

# ÉTUDES AFRICAINES COMPARÉES

n° 2, février 2016

Entre encrage local et connexions transnationales :  
pratiques, représentations et enjeux autour  
de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî de Fès.

par Johara BERRIANE

Johara Berriane

## **Entre ancrage local et connexions transnationales : pratiques, représentations et enjeux autour de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî de Fès<sup>1</sup>**

En 1981, l'anthropologue Ernest Gellner avait professé le déclin du soufisme et du culte des saints dans les sociétés musulmanes. Se fondant notamment sur des recherches effectuées dans le Haut Atlas marocain, il prédit que « l'islam, puritain et savant, caractéristique des villes », mieux adapté aux sociétés musulmanes modernes, allait s'imposer comme modèle religieux dominant aux dépens du soufisme et du culte des saints<sup>2</sup>. Cette prédiction s'inspirait du modèle théorique développé par Robert Redfield dans son étude sur la société paysanne, qui distinguait entre la grande tradition religieuse et culturelle de l'élite urbaine et la petite tradition, incorporant des pratiques et traditions locales, qui représenterait une forme religieuse périphérique et hétérodoxe<sup>3</sup>. En s'appuyant sur cette dichotomie, Gellner discernait deux formes religieuses : d'une part un islam universel, abstrait, rationaliste et puritain, qui incarnerait la « grande tradition », et d'autre part des formes mystiques, extatiques et populaires du religieux, incluant le soufisme et le culte des saints, qui représenteraient la petite tradition<sup>4</sup>. Cette opposition de deux traditions a largement alimenté le débat sur l'islam comme objet d'étude anthropologique, notamment chez les auteurs anglophones<sup>5</sup>. Fondés sur l'observation du vécu et des pratiques religieuses, les travaux menés sur les sociétés musulmanes ont contribué à identifier une grande variété de formes religieuses. La dichotomie entre une grande tradition et une petite, ou la conception de plusieurs islams<sup>6</sup>, était un moyen de conceptualiser cette diversité religieuse. Cette approche dichotomique a cependant, elle aussi, fait l'objet de plusieurs critiques, qui ont souligné que le soufisme, notamment, était un élément central de la pensée

---

<sup>1</sup> Ce texte est une adaptation de l'introduction de l'ouvrage *Ahmad al-Tijânî de Fès : un sanctuaire soufi aux connexions transnationales*, paru en janvier 2016 aux éditions L'Harmattan dans la collection « Histoire et perspectives méditerranéennes ».

<sup>2</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 5.

<sup>3</sup> Dans son travail sur la société paysanne publié en 1956, Robert Redfield partait de l'idée que la petite tradition faisait aussi toujours partie d'une civilisation (une grande tradition). Elle était donc toujours influencée et en interaction avec cette grande tradition. Voir à ce sujet Ronald A. Lukens-Bull, « Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam », *Marburg Journal of Religion*, 4 (2.) 1999, pp. 1-21.

<sup>4</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, *op. cit.*, pp. 41-48.

<sup>5</sup> Talal Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Occasional Papers Series*, Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1986, pp. 1-22. Voir aussi Abdul Hamid el-Zein, « Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam », *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, 1977, pp. 227-254 et Ronald A. Lukens-Bull, « Between Text and Practice... », art. cité.

<sup>6</sup> Abdul Hamid el-Zein, « Beyond Ideology and Theology... », art. cité.

islamique de divers centres savants urbains<sup>7</sup>.

La mystique musulmane, qui consiste avant tout en un enseignement initiatique permettant l'accès à des connaissances ésotériques, a ouvert la voie dès le XII<sup>e</sup> siècle à des confréries soufies (*tariqa*, pl. *turuq*) structurées autour d'un saint fondateur<sup>8</sup>. Dès cette époque, ces confréries sont devenues des institutions centrales de la vie religieuse et sociale dans les pays musulmans<sup>9</sup>, et l'un des effets de cette nouvelle pensée fut le développement du culte des saints. La mystique musulmane repose sur l'existence d'un monde ésotérique organisé autour d'une hiérarchie de saints spirituellement plus proches de Dieu que le commun des mortels<sup>10</sup>. Les maîtres soufis ont été dès lors l'objet d'un respect et d'une vénération particulière<sup>11</sup>, ce qui contribua à leur sanctification.

