

L'héritage de René Guénon dans le soufisme du XXI^e siècle en France et en Italie

Francesco PIRAINO *

Résumé : René Guénon est l'un des penseurs les plus importants de l'ésotérisme européen. Il a contribué à faire connaître le soufisme en Occident et a favorisé la conversion de beaucoup d'Européens. Cet article vise à décrire son héritage intellectuel et spirituel dans le soufisme européen contemporain. L'héritage de Guénon est décrit à travers des types idéaux élaborés à partir d'une enquête de terrain réalisée auprès des confréries soufies les plus importantes de France et d'Italie. La figure de Guénon, qui date du XXI^e siècle, occupe une place centrale chez beaucoup d'adeptes d'origine musulmane, bien que le penseur ait perdu ses dimensions les plus apocalyptiques. Sa critique de la modernité change, quant à elle, de forme et se fait plus symbolique. L'œuvre de Guénon devient une orientation intellectuelle, un vademécum pour la quête spirituelle.

Mots-clés : René Guénon, soufisme, islam, ésotérisme

Guénon peut être considéré comme une figure essentielle du développement du soufisme en Europe, comme le confirme la littérature académique (Zarcone, 1999 ; Sedgwick, 2004 ; Bisson, 2007 ; Le Pape, 2007). Néanmoins, comme l'ont souligné Sedgwick (2004), Accart (2005), Laurant (2006) et Bisson (2013), l'extraordinaire influence de ce penseur n'est pas uniquement liée au soufisme, mais elle est étroitement associée à la pensée

* Francesco Piraino est doctorant à la Scuola Normale Superiore, Pise-Florence, et à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris.

religieuse et à la pensée ésotérique européenne en général¹. Il serait même possible d'avancer l'idée d'une forme particulière d'autorité charismatique, qui ne serait ni liée à l'auteur, qui a d'ailleurs vécu une vie très réservée, ni à un groupe religieux, qui n'a jamais existé en tant que tel, mais qui s'enracinerait dans son œuvre intellectuelle, dans ses livres. On pourrait parler, à la suite de Zocatelli (2004 : 84), de « charisme du livre ». Lors de nos enquêtes de terrain au sein de différentes confréries soufies (*turuq*), le nom de Guénon fut plus souvent cité que ceux des grands saints soufis. En effet, pour de nombreux disciples, Guénon a été une étape fondamentale dans le processus de conversion à l'islam ou de retour à la pratique religieuse musulmane.

Après une brève contextualisation sociohistorique de l'œuvre guénonienne, j'essayerai de décrire l'héritage de sa pensée dans le cadre du soufisme européen. Il s'agira de comprendre les transformations de sa pensée parmi certains disciples soufis du XXI^e siècle. Cette réflexion est construite à partir d'un travail d'observation ethnographique. Le but n'est pas de décrire les différents groupes soufis d'inspiration guénonienne qui, au fil du temps, se sont fragmentés en petits groupes. Mon analyse vise à comprendre la manière dont l'interprétation de l'œuvre guénonienne s'est modifiée en entrant en contact, d'une part, avec le soufisme des migrants et, d'autre part, avec la culture du nouvel âge (*New Age*). Si les concepts de « Tradition primordiale » (comme source métaphysique de toutes les religions), de « transmission ésotérique » et d'« adhésion à la dimension exotérique » restent centraux, la critique de la modernité change, quant à elle, de forme et se fait plus symbolique. L'œuvre de Guénon devient une orientation intellectuelle, un vadémécum (ou « guide ») pour la quête spirituelle. Les différences entre les contextes français et italien seront également soulignées, le premier étant davantage engagé dans une voie spirituelle, tandis que le second reste encore marqué par une interprétation plus littérale de Guénon, une interprétation orientaliste dans laquelle l'esprit antimoderniste semble plus prégnant.

¹ L'influence de Guénon se répand aussi hors des frontières de l'Europe, comme l'a souligné Sedgwick (2004).

Notre recherche se focalise sur le développement du soufisme en Europe, en particulier en France et en Italie. La méthodologie, ethnographique, est basée sur des observations de terrain, obtenues par la participation : 1) aux rencontres hebdomadaires de prière ; 2) aux fêtes religieuses ; 3) à des événements non strictement religieux, comme des conférences et des réunions ; 4) au pèlerinage, avec des disciples soufis (*fuqarā*) italiens et français, à la résidence principale de la confrérie soufie (*tarīqa*). Des entretiens ont également été réalisés auprès d'un petit échantillon de disciples soufis (une douzaine par confrérie) et des récits de vie ont été recueillis. Ces observations ont été menées pendant huit mois, entre 2013 et 2014, en fonction de la disponibilité des disciples et de la quantité d'activités organisées par les confréries. Les confréries soufies étudiées sont les suivantes : la 'Alāwiyya du cheikh Bentounes (France), la Būdshīshīyya du cheikh Hamza (France et Italie), la Naqshbandiyya Haqqāniyya du cheikh Nazim, aujourd'hui du cheikh Mehmet (France et Italie), l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya du cheikh Pallavicini (Italie) et la Jerrahiyya-Khalwatiyya du cheikh Tuğrul İnançer (Italie).

René Guénon : quelques jalons

René Guénon est né à Blois, en France, en 1886, et a grandi dans une famille catholique et bourgeoise. En 1904, il s'installe à Paris, où il entreprend des études universitaires et commence à fréquenter le milieu ésotérique. En quelques années, il passe par l'occultisme, la franc-maçonnerie et l'Église gnostique. La rencontre avec le monde « oriental », notamment avec l'hindouisme et l'ésotérisme islamique, constitue un tournant important dans sa vie. L'hindouisme sera l'objet de sa thèse de doctorat et de son premier livre (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1921), et le soufisme deviendra dès lors son choix de vie.

Les sujets d'étude de Guénon sont particulièrement vastes : il a commenté et étudié les métaphysiques grecque, chrétienne, celtique, juive, musulmane, franc-maçonne, hindoue, alchimique, taoïste, etc. En 1930, Guénon s'installe au Caire, où il meurt en 1951. Dans ce qui suit, nous résumerons les points principaux de sa pensée au regard du contexte historique, afin d'introduire quelques points de

repère fondamentaux pour la compréhension de l'héritage de l'œuvre de Guénon.

Pour Guénon, la religion est constituée de deux dimensions, soit une dimension exotérique, composée des rituels, des dogmes et des cosmologies, et une dimension ésotérique, où sont cachées des vérités suprarationnelles et universelles : « La métaphysique est la connaissance des principes d'ordre universel, dont toutes les choses dépendent nécessairement, directement ou indirectement » (2006 : 51). Ces vérités, ces principes métaphysiques universels, sont le reflet d'une unique Tradition primordiale, laquelle s'est perdue dans l'histoire humaine. Toutes les religions partagent donc la même vérité métaphysique et ne diffèrent que par leurs formes extérieures. Parmi les différentes religions, certaines ont conservé plus rigoureusement la matrice primordiale originelle, alors que d'autres s'en sont presque totalement défaites (*ibid.*, 2006).

