brisant ainsi le cadre tribal, ils se sont infiltrés à travers tout le pays, dans toutes les couches de la population et même dans le corps des janissaires. (...). Les *Bektâşî*, en renonçant à leur cadre tribal ont réussi à garder par le biais d'une confrérie leur spécificité“ (I. Beldiceanu-Steinherr, 1991, pp. 57 - 58).

Il n'est pas dépourvu d'intérêt d'invoquer, dans ce même contexte, la remarque de Piers Vitebsky (1995, pp. 117-118), selon laquelle une manière de réponse à la domination politique est, en ce qui concerne le chamanisme – la forme la plus prégnante de manifestation de la religiosité turque dans la période préislamique –, son affirmation en tant que marque d'identité ethnique distincte ou comme noyau de résistance, cas où il devient anti-centriste et subversif. Ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus, mais il faut toutefois mentionner qu'une particularité comportementale pareille semble trouver sa confirmation dans l'implication constante des tribus turkmènes anatoliennes dans les nombreuses révoltes religieuses non pas dépourvues d'implications politiques, et surtout dans l'ample mouvement populaire qui a mené à la cristallisation et à la consolidation rapide de l'État théocratique safavide iranien;

b) - Il est à constater, d'autre part, que la grande majorité des qualités attribuées à Hâği Bektâş Velî se rapporte plutôt au domaine éthique qu'à celui de la conduite purement religieuse;

c) - Le profil spirituel du saint est complété par les références à sa piété exemplaire, au dévouement infatigable dont il témoignait dans

l'accomplissement des obligations rituelles, références qui constituent, probablement, le support minimal sur lequel s'est ensuite édifié son culte en tant que saint musulman, surnommé, dans les sources tardives, „le pôle du monde“ (*qutb-i âlem*), „le pôle des saints“ (*qutb-i evliyâ*), „le pôle des gnostiques“ (*qutb-i ârifin*), „le chah le plus généreux“ *şâh-i ekrem*), „la vie éternelle“ (*hayât-i müdâm*), „le protecteur des élus et des humbles“ (*destgâr-i hâss ü âmm*), „le refuge des adeptes“ (*melce'-i mülâzim*), „le temple lumineux“ (*heykel-i nûrânî*), „notre maître fondateur“ (*pîrimiz*), „notre maître“ (*üstâdimiz*), „l'appui des illuminés“ (*gavs-ül-vâsilîn*), „l'être complet“ (*zât-i tamm*) etc.<sup>6</sup>; ces derniers qualificatifs relèvent, nous le répétons, de l'évolution ultérieure de l'image du saint et prouvent l'influence toujours plus marquée de l'univers religieux islamique;

d) - Le saint est censé avoir également des capacités de divinateur et de thaumaturge;

e) - Indubitable s'avère être, d'autre part, l'aura légendaire qui entoure la personnalité de Hâği Bektâş Velî et qui, de même que les autres traits dont il a été question ci-dessus, est bien mise en évidence par le corpus intitulé *Hâği Bektâş Velâyetnâmesi*, „Le livre de la sainteté de Hâği Bektâş“. La nature des miracles attribués au saint, qui satisfont, sans doute, le goût populaire pour évasion mentale et fantastique, ainsi que les contextes où ceux-ci sont évoqués semble avoir pour source plutôt le substrat chamanique, jamais renié hautement, que les particularités de la dévotion islamique proprement-dite.

Nous faisons mention, pour en donner un exemple, de la métamorphose de Hâği Bektâş en pigeon et de Hâği Doğrul – qui l'accueille lors de son arrivée en Anatolie – en faucon, type de métamorphose décelable aussi dans les légendes portant sur Ahmad Yasawî (m. 1166), de qui se réclament directement les différentes branches des *Bektâşî-s*. Ce genre de métamorphose – thème intensément travaillé dans les contes de fées de tous les coins du monde – s'inscrit parmi les techniques extatiques les plus communes em-

ployées par les chamans turcs de la période préislamique, qui avaient couramment recours aux oiseaux comme „véhicules“, ou bien se „transformaient“ eux-mêmes en oiseaux, pour réaliser leurs ascensions célestes.