Malgré la place centrale occupée par la pensée soufie et les confréries dans le monde musulman, l'islamologie a longtemps rangé le soufisme dans la catégorie de l'islam populaire ou syncrétique. Plus encore, les islamologues ont longtemps nié la dimension et l'origine musulmane de cette pensée, la liant à d'autres traditions religieuses telles que l'hindouisme, le bouddhisme ou le christianisme<sup>12</sup>. D'autres islamologues ont déploré la décadence, la perte de la dimension savante et « vraie » du soufisme, qui ne perdurerait plus selon eux que sous des formes dégénérées et populaires<sup>13</sup>. Cette idée du déclin de la pensée soufie a été nourrie par les polémiques qui se sont développées au sein même des sociétés musulmanes. Ainsi, dans l'entre-deux-guerres, les partisans des mouvements laïques considèrent les confréries comme des organisations rétrogrades et archaïques constituant un obstacle pour le développement socio-économique de leurs sociétés<sup>14</sup>. Une autre opposition, beaucoup plus ancienne, est venue des mouvements religieux antisoufis, qui s'inscrivent dans une longue tradition de débats continus sur l'adéquation ou non de cette pensée religieuse, ou de certains de ses aspects, avec l'islam<sup>15</sup>. Avec la progression de l'impérialisme européen dans les pays musulmans à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et le questionnement, au sein des élites religieuses et intellectuelles musulmanes, sur les raisons du retard de leurs sociétés, cette opposition se fera plus virulente encore. La lutte contre les pratiques des confréries devient ainsi le cheval de

---

<sup>7</sup> Patrick Desplat, *Heilige Stadt – Stadt der Heiligen. Ambivalenzen und Kontroversen islamischer Heiligkeit in Harar, Äthiopien. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, 2010.

<sup>8</sup> Eric Geoffroy, « La "Seconde Vague" : fin XIII<sup>e</sup> siècle-XV<sup>e</sup> siècle », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 67.

<sup>9</sup> Eric Geoffroy, « L'apparition des voies : les khirqa primitives (XII<sup>e</sup> siècle-début XIII<sup>e</sup> siècle) », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah...*, op. cit., p. 54.

<sup>10</sup> Michel Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », dans H. Chambert-Loir et C. Guillot (dir.), *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1995, p. 15.

<sup>11</sup> Frederik De Jong, « Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam », dans W. Ende et U. Steinbach (dir.), *Der Islam in der Gegenwart*, Munich, Beck, 1996, p. 654.

<sup>12</sup> Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, Shambhala, 1997, p. 18.

<sup>13</sup> Rüdiger Seesemann, « Verfall des Sufismus? », dans A. Hartmann (dir.), *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 180.

<sup>14</sup> Frederik De Jong, « Die mystischen Bruderschaften ... », art. cité, p. 657.

<sup>15</sup> Frederik De Jong et Bernd Radtke, « Introduction », dans F. De Jong et B. Radtke (eds), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, pp. 1-21.

bataille des mouvements réformistes du xx<sup>e</sup> siècle, dont la devise est « la revivification de la Sunna<sup>16</sup> et la lutte contre les bid'a<sup>17</sup> ». Ces mouvements reprochent aux confréries d'introduire dans le dogme et les pratiques de l'islam des innovations blâmables, et de propager la superstition, les légendes et l'ignorance<sup>18</sup>. Les réformistes accusent notamment les séances de litanies (dhikr) de faciliter les expériences extatiques, surtout lorsqu'elles accompagnent de mouvements et de danses. La relation initiatique entre maître et disciple, sous-entendant une hiérarchie et une dépendance du disciple par rapport à son maître, est également pointée, ainsi que la dimension secrète de la connaissance soufie. Non seulement ces aspects du soufisme violeraient les principes de la doctrine musulmane, mais ils seraient inappropriés pour l'épanouissement et l'autonomie personnelle du sujet moderne<sup>19</sup>. Après la Deuxième Guerre mondiale, et dans le cadre de la formation des Etats-nations musulmans, les confréries soufies seront souvent écartées, de façon délibérée, des centres politiques et idéologiques, et même parfois ouvertement condamnées par le pouvoir<sup>20</sup>. Privées en outre de leurs fonctions sociales et éducatives, prises en charge désormais par les écoles modernes et les syndicats, elles se sont progressivement retirées de la sphère publique, et certaines ont même disparu<sup>21</sup>.

La prédiction d'un déclin du soufisme ne se confirma pas pour autant. Les confréries et la mystique musulmane n'ont pas réellement disparu ni ne sont devenues le seul refuge des populations rurales et des illettrés. Au contraire, elles ont connu des transformations et se sont adaptées aux nouveaux contextes politiques<sup>22</sup>. Ainsi, en Turquie ou dans les pays de l'ex-bloc soviétique, où elles furent combattues par l'Etat, les confréries ont continué à exister sous forme d'associations éducatives ou culturelles<sup>23</sup>. Ailleurs, elles attirent aujourd'hui les classes moyennes « cosmopolites » à la recherche d'une forme de spiritualité d'origine musulmane<sup>24</sup>. S'ajoute à cela la capacité de mondialisation

---

<sup>16</sup> Interprétation du Coran sur la base de la tradition du prophète Muhammad et du consensus des docteurs de loi. Voir par exemple Gerhard Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, Munich, Beck, 1997, p. 61.