Guénon s'approprie la théorie hindoue des cycles d'évolution du monde, le dernier cycle étant le *Kali Yuga*, « l'Âge de fer », marqué par des phénomènes de violence liés à une crise spirituelle qui tend à corrompre l'être humain. La modernité occidentale, « carnaval perpétuel » (Guénon, 1977 : 113), est l'expression de cette décadence : c'est-à-dire une société dans laquelle toutes les valeurs sont inversées.

Guénon adresse une critique au matérialisme et au rationalisme scientifique. Ces théories, par nature incomplètes, ont engendré des succédanés de métaphysique et de religion, tels que le sentimentalisme et le spiritisme, qui se manifestent dans l'occultisme, la théosophie et certaines formes de franc-maçonnerie, ou encore les sciences humaines et psychologiques. Toutes ces expressions sont des formes de spiritualité détachées de toute tradition : elles ne sont qu'une parodie de spiritualité. Sur le plan politique, ce sentimentalisme a engendré les droits de la personne, lesquels sont le fruit de la « divinisation de l'être humain » (Guénon, 1977 : 322) : « C'est la négation de toute hiérarchie naturelle, et c'est l'abaissement de toute connaissance au niveau de l'entendement borné du vulgaire » (Guénon, 2006 : 59). Donc, la liberté, l'égalité et la démocratie sont des constructions artificielles qui bouleversent les hiérarchies naturelles du monde.

Selon Guénon, il faut, pour revivifier l'ésotérisme européen, regarder vers l'Orient et s'inspirer de ses religions², lesquelles ont mieux préservé leur lien avec la Tradition primordiale. L'Orient possède « la conscience de l'éternité » (Guénon, 2006 : 95) qui garantit le salut spirituel contre n'importe quelle forme de modernité : « Même si les Orientaux se trouvent contraints d'accepter dans une certaine mesure le progrès matériel, cela ne constituera jamais pour eux un changement profond » (Guénon, 2006 : 122).

La pensée de Guénon prend un tournant dans les années trente, avec l'apparition dans son œuvre du concept d'« initiation » (Guénon, 2007). L'initiation ésotérique se traduit par l'accès aux savoirs métaphysiques suprarationnels transmis par le maître depuis la création de l'être humain. La transmission initiatique est la seule voie qui permette de conserver ces savoirs, expression de la Tradition primordiale. L'initiation comporte aussi, selon Guénon, une dimension d'acceptation de la dimension extérieure de la religion, car pour pratiquer l'ésotérisme musulman, il faut être musulman (Guénon, 2004).

La pensée de Guénon se développe entre les deux guerres mondiales, période caractérisée par l'instabilité politique, la crise économique et la menace continue de la guerre. L'Occident est alors en pleine expansion coloniale et considère la conquête comme un droit naturel, au nom d'une supposée supériorité de la civilisation européenne sur les « populations sauvages ». Guénon (2006) critique cette vision coloniale, faite de représentations stéréotypées de l'Orient, souvent liées à un paradigme positiviste. Pour autant, Guénon ne sort pas véritablement de ce cadre, sa représentation de l'Orient étant tout aussi monolithique et essentialisée.

Guénon est « un moderne malgré lui » (Compagnon, 2005 : 7). Il peut en effet être décrit comme l'un des premiers « chercheurs spirituels » (*spiritual seekers* ; voir Davie, 1994) en raison de son incroyable carrière de conversions ou d'expériences religieuses : il a étudié tour à tour le catholicisme, le spiritisme, la franc-maçonnerie et le soufisme. De plus, sa pensée, qui postule la

² Guénon utilise plus particulièrement l'expression « tradition sapientiale » pour parler des religions d'Orient.

séparation entre ésotérisme et exotérisme, est orientée vers la quête de l'essence de la religion, un autre aspect l'inscrivant au cœur de la modernité religieuse qui milite pour la séparation entre la religion et la dimension mystique/spirituelle/ésotérique (King, 1999 ; Giordan, 2007).

Ésotérisme et soufisme

Le mot *ésotérisme*, comme l'ont souligné Antoine Faivre (2012) et Jean-Pierre Laurant (1992), n'est entré en usage qu'à partir des XVIII^e et XIX^e siècles. De ce fait, les études sur l'ésotérisme sont strictement liées au processus de modernisation. Faivre (2012 : 10) donne une définition très large d'*ésotérisme* : « un ensemble de courants qui présentent de fortes similitudes et se trouvent reliés historiquement », ce qui s'applique au contexte historique moderne, c'est-à-dire de la Renaissance jusqu'à nos jours. Suivant les travaux de Faivre, l'ésotérisme se base, d'un point de vue théologique : 1) sur la possibilité de révélations à l'intérieur de la Révélation (Brach, 1995) ; 2) sur la recherche d'une philosophie pérenne ; 3) sur l'autonomisation d'un discours extrathéologique. Faivre (2012) détermine également des caractéristiques spécifiques à l'ésotérisme : 1) l'idée de correspondances universelles ; 2) l'idée de nature vivante ; 3) le rôle des médiations et de l'imagination (rituels, nombres, symboles, images, visions, anges, esprits, etc.) ; 4) l'expérience de la transmutation intérieure ; 5) la pratique de la concordance des diverses traditions religieuses ; 6) la transmission de connaissances, de maître spirituel à disciple.

La recherche historiographique sur l'ésotérisme européen connaît un tournant très important au début du XXI^e siècle grâce aux chercheurs hollandais Wouter Hanegraaff et Kocku von Stuckrad, qui critiquent les définitions précédentes pour leur dimension tautologique. Ces auteurs ne s'intéressent plus au contenu de l'ésotérisme, mais à sa généalogie (Hanegraaff, 2012) et à sa conceptualisation comme discours (von Stuckrad, 2005).

Wouter Hanegraaff reconstruit l'histoire de l'ésotérisme européen à partir de « l'orientalisme platonique », c'est-à-dire une vision du monde basée sur l'œuvre de Platon qui ne se limite pas à la dimension intellectuelle, mais qui produit aussi des rituels et des

valeurs. L'orientalisme platonique considérait Platon et Plotin comme des messagers de Dieu, porteurs d'une connaissance ancestrale (Hanegraaff, 2012 : 14). Cet orientalisme platonique s'inscrit dans la Renaissance européenne, période d'effervescence intellectuelle et religieuse (Firpo, 2008). Vision du monde et connaissance sacrée s'entrelacent avec la théologie chrétienne, mais, à partir de la contre-réforme (tant dans le monde catholique que protestant), elles seront envisagées comme des connaissances dangereuses et hérétiques. Là est, selon Hanegraaff, l'espace où saisir les racines de l'ésotérisme européen. Cette connaissance, qui deviendra ésotérique, est une « connaissance refoulée », « radicalement autre », une contre-catégorie de la modernité faite de « courants, pratiques qui refusent d'accepter la disparition de l'incalculable mystère du monde » (Hanegraaff, 2012 : 254). Von Stuckrad (2005) poursuit cette généalogie de l'ésotérisme jusqu'à la déconstruire entièrement. Selon ce dernier, l'ésotérisme n'est plus un objet de recherche délimité par des idées, des pratiques, des mouvements religieux et un contexte historique : l'ésotérisme devient un instrument d'analyse, un discours au sein du débat sur le pluralisme religieux européen.