D'ailleurs, presque sans exception, les épisodes narrés dans ce corpus insistent sur les miracles exceptionnels accomplis par le saint tout au long de son existence, miracles qui jouaient, à ce qu'il paraît, un rôle important dans le processus de conversion à l'islam des nomades turcs ou encore des paysans chrétiens isolés qui habitaient l'Anatolie intérieure. Ces miracles menés à bonne fin par une personne qui ne semblait pas se distinguer radicalement du milieu auquel elle s'adressait, malgré l'ascendance principale (d'ailleurs douteuse) qu'on lui attribue, déterminaient une réception ambiguë et même déformée de l'islam et il n'est point surprenant

que plus tard, au delà de toute autre considération, les nouveaux adeptes allaient repousser presque instinctivement le mode intransigeant, autoritaire de se rapporter au sacré, prôné par l'autorité ecclésiastique.

Le type de miracles invoqué ci-dessus se retrouve également dans d'autres créations anonymes de facture semblable, telles que *Hâğim Sultân Velâyetnâmesi* ou *Abdâl Sultân Velâyetnâmesi*, qui renferment, somme toute, un idéal de sainteté propre aux cercles *Bektâşî* et esquisse les repères fondamentaux d'un imaginaire collectif cantonné encore dans l'époque héroïque des premières conquêtes, avec tout son cortège de contradictions et ambiguïtés, d'affirmations et négations successives, qui ont fini par opacifier presque complètement la réalité historique.

## Notes

1. „Non, vraiment,/ les amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte,/ ils ne seront plus affligés;/ - ceux qui croient en Dieu et qui le craignent -/ ils recevront la bonne nouvelle,/ en cette vie et dans l'autre (...)" (*Le Coran* X/ 62 - 64, 1995, pp. 256 - 257).

2. Le mot arabe *walî* (pl. *awliyâ*), terme employé pour les santons de la période postclassique, dérivé de la racine *walâ*, „suivre immédiatement, suivre de près“, désigne les familiers, parents ou alliés, c'est-à-dire ceux admis dans le voisinage immédiat, dans l'espace même de l'endroit de halte (v. J. Chabbi, 1990, p. 90).

3. Tels Junayd, qui considérait que la dépendance des miracles est „l'un des rideaux qui empêchent /le saint - n.n./ de pénétrer dans le cœur de la Vérité“ (R. A. Nicholson, 1989, p. 131).

4. Un mouvement de revitalisation est un effort délibéré des membres de la société de construire une culture plus satisfaisante. L'accent dans cette définition est mis sur la réformation non seulement de la sphère religieuse, mais du système culturel tout entier. Une solution tellement drastique est adoptée alors que l'anxiété et la frustration sont devenues aussi intenses que la seule voie de réduire le stress est de renverser le système social tout entier et de le remplacer par l'un nouveau (W. A. Haviland, 1990, p. 378).

5. Une édition accessible de l'ouvrage le plus significatif à ce sujet est celle de Abdûlbâki Gölpinarlı, 1995.

6. Voir, à cet égard, les prières *Alevî-Bektâşî* renfermées dans le recueil de Ömer Uluçay, 1993.

### Références bibliographiques

BELDICEANU-STEINHERR I., 1991, «Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81.

CHABBI J., 1990, «La figure du maître dans l'islam médiéval», dans M. Meslin (éd.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris.

*Le Coran*, 1995, trad. D. Masson, Paris.

HAVILAND W.A., 1990, *Cultural Anthropology*, Orlando.

GÖLPINARLI Abdülbâki, 1995, *Vilâyet-Nâme ou Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektâş-i Velî*, Istanbul.

NICHOLSON R.A., 1989, *The Mystics of Islam*, London.

ULUÇAY Ömer, 1992, *Gülbang - Alevilikte Dua*, Adana.

VITEBSKY P., 1995, *The Shaman. Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston New York Toronto London.

VITRAY-MEYEROVITCH E. de, 1986, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad.