<sup>17</sup> *bid'a* signifie innovation. Voir à ce sujet Rachida Chih, *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Arles, Sindbad, Actes Sud, 2000, p. 41.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44. Rüdiger Seesemann (*op. cit.*) distingue différents niveaux de critiques du soufisme chez les réformistes religieux de cette période. Les uns voient dans les formes contemporaines du soufisme une décadence par rapport au « vrai » soufisme d'autrefois, d'autres conçoivent le soufisme comme inadapté à la modernité, les derniers le considèrent comme non conforme à l'islam et le qualifient de *chirk* (polythéisme), *inhirâf* (déviation) ou même *kufr* (mécroance).

<sup>19</sup> Julia D. Howell et Martin van Bruinessen (eds), *Sufism and the "Modern" in Islam*, Londres, New York, Tauris, 2007, p. 7.

<sup>20</sup> Voir à ce sujet Michel Chodkiewicz, « Le soufisme au XXI<sup>e</sup> siècle », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah, op. cit.*, p. 537.

<sup>21</sup> Frederik De Jong, « Die mystischen Bruderschaften... », art. cité, p. 656.

<sup>22</sup> Voir par exemple M. van Bruinessen et J. D. Howell (eds), *Sufism and the "Modern" in Islam, op. cit.*, Rachida Chih, *Le Soufisme au quotidien, op. cit.*, ou encore Patrick Desplat, *Heilige Stadt – Stadt der Heiligen, op. cit.*

<sup>23</sup> John O. Voll, « Contemporary Sufism and Current Social Theory », dans M. van Bruinessen et J. D. Howell (eds), *Sufism and the "Modern" in Islam, op. cit.*, p. 287.

<sup>24</sup> Pour le Maroc, voir par exemple Patrick Haenni et Raphaël Voix, « God by All Means... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie », dans M. van Bruinessen et J. D. Howell (eds), *Sufism and the "Modern" in Islam, op. cit.*, pp. 241-256.

remarquable de certains mouvements soufis, qui s'étendent sur plusieurs pays et utilisent les nouveaux médias pour entretenir des liens entre maîtres et disciples<sup>25</sup>.

Les confréries ont su aussi s'exporter de façon remarquable vers l'Occident, trouvant un grand nombre d'adeptes dans les diasporas musulmanes d'Europe et d'Amérique du Nord<sup>26</sup>. Dans certains pays, où le caractère islamique est plus affirmé, le soufisme est même aujourd'hui encouragé par l'Etat, qui y voit un contrepoids contre les mouvements islamistes<sup>27</sup>. La vivacité des pèlerinages et du culte des saints autour des sanctuaires soufis musulmans reflète l'actualité des pratiques religieuses en lien avec la pensée soufie, qui a contribué à l'établissement de traditions de pèlerinages collectifs ou individuels<sup>28</sup> ; de grands festivals religieux en hommage à des saints<sup>29</sup> drainent des mouvements de population à l'échelle locale, régionale<sup>30</sup>, voire parfois internationale<sup>31</sup>.

Mais si les pèlerinages soufis jouissent encore d'une grande popularité, les critiques et combats des antisoufis à l'endroit du culte des saints sont également d'une grande actualité<sup>32</sup>. A côté de l'opposition religieuse aux sanctuaires, on observe par ailleurs des processus de « culturalisation<sup>33</sup> » ou de patrimonialisation de ces lieux, qui sont perçus par certaines élites nationales et locales comme des réalités culturelles qui, certes, ne font pas référence à l'islam orthodoxe, mais qui sont à préserver comme symboles culturels locaux<sup>34</sup> et nationaux et contribuent à la mise en tourisme de ces localités.

---

<sup>25</sup> Carl W. Ernst, « Ideological and Technological Transformations of Contemporary Sufism », dans M. Cooke et B. B. Lawrence (eds), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 191-207.

<sup>26</sup> Ron Geaves, Markus Dressler et Gritt Klinkhammer (eds), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, Londres, Routledge, 2009, pp. 1-12. Voir aussi Jamal Malik et John Hinnels (eds), *Sufism in the West*, New York, Routledge, 2006.

<sup>27</sup> Michel Chodkiewicz, « Le soufisme au XXI<sup>e</sup> siècle », art. cité, p. 537. Voir aussi Sossie Andézian, « L'Algérie, le Maroc, la Tunisie », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah...*, op. cit., pp. 389-408.

<sup>28</sup> Sylvia Chiffolleau et Anna Madoeuf, « Introduction », dans S. Chiffolleau et A. Madoeuf (dir.), *Les Pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2005, p. 9.