La pensée de René Guénon s'inscrit parfaitement dans les catégories de Hanegraaff et de von Stuckrad. La métaphysique, telle que Guénon la définit, s'apparente bien à une « connaissance refoulée, radicalement autre », et l'ésotérisme est pensé comme une anti-catégorie d'une société décadente. Cela dit, est-il possible d'utiliser la catégorie « ésotérisme » pour décrire le soufisme ?

À mon sens, l'ésotérisme ne chevauche que partiellement le soufisme. Si l'on reprend, par exemple, les caractéristiques établies par Faivre, des correspondances se dessinent d'un point de vue théologique. La gnose peut être comparée avec la connaissance mystique, la *ma'rifa*, comprise comme connaissance intuitive et/ou spirituelle ; l'initiation avec le pacte initiatique, le *bay'a* ; la transmission initiatique avec la *silsila*, ou la chaîne de transmission des connaissances sacrées de maître en maître (qui remontent jusqu'au prophète Mohammed) ; la transmutation intérieure avec l'anéantissement de l'égo en Dieu, le *fanā'* ; la différence entre ésotérique et exotérique avec les enseignements visibles, le *zāhir*, et les enseignements cachés, le *bāṭin*. Néanmoins, il demeure des différences qui ne peuvent être oubliées. Les sources de

l'ésotérisme européen, bien qu'inscrites dans le christianisme, sont plurielles : elles puisent leurs origines dans les cultes égyptiens, la kabbale juive et les religions païennes. Au contraire, pour les soufis, les premières et incontournables sources sont l'islam et le Coran. En outre, l'ésotérisme européen est toujours lié à une connaissance discursive (rationnelle, comprise comme suprarationnelle). La dimension corporelle, physique, est presque effacée. Là où, dans le soufisme, l'existence d'un disciple soufi illettré est envisageable, il ne peut pas y avoir d'ésotériste illettré.

Cela dit, nous n'avons pas encore touché le cœur de la question : l'ésotérisme européen est un mouvement marginal, tant dans ses origines historiques que dans ses expressions contemporaines. En revanche, le soufisme est l'un des centres de l'islam, sur le plan théologique, religieux, politique et social. Enfin, si l'ésotérisme, pour Hanegraaff et von Stuckrad, est une « connaissance refoulée » – un « discours marginal » au sein du pluralisme religieux chrétien occidental –, le soufisme n'est pas un discours ou une narration, mais est un phénomène sociohistorique concret avec des institutions, des hiérarchies, des pratiques, des doctrines, des rituels, etc. Le soufisme est un phénomène qui est tout sauf marginal, puisqu'il a joué et joue toujours, en réalité, un rôle fondamental dans l'histoire islamique. Le soufisme nécessite plusieurs catégories pour être décrit adéquatement, l'étiquette « ésotérisme » n'étant que l'une d'entre elles.

L'héritage de Guénon dans le soufisme européen du XX^e siècle

À partir des années trente, l'interprétation guénonienne du soufisme a donné lieu à la création d'un soufisme guénonien ou traditionaliste, notamment avec les confréries de la Maryamiyya (Frithjof Schuon), la 'Alāwiyya (Michel Vâlsan, Titus Burckhardt), la Darqawiyya (Roger Maridort) et l'Aḥmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya (Abd al-Wahid Pallavicini). Ces confréries soufies, indépendantes et organisées d'une façon complètement différente de la confrérie d'origine, ont, comme l'a expliqué Zarcone (1999), repris les fondements de l'ésotérisme chrétien et maçonnique en favorisant l'intellectualisation et l'« élitisation » du soufisme. Par exemple, les disciples soufis de la Darqawiyya de Maridort devaient aussi, pour participer à la confrérie, adhérer à une loge maçonnique.

Jusque dans les années soixante et soixante-dix, le soufisme européen a été l'objet d'une polarisation entre groupes guénoniens-traditionalistes et groupes de migrants. Par la suite, trois changements fondamentaux se sont produits : d'abord, l'augmentation du flux migratoire en provenance de pays à majorité musulmane et, par conséquent, l'apparition de maîtres ou d'intellectuels soufis d'origine maghrébine – en France, les cheikhs Khaled Bentounes et Faouzi Skali en fournissent les exemples les plus frappants ; ensuite, l'intérêt grandissant du monde académique pour le soufisme s'est traduit par la prolifération d'interprétations universitaires et par la production d'une importante littérature sur le sujet ; enfin, l'influence de la culture du nouvel âge (*New Age*) ou du *cultic milieu*, ensemble de thérapies, de croyances et de styles de vies alternatifs (Campbell, 1972 ; Hanegraaff, 1996), et, notamment, du soufisme déislamisé, comme celui de George Ivanovic Gurdjieff³, Idries Shah ou Hazrat Inayat Khan⁴.

Ces changements ont mis au défi le soufisme guénonien-traditionaliste et incité le développement d'un grand nombre d'autres confréries soufies en Europe, mouvement qui ne signifie pas pour autant la fin de la pensée guénonienne mais, au contraire, sa régénérescence sous une autre forme.

Nous pouvons décrire l'héritage de la pensée guénonienne dans le soufisme du XXI^e siècle à travers quatre processus : 1) la rencontre entre Guénon et l'islam des migrants ; 2) la rencontre entre Guénon et le monde du nouvel âge (*New Age*) ; 3) la rencontre entre Guénon et l'extrême droite. Cela dit, 4) le soufisme guénonien est encore vivant, le cas de la confrérie soufie Aḥmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya de Pallavicini étant particulièrement éloquent à ce propos.

³ Les pratiques religieuses de Gurdjieff sont considérées comme étant d'origine soufie par Bennett (1973) et Shah (1969).

⁴ La confrérie Sufi Order International d'Hazrat Inayat Khan fut fondée au début du XX^e siècle, mais se développa fortement avec le mouvement de contre-culture des années soixante et soixante-dix (Khan, 2006).

Le dernier soufisme guénonien de Pallavicini

L’Aḥmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya (abrégé par *AIS*) de Pallavicini est un exemple du soufisme guénonien-traditionaliste. La confrérie soufie de Pallavicini est la dernière confrérie d’inspiration guénonienne qui, à la différence des autres confréries soufies guénoniennes, connaît une progression tant du point de vue numérique que politique – ce qui explique en partie pourquoi les pallaviciniens prétendent représenter l’orthodoxie guénonienne.

Abd al-Wahid Pallavicini est né à Milan en 1926. Il se convertit le 7 janvier 1951, quand son maître spirituel, Guénon, qu’il n’a jamais connu en personne, décède. Il prend alors le premier nom musulman de Guénon : Abd al-Wahid. Pallavicini intègre la confrérie soufie ‘Alāwiyya par l’intermédiaire de Julius Evola et de Titus Burckhardt. Il suit ensuite les enseignements de la confrérie AIS à Singapour. En 1980, il fonde sa branche indépendante à Milan.