<sup>29</sup> Ce sont notamment les fêtes autour des saints en Egypte et des descendants du Prophète qui ont été largement étudiées. Voir par exemple Catherine Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 2005 ou Samuli Schielke, « On Snacks and Saints: When Discourses of Rationality and Order Enter the Egyptian Mawlid. Past and Present Crossroads of Events and Ideas », dans G. Stauth (ed.), *On Archaeology of Sainthood and local Spirituality in Islam*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2004, pp. 173- 193.

<sup>30</sup> Surinder Bhardwaj, « Non-Hajj Pilgrimage in Islam: A Neglected Dimension of Religious Circulation », *Journal of Cultural Geography*, 17 (2), 1998, p. 69-87. Voir aussi Chanfi Ahmed et Achim von Oppen, « Saba Ishirini: A Commemoration Ceremony as the Performance of Translocality around the South Swahili Coast », dans G. Stauth (ed.), *On Archaeology of Sainthood*, op. cit., pp. 89-103.

<sup>31</sup> Voir par exemple Pnina Werbner, « Stamping the Earth with the Name of Allah. Zikr and the Sacralizing of Space Among British Muslims », dans B. D. Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 167-185.

<sup>32</sup> Il suffit de penser à l'attentat contre le sanctuaire de Data Ganj Bukhs à Lahore (Pakistan) en 2010, ou encore aux destructions de sanctuaires au nord du Mali en 2012.

<sup>33</sup> Patrick Desplat, « The Making of a "Harari" City in Ethiopia: Constructing and Contesting Sainly Places in Harar », dans S. Schielke et G. Stauth (eds), *Dimensions of Locality. Muslim Saints, their Places and Space*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 165.

<sup>34</sup> Samuli Schielke et Georg Stauth, « Introduction », dans S. Schielke et G. Stauth (dir.), *Dimensions of Locality...*, op. cit., Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 9.

Un site soufi se prête parfaitement à l'analyse de la dynamique actuelle du culte des saints, de sa connexion au « global » et de son ancrage dans les espaces économiques et politiques locaux : la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî. Située dans le noyau ancien de la ville de Fès, elle abrite le tombeau du saint fondateur de la Tijâniyya, une des confréries musulmanes africaines les plus globalisées. Devenue un lieu de pèlerinage pour adeptes *tijânî*, elle représente un espace de rencontre et d'interaction pour une grande variété de groupes (étrangers et locaux) qui se retrouvent, se croisent et interagissent autour du sanctuaire. Cette zaouïa a suscité de notre part l'interrogation suivante : *comment, dans un lieu soufi ancré localement dans une métropole régionale du Maroc, tout en étant rattaché à une confrérie musulmane à dimension transnationale, les représentations du soufisme et de la sainteté se reflètent, se négocient et se pratiquent aujourd'hui ?*

### **Analyser les représentations et pratiques actuelles du soufisme dans un lieu de pèlerinage transnational**

Décrypter les dynamiques religieuses à l'œuvre dans un sanctuaire tel que la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî impose de considérer son double ancrage dans la culture urbaine à la fois de Fès et de la Tijâniyya globale. Cela suppose également de questionner le rôle des pèlerinages et les définitions du sacré comme objet d'étude, et de concevoir la zaouïa comme une entité dynamique, résultat de la production d'un espace social. Il s'agit notamment de tenir compte de son ancrage territorial dans la ville de Fès et de ses usages par les habitants, de questionner l'impact des connexions qu'elle favorise entre le global et le local et de s'interroger, enfin, sur les effets économiques et culturels de ces mobilités transnationales de pèlerins vers Fès. Le cheminement de ces interrogations passera par cinq étapes.

*Le soufisme, élément central de l'«Islam marocain » ?*

Les études sur l'islam au Maroc sont non seulement fondées sur la dichotomie entre les deux traditions religieuses esquissées plus haut, mais elles ont largement contribué à la forger. C'est en effet en partie à partir de travaux sur le lien entre la religion (la sainteté) et la politique dans une tribu du Haut Atlas au Maroc qu'Ernest Gellner a développé son modèle théorique sur l'islam<sup>35</sup>. D'autres travaux également ont défini le soufisme et le culte des saints comme les principaux éléments de la religiosité marocaine et d'un « islam marocain ».

---

<sup>35</sup> Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Saint-Denis, Editions Bouchène, 2003.