La description du développement de la branche indépendante de la confrérie que Pallavicini fonde permet de mieux comprendre comment la pensée de Guénon a été interprétée. Trois phases essentielles dans l’histoire de l’AIS milanaise peuvent être délimitées. Elles peuvent aussi être envisagées comme trois forces ou dimensions présentes simultanément dans la confrérie, qui interagissent et parfois s’opposent : 1) l’élitisme métaphysique ; 2) l’engagement politique ; et 3) l’ouverture.

La première se situe au début des années quatre-vingt, lorsque Pallavicini revient de Singapour et écrit le livre *In Memoriam René Guénon* (1981), grâce auquel il se fait connaître et accueille ses premiers disciples, en particulier en provenance de la France. Peu de temps après, il fonde le Centre d’études métaphysiques, qui réunit beaucoup de guénoniens catholiques italiens. Les objectifs poursuivis par ce centre étaient d’abord strictement intellectuels : conférences et revues basées sur le modèle de la revue *Études traditionnelles* dirigée par Guénon. Progressivement, les membres du centre se sont convertis à l’islam et ont adhéré à l’AIS milanaise, et le centre a alors cessé d’exister.

Au début des années quatre-vingt-dix, la confrérie connaît un tournant important : les débats intellectuels, centrés sur la métaphysique, cèdent la place à l’action politique, axée sur les

relations interreligieuses. Pallavicini fonde la Communauté religieuse islamique italienne, la COREIS (www.coreis.it), formée exclusivement par des disciples de l'AIS italienne. D'un point de vue théologico-métaphysique, l'AIS et la COREIS représentent l'enracinement de l'élite spirituelle en Europe, dont le but était de guider non seulement les initiés, mais aussi les Européens : « Ce travail est la démonstration vivante que l'élite intellectuelle s'est enracinée en Occident et travaille à contrarier les forces aguerries anti-spirituelles » (Pallavicini, 2011 : 17).

La COREIS est l'instrument séculier de la confrérie (*ṭarīqa*). D'ailleurs, toutes ses activités sont perçues par les disciples comme des épreuves initiatiques : la politique de la COREIS est une « métapolitique » (Bisson, 2013). Durant les quinze dernières années, la COREIS a obtenu de nombreux résultats importants : elle est de nos jours une partenaire incontournable des institutions italiennes. Elle entretient des relations avec le ministère de l'Éducation (enseignement de l'islam au lycée), avec le ministère du Développement et de la Santé (promotion de produits alimentaires *halal* licites) et avec le ministère de l'Intérieur (en matière de sécurité nationale). En outre, la COREIS organise des centaines de conférences et d'événements culturels interreligieux sur le plan national et international. À ce sujet, Bisson parle d'« entrisme spirituel » et « d'œcuménisme par le haut » (Bisson, 2007 : 40). Malgré cette forte visibilité, la COREIS ne compte pas plus d'une centaine de disciples. À ses débuts, elle a opté pour une stratégie politique très agressive à l'égard des autres organisations musulmanes italiennes, se présentant comme la seule organisation légitime. Le désintérêt qu'elle affichait à propos des questions liées à la marginalisation sociale, à la citoyenneté et à tous les problèmes liés à la migration témoigne du fossé qui la séparait des autres communautés musulmanes.

Dans les deux premières phases, Guénon a une place plus que fondamentale : dans ses œuvres (1981, 2002, 2011), le cheikh Abd al-Wahid Pallavicini le cite bien plus que toutes les autres sources et plus encore que le Coran. À cette période, il ne prononce pas un discours, public ou privé, où le nom de Guénon ne soit pas mentionné. Ce rôle fondamental se retrouve également dans les récits de vie des pallaviciniens :

Guénon m'a donné l'*imprinting* pour toute ma vie. (Mohammed. Entretien, Milan, le 2 février 2014.)

J'ai vraiment été frappé par Guénon, une chose qui m'a bouleversé, même au niveau de l'équilibre. Il a renversé tous mes points de vue. [...] Je les [ouvrages de Guénon] ai tous lus en une semaine environ, durant laquelle je ne mangeais plus, je restais enfermé dans ma maison en lisant toute la journée, je ne voulais voir personne. (Jamal. Entretien, Milan, le 31 janvier 2014.)

Pallavicini conserve l'opposition idéale entre Orient et Occident qui, de même que la critique de la modernité, est « la plus niée de toutes les conspirations » (Pallavicini, 2011 : 14). La fidélité à Guénon ainsi que l'esprit élitiste de la confrérie (*tarīqa*) ont suscité de nombreuses critiques. Pallavicini est donc régulièrement accusé, dans le milieu guénonien, de « guénotrie ». D'un point de vue politique, cela a conduit, durant les années quatre-vingt-dix, la COREIS à une certaine agressivité envers le monde académique et les autres communautés islamiques italiennes.

L'Aḥmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya (AIS) connaît aujourd'hui un troisième moment fort, un tournant imputable à l'émergence de deux figures clés : le cheikh Yahya, fils de Pallavicini, et Bruno Guiderdoni, le *khalīfa*, c'est-à-dire le responsable de la confrérie en France. Contrairement à son père, le cheikh Yahya Pallavicini connaît très bien l'arabe et la théologie islamique, ce qui a permis la reconnaissance de la COREIS par l'université al-Azhar et l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO). Il est également membre de la mosquée de Rome et a instauré les conditions d'un dialogue avec les autres communautés islamiques italiennes. Bruno Guiderdoni est un astrophysicien français qui fut responsable du programme télévisé intitulé *Connaître l'islam*, diffusé sur France 2 de 1993 à 1999. Actuellement, il est l'un des plus importants scientifiques musulmans qui travaillent sur le dialogue entre l'islam et la science (Bigliardi, 2014 ; Piraino, 2014). Dans la mesure où ils ne sont plus uniquement habités par la volonté de se conformer à la pensée guénonienne, leur islam s'est ouvert aux autres communautés musulmanes qui, en France comme en Italie, les reconnaissent comme partie intégrante de la scène politique. Ils s'emploient

d'ailleurs à promouvoir le dialogue et à harmoniser les différences en contournant les critiques les plus virulentes de Guénon.

Dans les ouvrages du cheikh Yahya Pallavicini (2004, 2007), Guénon n'est plus la première référence, le Coran et les savants du soufisme classique, comme Aḥmad Ibn Idrīs (mort en 1837), al-Ghazālī (mort en 1111) et Ibn 'Arabī (mort en 1240), sont dorénavant davantage cités. La pensée de Guénon demeure, mais seulement en tant que toile de fond des discours, son langage métaphysique ayant été intériorisé. Les propos de Bruno Guiderdoni, décrivant la position de la confrérie « ni comme antimoderne, ni comme contre-moderne, mais comme ante-moderne »⁵, résument bien les changements profonds qui ont affecté la confrérie.

La rencontre avec l'islam des migrants

Michel Vâlsan peut être considéré comme la figure emblématique de la rencontre entre la pensée guénonienne et l'islam des migrants. À partir de son nom, je voudrais construire un idéaltype – le *vâlsanien* – qui puisse symboliser cette rencontre. Il va de soi que l'idéaltype vâlsanien ne correspond pas à la personne historique, mais il permet de décrire l'héritage guénonien parmi les disciples (*fuqarā'*) des confréries soufies (*turuq*) 'Alāwiyya, Būdshīshīyya et Naqshbandiyya.

Vâlsan est né en Roumanie en 1907 et il meurt à Paris en 1974. Il s'initie au soufisme par le biais de Guénon et devient le représentant de la confrérie soufie 'Alāwiyya à Paris. Vâlsan apprend parfaitement l'arabe et travaille sur la traduction des textes d'Ibn 'Arabī. Il mène une vie simple, dévouée à la prière et au travail intellectuel. Pour Vâlsan (1953), Guénon est « la boussole infallible », un saint qui a eu le mérite d'introduire le soufisme en Occident. Malgré cela, Guénon n'est pas pour autant sa seule référence intellectuelle : Vâlsan approfondit l'étude du soufisme auprès d'autres auteurs classiques.

⁵ Notes de terrain.

Les vâlsaniens considèrent Guénon comme un saint illuminé par Dieu – François⁶, un disciple (*faqīr*), m'a dit : « l'autorité de Guénon est indéniable, indiscutable, ce n'est pas un homme qui parle, il se présente comme un interprète », mais quand je lui demande si son œuvre est infaillible, il me répond : « tout ce qui a une réalité a des points faibles » (entretien, le 26 juillet 2013). Pour ces disciples, Guénon ne doit pas être appréhendé de manière littérale : il requiert une interprétation symbolique. Guénon a été pour eux un cadre, un guide ou, pour utiliser les mots des disciples soufis, un « vadémécum » (Malik. Entretien, Paris, le 26 juin 2013), « une pédagogie... une nouvelle orientation intellectuelle qui a beaucoup changé les choses » (François. Entretien, Paris, le 26 juillet 2013). Guénon « a permis de poser les mots, de clarifier ce que je pressentais déjà en moi ; de préciser ce qu'est chercher, qu'est-ce [*sic*] qui est de l'initiation et qu'est-ce [*sic*] qui n'en est pas » (Malik. Entretien, le 26 juin 2013). Ces adeptes sont donc disciples soufis avant d'être guénoniens :

Je ne suis pas guénonien, je suis *būdshīshī* ! En fait, se définir guénonien à Paris veut dire appartenir à un certain milieu culturel. Il y a des personnes qui se retrouvent et font une véritable exégèse des textes, qui connaissent tout par cœur et qui sont très critiques contre tous. (Jamal. Entretien, Paris, le 27 juillet 2013.)

Les vâlsaniens, s'ils ne connaissent pas l'arabe, ils l'apprennent. Ils pratiquent régulièrement les rituels soufis et approfondissent la théologie islamique. S'il existe quelques décalages entre Guénon et l'islam, ou entre Guénon et les activités de la confrérie, le vâlsanien suit les indications du cheikh. Enfin, s'il peut y avoir des doutes sur la « conversion-non-conversion » de Guénon (Laurant, 2006), le vâlsanien ne les vit pas : Guénon est tout à fait musulman.

L'œuvre de Guénon a aussi été très importante pour certains disciples soufis descendant de migrants musulmans. Certains d'entre eux ont entrepris une quête spirituelle qui les a conduits à s'intéresser aux différentes religions : « J'ai regardé les autres traditions, l'islam n'était pas un a priori, et quand j'ai découvert

⁶ Les noms des disciples ont naturellement été changés.

l'islam il y avait tout dedans » (Jamal. Entretien, Paris, le 27 juillet 2013). Un autre déclare :

J'ai cherché un petit peu partout sauf dans l'islam... Moi j'avais vraiment la certitude [de Dieu], mais je ne savais pas quelle voie emprunter ; [un vieil homme dans le train] m'a dit : « Vous devez la trouver dans l'islam », et le fait qu'un catholique m'ait dit ça... je suis resté éberlué. Il devait être un guénonien. (Khaldoun. Entretien, Paris, le 28 juin 2013.)

Pour beaucoup de ces musulmans, le soufisme est une façon de redécouvrir l'islam, de « se reconverter », de donner une nouvelle vie à une religion qui avait de fortes connotations culturelles et familiales. Pour certains d'entre eux, comme pour les convertis, Guénon devient une orientation intellectuelle pour entreprendre leur quête spirituelle.

Le vâlsanien est le fruit de la rencontre entre le soufisme des Européens et le soufisme des migrants. C'est un soufisme sans distinction d'origines, fortement universaliste et intellectuel, qui a perdu sa dimension élitiste pour devenir un soufisme pour tous. C'est également un soufisme strictement lié à l'islam, mais détaché de l'islam culturel, au sens où il n'attache guère d'importance aux symboles extérieurs de la religion. C'est en somme un soufisme marqué par un fort élan universel, capable de franchir les barrières culturelles et ethniques, aspect rendu possible grâce à des maîtres charismatiques comme le cheikh Hamza, de la confrérie Būdshīshīyya, le cheikh Nazim, de la confrérie Naqshbandiyya, et le cheikh Bentounes, de la confrérie 'Alāwiyya.

De plus, il y a eu la reconnaissance plus ou moins officielle par certaines confréries soufies du Maghreb de la pensée guénonienne. L'un des anciens disciples soufis de la Būdshīshīyya parisienne m'a confié :

La question de savoir si Guénon était un saint ou pas, ça c'est réglé. Pourquoi ? Parce qu'en dehors du milieu guénonien européen, mon propre cheikh Sidī Hamza, lorsqu'il a été interpellé, a effectivement très clairement signifié que c'était un '*Arif billāh*', ce qu'on appelle en arabe un « connaisseur par Dieu ». Il a répondu à une question qui lui a été posée il y a plus de dix ans maintenant. (François. Entretien, Paris, le 26 juillet 2013.)

Cheikh Khaled Bentounes, de la 'Alāwiyya, écrit de Guénon :

Voilà bientôt 50 ans que s'est éteint au Caire, dans la discrétion et la simplicité, l'homme, René Guénon, dont l'œuvre continue jusqu'à nos jours d'alimenter la réflexion de nombreux hommes et femmes à travers l'Orient et l'Occident. Beaucoup lui sont redevables d'avoir suscité en eux un élan spirituel afin de renouer avec la Tradition à une époque où la confusion est grande et où la quête d'une spiritualité vivante demeure incertaine. Rendons hommage à ce fils d'Occident, défenseur véridique de la Tradition universelle. (Bentounes, 2009 : 349.)

Les vâlsaniens ont adouci leur regard sur le monde moderne. Ils reconnaissent la valeur de toutes les religions, même celles que Guénon accusait d'avoir perdu leur dimension ésotérique. Bien intégrés dans la société, ils sont promoteurs de paix et de connaissance, ce qui se manifeste à travers leur participation à des rencontres interreligieuses et culturelles, organisées notamment par les confréries soufies Būdshīshiyya, Naqshbandiyya et 'Alāwiyya.

Toutefois, cela ne signifie pas que leurs discours soient exempts de critiques envers l'Europe moderne, notamment en ce qui concerne les guerres et les inégalités, mais cette critique a perdu le ton apocalyptique de certaines œuvres guénoniennes. Leur pensée n'est plus marquée par l'opposition Orient/Occident qui structurait une partie de la réflexion guénonienne et la plaçait dans une perspective essentialiste-orientaliste, percevant les sociétés islamiques comme imperméables à la modernisation et fondées sur des principes métaphysiques. Chez eux, la différence entre Orient et Occident ne se situe plus sur le plan géographique, mais davantage sur le plan symbolique.