Le soufisme a fait son apparition au Maroc et au Maghreb au cours du XI<sup>e</sup> siècle à travers les étudiants et pèlerins revenus d'Orient<sup>36</sup>. Alors que les premières *tarîqa* se créaient déjà en Orient, il y demeura longtemps une entreprise individuelle et informelle. Puis, au XIII<sup>e</sup> siècle, le soufisme maghrébin donne naissance à des confréries distinctes par leurs vertus et rituels spécifiques, formant des réseaux de saints et d'adeptes qui s'étendent jusqu'en Orient<sup>37</sup> et pénètrent tout le corps social<sup>38</sup>. Au XV<sup>e</sup> siècle, un mouvement maraboutique guerrier prend forme en réaction aux invasions ibériques<sup>39</sup>. C'est également de cette époque que date la fondation de la « première grande *tarîqa* maghrébine<sup>40</sup> », la Châdhiliyya-Jazûliyya, faisant concurrence à la Qâdiriyya venue d'Orient. Les deux *tarîqa* se subdiviseront par la suite et donneront naissance, entre les XV<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, à de nouvelles branches<sup>41</sup>.

Le mysticisme joua également un rôle central dans l'islamisation au Maroc<sup>42</sup>, notamment dans les campagnes, où les confréries ont longtemps rempli une mission éducative centrale, et les zaouïas fait office de centres d'enseignement<sup>43</sup>. Les confréries ont également été la base de mouvements religieux armés ainsi que de petites unités politiques autonomes<sup>44</sup>. Une alternance d'alliances et de rivalités entre les dynasties régnantes et les confréries était alors la règle<sup>45</sup>. Mais, comme ailleurs dans le monde musulman, les confréries ont subi au Maroc les critiques des réformateurs religieux, surtout après la Deuxième Guerre mondiale et la montée de la popularité du mouvement nationaliste antisoufi, d'obédience *salafî*, Al-Istiqlâl<sup>46</sup>. Elles ont en outre perdu de leur influence dans la vie politique et religieuse après l'indépendance en 1956<sup>47</sup>. Malgré cette nette tendance, le soufisme et le culte des saints demeurent des éléments centraux du modèle politico-religieux marocain, et l'un des objets d'étude privilégiés des travaux sur la religion au Maroc<sup>48</sup>.

Les historiens et sociologues coloniaux se sont notamment intéressés aux zaouïas, dans lesquelles ils ont vu des institutions politiques fortes susceptibles de résister au pouvoir du sultan. Une attention particulière a par ailleurs été portée aux structures de pouvoir auxquelles le modèle religieux

<sup>36</sup> Mohamed Kably *et al.*, *Histoire du Maroc. Réactualisation et synthèse*, Rabat, Edition de l'Institut royal pour la recherche sur l'histoire du Maroc, 2011, p. 256.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>38</sup> Mohamed Kerrou, « Le temps maraboutique », *IBLA*, 54 (167), 1991, p. 64.

<sup>39</sup> Fenneke Reysoo, *Des moussems du Maroc. Une approche anthropologique de fêtes patronales*, Enschede, Sneldruk, 1988, p. 40.

<sup>40</sup> Sossie Andézian, « L'Algérie, le Maroc, la Tunisie », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah...*, *op. cit.*, p. 393.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Fenneke Reysoo, *Des moussems du Maroc...*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>44</sup> Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 15-29.

<sup>45</sup> Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris, Peyronnet, 1951, pp. 87-103.

<sup>46</sup> Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam*, *op. cit.*, pp. 157-158.

<sup>47</sup> Mohamed Kably *et al.*, *Histoire du Maroc*, *op. cit.*, pp. 622-623.

<sup>48</sup> Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, « Introduction », dans M. El Ayadi, H. Rachik et M. Tozy (dir.), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Prologues, 2007, p. 26.

marocain pouvait donner naissance, et notamment au pouvoir religieux du sultan marocain<sup>49</sup>. C'est dans ce cadre que le terme de « maraboutisme » a été forgé pour définir une forme de religiosité marocaine particulière. Ce terme désigne le résultat d'une fusion entre des formes préislamiques de religiosité berbère et une version populaire de l'islam introduite au Maroc au XV<sup>e</sup> siècle, et devenue depuis l'expression religieuse dominante<sup>50</sup>. Le terme marabout (*murâbit*) caractérise quant à lui tous ceux qui sont considérés comme saints au Maghreb : chefs politiques, fondateurs et chefs de confréries soufies<sup>51</sup>.