La rencontre entre Guénon et le monde du nouvel âge (New Age)

Frithjof Schuon peut être considéré comme l'emblème de la rencontre entre la pensée guénonienne et le monde du nouvel âge (*New Age*). À partir de son nom, je voudrais construire un idéaltype – le « schuonien » – qui puisse symboliser cette rencontre. Comme pour l'idéaltype vâlsanien, l'idéaltype schuonien ne correspond pas complètement à la personne historique.

Schuon est né en Suisse en 1908 et il meurt en 1998. Après Guénon, il est sans aucun doute la figure la plus importante de la diffusion du soufisme en Occident. Cependant, à l'inverse de Guénon, très réservé, Schuon s'est mobilisé pour fonder différentes branches soufies dans toute l'Europe et faire connaître le soufisme au grand public. Schuon a fondé en 1965 sa propre confrérie soufie, la Maryamiyya, caractérisée par le rôle très important de la Vierge Marie. Dans les années soixante, Schuon s'est également intéressé à d'autres cultes, notamment ceux des Amérindiens. Durant les dernières années de sa vie, il a plaidé pour un certain syncrétisme, n'hésitant pas à emprunter aux différents cultes, rituels et théologies, ce qui lui a valu les critiques du monde guénonien (Sedgwick, 2004). Par ailleurs, il a affirmé la supériorité des cultes surrogatoires sur les prières canoniques de l'islam et a accordé une moindre importance à la loi islamique (*sharī'a*) par rapport aux pratiques mystiques.

L'étude de terrain révèle que les schuoniens sont généralement d'origine européenne, même si une minorité est d'origine maghrébine. Ce sont majoritairement de jeunes gens, âgés de vingt à quarante ans, d'origines sociales très différentes. Ils ont souvent expérimenté plusieurs voies religieuses avant de se rapprocher du soufisme, et ils continuent parfois à pratiquer d'autres religions en même temps que l'islam soufi. Pour eux, il s'agit d'une voie parmi d'autres, qui peut nécessiter d'être complétée par d'autres rituels. C'est un soufisme aussi émotionnel qu'intellectuel, très intéressé par les rituels, les danses extatiques et la musique. Il s'appuie sur un fort universalisme, jusqu'à sortir de l'islam, tant du point de vue théologique que de la loi islamique (*sharī'a*).

Chez ces disciples, Guénon devient un auteur parmi d'autres, à côté de George Gurdjieff, Carlos Castaneda, Frithjof Schuon, Idries Shah, Henry Corbin, etc. De la pensée de Guénon demeure le concept de Tradition primordiale ; par contre, l'esprit antimoderniste et la condamnation des spiritualités non orthodoxes de ce dernier perdent de leur importance. En ce qui concerne la critique de la société moderne, les revendications des schuoniens ne concernent plus la démocratie ou la laïcité, mais se concentrent sur les questions écologiques et les inégalités sociales. En définitive, l'on retrouve dans le milieu schuonien l'influence de différentes religions et philosophies, ainsi que celle d'une contre-culture

européenne hétérogène qui accueille les médecines et les sciences alternatives, certaines dimensions psychanalytiques, etc. – ensemble bigarré appelé *cultic milieu* par Campbell (1972).

L'influence du *cultic milieu* est très évident dans la Naqshbandiyya Haqqāniyya (Nielsen *et al.*, 2006), notamment en Italie où la confrérie, formée presque exclusivement de jeunes convertis, n'a pas de structure organisationnelle claire et se regroupe pour des « séminaires soufis » bimensuels. L'influence du *cultic milieu* est également saisissable parmi les « compagnons de route » dans la Jerrahiyya italienne, c'est-à-dire les non-musulmans qui partagent des événements culturels et des pratiques religieuses sans s'engager complètement dans la vie soufie islamique.

La rencontre entre Guénon et l'extrême droite

Julius Evola, philosophe, poète, peintre et ésotériste, nous aidera à construire l'idéaltype de la rencontre entre Guénon et la pensée d'extrême droite. Evola est né à Rome en 1898, où il meurt en 1974. Il n'était ni guénonien ni musulman, mais il a introduit et traduit l'œuvre de Guénon en Italie. Dans les années trente, Evola a cherché à faire adhérer les idéologues fascistes et nazis à ses théories, mais sans succès. Ses thèses eurent davantage d'impact après la Seconde Guerre mondiale, à tel point qu'il devint l'auteur le plus important de la nouvelle droite européenne.

La réflexion d'Evola rencontre celle de Guénon au sujet de la théorisation d'une Tradition perdue : pour les deux penseurs, cette Tradition perdue est guidée par des principes métaphysiques, hiérarchiques et aristocratiques. Tous deux s'accordent également pour dénoncer le monde moderne, avec leurs critiques de la science, de l'égalitarisme, du socialisme et de la démocratie.

Une partie des intellectuels d'extrême droite evoliens-guénoniens ont, surtout en Italie, découvert l'islam et le soufisme dans les années soixante-dix et quatre-vingt comme voies de réalisation spirituelle, et aussi en tant que représentants des valeurs aristocratiques, hiérarchiques et spirituelles perdues en Europe. J'ai uniquement rencontré l'idéaltype « evolien » en Italie, où la pensée d'Evola est sans doute plus importante, mais des disciples soufis français m'ont fait part de l'existence d'un courant analogue en

France. Leur nombre étant très limité, il est difficile d'établir leurs caractéristiques sociologiques.

Pour les evolien, la quête spirituelle ne peut pas être séparée de l'engagement politique, même si leur activisme ne peut s'exprimer dans le cadre de la confrérie ou au nom de l'islam. Leur engagement s'inscrit dans la tradition politique de la « nouvelle droite », qui préconise le dépassement de l'opposition gauche/droite et du nationalisme, au nom d'une unité européenne ou eurasiatique. Cet engagement s'exprime essentiellement par le biais d'une production culturelle, en vue d'influencer la société (Milza, 2004) : les evolien publient des livres et des articles et participent à des conférences, dans lesquelles ils se présentent comme Européens et non comme musulmans. Ils s'associent d'ailleurs régulièrement avec ceux qui partagent la même vision politique, au-delà des confessions religieuses, afin de faire progresser leurs convictions métapolitiques. Ils participent ainsi à des actions politiques et culturelles réunissant indifféremment des chrétiens catholiques et orthodoxes et des musulmans convertis – les liens idéologiques semblent donc être plus importants que les appartenances religieuses.

Claudio Mutti, ancien membre de nombreux mouvements d'extrême droite italiens et européens (Tassinari, 2008), converti à l'islam sous le nom d'Omar Amin – nom qui fut également choisi par le nazi Johann von Leers lors de sa conversion –, est probablement l'evolien le plus important. Mutti s'est engagé dans la confrérie soufie Darqawiyya d'Abdalqadir as-Sufi (Ian Dallas), mieux connue sous l'appellation de « mouvement des Mūrabiṭūn », caractérisée par un fort esprit antimoderniste⁷. Par le biais de sa maison d'édition Edizioni all'insegna del Veltro, sa revue *Eurasia* et plusieurs de ses contributions à des conférences, Mutti promeut la construction d'une synergie christiano-islamique et eurasiatique qui aurait pour but de s'opposer à la mondialisation capitaliste et à la décadence spirituelle de l'Europe.

Toutefois, les evolien n'exercent aucune influence réelle sur le soufisme européen, n'en représentant qu'une dimension marginale, cantonnée aux seuls convertis d'extrême droite. La relation entre

⁷ Des sources non officielles soutiennent que Mutti a changé de confrérie soufie, sans que l'on sache laquelle il a rejointe.

l'islam soufi et l'extrême droite peut être décrite comme la tentative (plutôt infructueuse), de la part de l'extrême droite, de créer des connexions avec l'ésotérisme islamique. Ce faisant, une minorité d'entre eux se sont convertis à l'islam.

Une anecdote peut s'avérer éclairante à propos de la stratégie de recrutement des adeptes soufis evoliens. Ce fut lors d'un terrain près de Paris auprès de la confrérie soufie Naqshbandiyya, où j'ai rencontré Laurent James, intellectuel français d'extrême droite, « ésotériste révolutionnaire » (James, 2011), qui fait partie, avec Claudio Mutti et Aleksandr Dugin, du courant ésotérique et politique eurasiatique (Sedgwick, 2004). Lors de notre rencontre dans une maison de prière (*zāwīya*), je ne l'avais encore jamais vu. Aussi, quand j'ai aperçu un homme qui écrivait tout le temps dans un cahier et qui ne participait pas aux rituels, j'ai cru qu'il s'agissait d'un autre sociologue, et je me suis présenté. Mais il m'a répondu qu'il était « guénonien catholique » et qu'il espérait rencontrer le fils de Guénon qui, selon des rumeurs, devait arriver dans la soirée. Il m'a dit qu'il était là aussi pour comprendre « les secrets des soufis » et pour créer des relations en vue d'une synergie christiano-islamique contre la corruption du monde moderne : « Je ne suis pas favorable à la conversion à l'islam, il y a encore des sources ésotériques dans le christianisme, mais il vaut mieux être musulman que banquier ! » Malheureusement pour lui, le fils de Guénon ne s'est pas présenté, et le représentant (*muqaddam*) de la Naqshbandiyya, banquier à la retraite, n'a pas prêté attention à ses discours.

Pour les evoliens, Guénon est une référence incontournable, mais en même temps sa pensée est rapprochée de celles de différents auteurs tels qu'Evola, Friedrich Nietzsche, Ezra Pound, etc. De Guénon est surtout reprise sa critique de la modernité, en particulier le concept de « contre-initiation », en tant qu'action diabolique qui se manifeste à travers le sentimentalisme religieux et qui peut prendre de nouvelles formes, comme la féminisation de la société ou la puissance croissante des homosexuels⁸.

⁸ Notes de terrain.

L'héritage de Guénon dans le soufisme européen du XXI^e siècle

Si la pensée de Guénon avait d'abord permis l'éclosion de courants se revendiquant du traditionalisme, caractérisés par leur intellectualisme, leur élitisme et la reproduction des structures de l'ésotérisme européen, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix ont bouleversé cet équilibre. Le soufisme traditionaliste a connu une crise profonde, bousculé par le soufisme des migrants et l'émergence d'un soufisme nouvel âge (*New Age*). Chacun à leur manière, ceux-ci ont procédé à une relecture de l'œuvre guénonienne, la libérant du contexte strictement traditionnel où elle était cantonnée.

Dès lors, que reste-t-il aujourd'hui de la pensée de Guénon ? Quel est son héritage dans le soufisme actuel ? Globalement, certains aspects de sa pensée demeurent, au-delà des profondes mutations qui ont affecté les différents courants qui s'en réclament. Le concept de « Tradition primordiale » – voulant que toutes les religions soient issues d'une même racine, leurs différences étant seulement de nature extérieure – conserve toute sa centralité, notamment chez les vâlsaniens, et se retrouve également dans l'esprit universaliste qui caractérise de nombreuses confréries soufies. D'autres concepts perdurent, comme celui de « chaîne initiatique », correspondant à la chaîne de transmission des connaissances sacrées de maître en maître, la *silsila* soufie, ou celui de l'importance de la dimension exotérique, le fait qu'il ne puisse y avoir un soufisme sans islam.

En revanche, d'autres dimensions de la pensée guénonienne s'atténuent, telles que la critique de la modernité qui s'est défaite de sa tonalité apocalyptique et des attaques virulentes formulées à l'encontre de la démocratie, de la laïcité et des sciences humaines, ces dernières étant aujourd'hui plutôt perçues comme positives. Sans totalement disparaître, la critique du monde moderne devient symbolique, de la même manière que l'opposition entre Occident et Orient, jadis perçue sous le prisme orientaliste – la vision d'un Orient préservé de la modernité –, n'a pas davantage survécu. Aujourd'hui, Guénon est souvent considéré comme un guide dans le monde complexe de la religion et de l'ésotérisme, une sorte de vadémécum (ou guide) de théologie comparée, facilitateur de choix

spirituel : une étape vers la conversion ou le retour à la pratique religieuse.

Ce changement est toutefois moins évident en Italie, où il y a encore des frontières ethniques entre les disciples soufis et où résiste une vision orientaliste et élitiste du soufisme parmi les convertis. Ceci s'explique du fait qu'une certaine séparation demeure encore entre les confréries soufies des migrants et celles des convertis : la Būdshīshiyya italienne est presque exclusivement composée de migrants, tandis que la Naqshbandiyya et l'Ahmadiyya-Idrīsiyya-Shādhiliyya (AIS) comprennent une écrasante majorité de convertis – la Jerrahiyya-Khalwatiyya est la seule confrérie soufie dans laquelle la participation des migrants et des convertis est relativement équivalente. Les confréries soufies italiennes sont également moins développées et moins bien structurées, et elles ne montrent pas la même cohésion qu'en France (à l'exception de celle de Pallavicini).

L'idéaltype le plus répandu est sans doute le vālsanien, qui incarne la rencontre entre la pensée de Guénon et le soufisme. Cet idéaltype est présent dans toutes les confréries soufies observées. À l'opposé, les evoliens peuvent être considérés comme une manifestation marginale spécifiquement italienne, sans véritable influence sur le soufisme européen. En ce qui concerne la confrérie soufie de Pallavicini, elle représente une des dernières expressions du soufisme guénonien, même si elle connaît actuellement de profondes transformations qui la dépouillent de ses caractéristiques les plus sectaires.