Dans les années 1960 et 1970, le maraboutisme est toujours un modèle paradigmatique central pour qualifier l'autorité religieuse populaire marocaine<sup>52</sup>. Ainsi, dans sa comparaison entre l'islam marocain et l'islam indonésien, Clifford Geertz attribue à l'islam marocain, imprégné dès le début par la culture nationale, un caractère « militant, rigoureux, dogmatique et anthropolâtre<sup>53</sup> ». Malgré l'influence des mouvements scripturalistes, produit d'une « sécularisation de la pensée dans le monde moderne<sup>54</sup> » musulman, l'islam marocain a conservé selon Geertz sa caractéristique, le « maraboutisme<sup>55</sup> », qu'il définit comme la croyance selon laquelle certaines personnes (les marabouts) seraient attachées, nouées, liées, rivées à Dieu : « Le contenu de ce lien, en même temps que le signe de son existence et le résultat de son action, c'était [...] la *baraka*<sup>56</sup>. » La *baraka*, terme traduit littéralement par bénédiction, serait plutôt dans le contexte marocain « une doctrine », une « certaine manière de construire l'expérience humaine (affective, morale, intellectuelle), une interprétation culturelle de l'existence » ; elle reviendrait « à admettre que le sacré se manifeste directement dans le monde sous la forme de dons [...] accordés à certains individus déterminés<sup>57</sup> ». Les confréries marocaines ont aussi fait l'objet de travaux ethnographiques. Ainsi, entre 1968 et 1970, Dale Eickelman a entrepris une étude ethnographique sur le siège de la *tariqa* Charqâwiyya, dans la ville de Boujad, et analysé les interactions et relations entre l'idéologie du maraboutisme et celle de l'islam savant des villes<sup>58</sup>.

---

<sup>49</sup> Voir par exemple Edouard Michaux-Bellaire, *Les Confréries religieuses au Maroc. Conférences faites au cours de perfectionnement du service des enseignements*, Rabat, Protectorat de la République française au Maroc, Direction des affaires indigènes et du service des enseignements, 1923, pp. 41-159 ou Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse*, *op. cit.*, pp. 87-103.

<sup>50</sup> Bettina Dennerlein, « Asserting Religious Authority in Late 19th/Early 20th Century Morocco. Muhammad B. Ja'far Al-Kattâni (d. 1927) and his Kitâb Salwat Al-Anfâs », dans G. Krämer et S. Schmidtke (eds), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, Brill, 2006, p. 130.

<sup>51</sup> Dale Eickelman, *Moroccan Islam*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>52</sup> Pour une synthèse sur l'emploi du terme « maraboutisme » dans le cadre des études sur l'islam marocain, voir Bettina Dennerlein, « Asserting Religious Authority... », art. cité, pp. 128-135.

<sup>53</sup> Clifford Geertz, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 34.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>58</sup> Dale Eickelman, *Moroccan Islam...*, *op. cit.*



Cet intérêt pour le soufisme et le culte des saints se retrouve aussi chez les chercheurs marocains<sup>59</sup>. Historiens, sociologues et anthropologues se sont penchés tout particulièrement sur les liens entre la religion, d'une part, et les aspects sociaux, économiques et politiques d'autre part<sup>60</sup>. Après la révolution iranienne de 1979, l'intérêt pour le religieux va prendre à nouveau de l'importance, devenant « l'axe central de toute explication des enjeux politiques<sup>61</sup> ». Des enquêtes et travaux de terrain sur les pratiques religieuses à Casablanca sont alors impulsés par Bruno Etienne. Cette série de recherches empiriques a permis d'éclairer à la fois les différentes formes de religiosité ancrées dans les traditions du culte des saints et des pratiques magiques<sup>62</sup> et les nouvelles formes militantes de religiosité annonçant la naissance de l'islamisme politique<sup>63</sup>. Des travaux ultérieurs porteront en particulier sur les mouvements islamistes et leur rapport à la monarchie<sup>64</sup>. Dans les années 2000, des études sur les valeurs et les pratiques religieuses ont également contribué à nuancer l'influence du soufisme chez les Marocains d'aujourd'hui<sup>65</sup>. Ces études révèlent à la fois un recul des pratiques soufies et du culte des saints chez ces derniers, une valorisation de la pensée mystique, et une folklorisation des aspects artistiques et musicaux des confréries. Selon Hassan Rachik, on assisterait « à une valorisation d'une pensée mystique plus intellectuelle et plus rationalisée » et à « la disparition des pratiques communautaires "populaires"<sup>66</sup> ».

La perte de la valeur du soufisme et du culte des saints comme pratique religieuse n'empêche pas cependant la fréquentation des sanctuaires soufis par les Marocains ni l'organisation, encouragée par l'Etat, de pèlerinages collectifs autour de centres confrériques dans les villes et les campagnes, ce qu'attestent des recherches ethnologiques récentes<sup>67</sup> ainsi que notre objet d'étude. Le culte des saints soufis est la pratique qui affiche le plus publiquement et ouvertement la popularité d'un aspect

<sup>59</sup> Parfois en partenariat avec des chercheurs occidentaux.

<sup>60</sup> Voir par exemple, parmi les historiens, Mohamed Hajji, *Al-zâwiya al-dilâ'iyâ wa dawruhâ al-dîni wa al-'ilmî wa al-siyâsi* [La zaouïa al-dilâ'iyâ et son rôle religieux, scientifique et politique], Rabat, al-Matba'a al-Wataniyya, 1964 ou Halima Ferhat, *Le Soufisme et les zaouïas au Maghreb*, Casablanca, Toubkal, 2003. Et, parmi les socio-anthropologues, Paul Pascon et al., *La Maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1984 et Abdellah Hammoudi, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 35 (3-4), 1980, pp. 615-661, ou encore les deux ouvrages d'Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique Orient, 1990 et *Le Sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 1992.

<sup>61</sup> Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, « Introduction », art. cité, p. 30.

<sup>62</sup> Bruno Etienne, « Magie et thérapie à Casablanca », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 18, 1979, pp. 261-284.

<sup>63</sup> Bruno Etienne et Mohamed Tozy, « Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 18, 1980, pp. 235-259.

<sup>64</sup> Voir Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999 ou encore Mohamed Darif, *Monarchie marocaine et acteurs religieux*, Casablanca, Afrique Orient, 2010 et Malika Zeghal, *Les Islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Casablanca, Le Fenec, 2005.

<sup>65</sup> Rahma Bourqia et al., *Les Jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Eddif, 2000 et Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, « Introduction », art. cité.

<sup>66</sup> Hassan Rachik, « Pratiques rituelles et croyances religieuses », dans M. El Ayadi, H. Rachik et M. Tozy (dir.), *L'Islam au quotidien*, op. cit., p. 59.

<sup>67</sup> Voir par exemple Zakaria Rhani, « Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc », *L'Homme*, 190, 2009, pp. 27-50, Patrick Haenni et Raphaël Voix, « God by All Means... », art. cité, Abdelhafid Chlyeh, *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Grenoble, La Pensée sauvage, 2009 ou encore Salima Naji, *Fils de saints contre fils d'esclaves. Enquête au cœur du patrimoine immatériel marocain*, Angers, Les Cinq Parties du monde, 2011.

central de la pensée soufie, et donc la présence des confréries dans les sociétés musulmanes. Les déplacements de populations générés par les pèlerinages permettent de tracer une cartographie du monde musulman centré non seulement sur La Mecque, mais aussi sur d'autres foyers régionaux complémentaires à l'espace de l'*umma*<sup>68</sup> globale. Par ailleurs, notamment dans les villes, ces sanctuaires sont des lieux publics où s'entrecroise une grande diversité de groupes et d'idées sur l'islam et la sainteté, des lieux publics particuliers, mais en interaction avec la société pour et par laquelle ils existent<sup>69</sup>, des lieux de croisement entre l'humain et le divin, le religieux et le séculaire, et entre des représentations religieuses contradictoires et parfois en conflit<sup>70</sup>.

Les superpositions de significations à l'œuvre dans les sanctuaires apparaissent plus complexes encore lorsque ceux-ci attirent non seulement des visiteurs et des adeptes locaux, mais également des pèlerins venus d'autres régions ou pays. Par sa fonction de sanctuaire d'une confrérie soufie dynamique qui a su rayonner à l'international, la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî se prête parfaitement à ces nombreux questionnements autour de l'actualité du soufisme.

#### *La zaouïa : un espace de la Tijâniyya*

La Tijâniyya est une *tariqa* soufie fondée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Ahmad al-Tijânî dans une oasis algérienne (Abû Samghûn)<sup>71</sup>. Né en 1737 dans le ksar de 'Ayn Mâdî, ce savant et mufti<sup>72</sup> quitta sa région natale en 1758 à la recherche d'enseignements dans le domaine du soufisme. Après plusieurs voyages en Afrique du Nord et à La Mecque, puis sa rencontre avec plusieurs maîtres soufis, il eut une révélation spirituelle en 1196H/1784, en état de veille, durant laquelle le Prophète lui serait apparu et l'aurait autorisé à fonder une nouvelle voie, la Tijâniyya<sup>73</sup>.

En butte à des problèmes politiques dans sa région natale, Ahmad al-Tijânî émigre en 1798 à Fès, où il s'installe définitivement<sup>74</sup>. C'est de cette ville que les enseignements de sa voie se diffusent rapidement vers l'est et le sud. Du temps d'Ahmad al-Tijânî, la Tijâniyya a déjà pris racine dans des centres urbains d'Afrique du Nord tels que Tlemcen<sup>75</sup> ou Tunis<sup>76</sup>. Elle a également traversé le Sahara et atteint la région sahélienne par l'intermédiaire du Maure Muhammad al-Hâfidh (1759/60-1830) et de ses disciples<sup>77</sup>. Plus tard, la nouvelle confrérie sera associée à un combat armé engagé en 1854

---

<sup>68</sup> Communauté des musulmans.