Un des aspects communs à toutes les confréries soufies est leur esprit d'ouverture œcuménique : elles sont toutes engagées dans le dialogue interreligieux et font le vœu explicite de « l'ouverture des portes du soufisme » (Ben Driss, 2002). Certaines confréries soufies, comme la 'Alāwiyya et la Būdshīshiyya, sont d'ailleurs très actives dans la société – pensons au chanteur Abd Al Malik, à l'écrivain Faouzi Skali et à l'ex-vice-présidente du Sénat français, Bariza Khiari (membre de la Būdshīshiyya), ou aux activités sociales et culturelles de la 'Alāwiyya : les Scouts musulmans de France, la lutte pour les droits des femmes en Algérie et les campagnes de sensibilisation à l'environnement. Il apparaît donc que, dans le contexte français, l'esprit antimoderniste et élitiste

guénonien – tout comme l'idéalisation de l'Orient – n'a plus sa place.

Le soufisme européen contemporain a trouvé dans la figure de René Guénon une riche ressource intellectuelle, capable de donner une perspective comparée dans la quête du sacré. Par contre, le discours ésotérique de Guénon, entendu à la Hanegraaff (2012) comme « discours religieux marginal », comme « connaissance refoulée », ne trouve pas de place dans le soufisme européen contemporain, lequel est un soufisme en expansion, guidé par des maîtres charismatiques, protagoniste de l'islam européen, tant dans le domaine culturel que politique et social.

Remerciements

Nous voudrions remercier la Fondazione Giorgio Cini – Centro Vittore Branca Civiltà e spiritualità comparate pour avoir contribué à notre recherche.

Bibliographie

- ACCART, Xavier. 2005. *Guénon ou le renversement des clartés : influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920–1970)*. Milan : Arché.
- BEN DRISS, Karim. 2002. *Le renouveau du soufisme au Maroc*. Beyrouth : Albouraq / Milano : Arché.
- BENNETT, John G. 1973. *Making a New World*. New York : Harper & Row.
- BENTOUNES, Khaled. 2009. *Soufisme, l'héritage commun*. Alger : Zaki Bouzid.
- BIGLIARDI, Stefano. 2014. « *The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science : Emergence and Challenges of a New Generation* », *Social Epistemology*, vol. 28, no 2, p. 167–186.
- BISSON, David. 2007. « Soufisme et Tradition ». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 140, p. 29–47.
- . 2013. *René Guénon : une politique de l'esprit*. Paris : Pierre-Guillaume de Roux.
- BRACH, Jean-Pierre. 1995. *La symbolique des nombres*. Paris : Presses universitaires de France.
- CAMPBELL, Colin. 1972. « *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization* », *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, no 5, p. 119–136.
- COMPAGNON, Antoine. 2005. *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris : Gallimard.
- DAVIE, Grace. 1994. *Religion in Britain Since 1945 : Believing without Belonging*. New York : Wiley-Blackwell.
- FAIVRE, Antoine. 2012. *L'ésotérisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- FIRPO, Massimo. 2008. *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*. Bari : Laterza.
- GIORDAN, Giuseppe. 2007. « *Spirituality : From a Religious Concept to a Sociological Theory* ». Dans *A Sociology of Spirituality*, sous la dir. de Kieran FLANAGAN et Peter C. JUPP, p. 161–180. London : Ashgate.
- GUÉNON, René. 1977 [1962]. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. Paris : Gallimard.
- . 2004 [1946]. *Aperçus sur l'initiation*. Paris : Traditionnelles.
- . 2006 [1924]. *Orient et Occident*. Paris : Véga.
- . 2007 [1931]. *Le symbolisme de la croix*. Paris : Véga.
- . 2014 [1921]. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris : Véga.
- HANEGRAAFF, Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture*. Leiden : Brill.

- . 2012. *Esotericism and the Academy : Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge : Cambridge University Press.
- JAMES, Laurent. 2011. Conférence « Ésotérisme révolutionnaire », 21 mai 2011, Rennes (France). Récupéré le 28 juin 2015 de www.dailymotion.com/video/xj152p_laurent-james-conference-esoterisme-revolutionnaire-1-2_webcam.
- KHAN, Zia Inayat. 2006. *A Hybrid Sufi Order at the Crossroads of Modernity : the Sufi Order Movement of Pir-o-Murshid Inayat Khan*. Thèse de doctorat, Durham : Duke University.
- KING, Richard. 1999. *Orientalism and Religion : Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. London : Routledge.
- LAURANT, Jean-Pierre. 1992. *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- . 2006. *René Guénon : les enjeux d'une lecture*. Paris : Dervy.
- LE PAPE, Loïc. 2007. « Engagement religieux, engagement politique ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 140, p. 9–27.
- MILZA, Pierre. 2004. *L'Europe en chemise noire : les extrêmes droites en Europe de 1945 à aujourd'hui*. Paris : Flammarion.
- NIELSEN Jørgen, Mustafa DRAPER et Yemiliniova GALINA. 2006. « *Transnational Sufism : The Haqqaniyya* ». Dans *Sufism in the West*, sous la dir. de Jamal MALIK et John HINNELLS, p. 103–114. New York : Routledge.
- PALLAVICINI, Abd al-Wahid. 1981. *In Memoriam René Guénon*. Milano : Arché.
- . 2002. *L'islam interiore*. Milano : Il Saggiatore.
- . 2011. *A Sufi Master's Message*. Milano : Fons Vitae.
- PALLAVICINI, Yahya. 2004. *L'islam in Europa. Riflessioni di un imâm italiano*. Milano : Il Saggiatore.
- . 2007. *Dentro la moschea*. Milano : BUR.
- PIRAINO, Francesco. 2014. « *Bruno Guiderdoni – Among Sufism, Traditionalism and Science : A Reply to Bigliardi* ». *Social Epistemology Review and Reply Collective*, vol. 3, no 11, p. 21–24.
- SEDGWICK, Mark. 2004. *Against the Modern World*. New York : Oxford University Press.
- SHAH, Idries. 1969. *The Way of the Sufi*. London : Octagon Press.
- TASSINARI, Ugo Maria. 2008. *Fascisteria : storie, mitografia e personaggi della destra radicale in Italia*. Milano : Sperling & Kupfer.
- VÂLSAN, Michel. 1953. *L'islam et la fonction de René Guénon*. Paris : Chacornac Frères.
- VON STUCKRAD, Kocku. 2005. *Western Esotericism : A Brief History of Secret Knowledge*. London : Routledge.

Francesco PIRAINO

ZARCONE, Thierry. 1999. « Relectures et transformations du soufisme en Occident ». *Diogenès*, vol. 187, p. 143–158.

ZOCATELLI, Pierluigi. 2004. « AAA. Sociologia dell'esoterismo cercasi ». *La Critica Sociologica*, vol. 151, p. 84–92.

Abstract : René Guénon is one of the most important thinkers of European esotericism. He was instrumental in introducing of Sufism to the West and the conversion of many Europeans to Sufism. This article presents his intellectual and spiritual legacy for contemporary European Sufism, a legacy that is described using Ideal Types devised from fieldwork research undertaken within the most important Sufi brotherhoods of France and Italy. Twenty-First century Guénon remains important for many Sufi adherents of Muslim background, even though understanding of his work did not retain its most apocalyptic dimensions and interpreted more symbolically his critique of modernity. Thus, Guénon's work becomes an intellectual orientation, a *vademecum* or handbook for the spiritual quest.

Keywords : René Guénon, Sufism, Islam, esotericism