<sup>69</sup> Ahmed A. Zayed, « Saints (*awliya'*), Public Places and Modernity in Egypt », dans S. Schielke et G. Stauth (eds), *Dimensions of Locality...*, op. cit., p. 103.

<sup>70</sup> Samuli Schielke et Georg Stauth, « Introduction », art. cité, p. 7.

<sup>71</sup> Zachary V. Wright, *On the Path of the Prophet. Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*, Atlanta, The African-American Islamic Institute, 2005, p. 47.

<sup>72</sup> Religieux musulman ayant l'autorité d'émettre des avis juridiques.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 29-47.

<sup>74</sup> Jillali El Adnani, *La Tijâniyya 1781-1881*, Rabat, Marsam, 2007, p. 65.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 185-190.

<sup>76</sup> Jamil Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, Londres, Oxford University Press, 1965, p. 84.

<sup>77</sup> Dedoud A. Ould Abdellah, « Muhammad Al-Hafiz et son héritage », dans J.-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 69-99.

par al-Hâjj ‘Umâr Tall aux confins de la Guinée, du Sénégal et du Mali actuel<sup>78</sup>. A la mort du fondateur, des oppositions durables se font jour entre les trois maisons héritières de son legs, ‘Ayn Mâdi et Tamasîn, dans l’Algérie actuelle, et Fès. Alors que l’autorité spirituelle de la Tijâniyya alterne entre les deux maisons algériennes, la zaouïa de Fès, où est enterré le saint fondateur, évolue comme un pôle indépendant<sup>79</sup>.

Bien que venue de l’est, la Tijâniyya s’est vite implantée au Maroc. Jusqu’au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, elle fait partie des confréries qui jouissent d’une grande popularité dans les milieux bourgeois<sup>80</sup>, un succès dû notamment à sa proximité avec la monarchie et à la protection que le sultan Mawlaw Sulaymân a offerte à Ahmad al-Tijânî lors de son installation à Fès. Ainsi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, chaque grande ville possède au moins une zaouïa de la Tijâniyya<sup>81</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, plusieurs parents ou familiers du sultan y sont affiliés, ainsi que des savants renommés et de grands personnages<sup>82</sup>.

Mais si cette confrérie occupe avant l’indépendance une position centrale dans la société marocaine, c’est en Afrique subsaharienne qu’elle connaît le plus de succès. C’est pendant l’époque coloniale que la Tijâniyya s’est enracinée le plus durablement en Afrique, notamment autour de centres confrériques situés en Mauritanie, dans le nord-ouest du Mali<sup>83</sup> et au Sénégal<sup>84</sup>. Elle poursuivra sa diffusion tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, par « relais successifs<sup>85</sup> », sur le continent africain, comme au Niger, en Côte d’Ivoire, au Nigeria et au Soudan<sup>86</sup>. Bien que l’on trouve aujourd’hui des communautés *tijânî* en Indonésie ou dans les Balkans, cette confrérie est restée avant tout africaine et subsaharienne<sup>87</sup>. Même en Europe et en Amérique du Nord, où elle s’est implantée récemment, la Tijâniyya a surtout des adhérents africains<sup>88</sup> et afro-américains<sup>89</sup>.

---

<sup>78</sup> Jean-Louis Triaud, « La Tijâniyya, une confrérie musulmane pas comme les autres? », dans J.-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya...*, op. cit., p. 11.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>80</sup> Hassan Rachik, « Pratiques rituelles... », art. cité, p. 58.

<sup>81</sup> Jamil Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order*, op. cit., pp. 94-95.

<sup>82</sup> Roger Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Rabat, La Porte, 1987. Parmi les travaux sur l’histoire de la Tijâniyya marocaine, voir aussi Ahmad Al-Azamî, *Al-tariqa al-tijaniyya fi al-maghrîb wa al-sûdân al-gharbî* [La confrérie Tijaniyya au Maroc et dans le Soudan occidental]. Mohammedia, Royaume du Maroc, Ministère des Habous et des Affaires islamiques, 2000.

<sup>83</sup> Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005, pp. 69-123.

<sup>84</sup> David Robinson, « Malik Sy: Teacher in the New Colonial Order », dans J.-L. Triaud, et D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya...*, op. cit., pp. 201-218.

<sup>85</sup> Jean Louis Triaud, « La Tijâniyya, une confrérie musulmane ... », art. cité, p. 17.

<sup>86</sup> Jean Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya...*, op. cit.

<sup>87</sup> Jean Louis Triaud, « La Tijâniyya, une confrérie musulmane ... », art. cité, p. 17.

<sup>88</sup> Voir par exemple, Benjamin F. Soares, « An African Muslim Saint and his Followers in France », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), 2004, pp. 913-927 et Sylvie Cottin, « La Tijâniyya lyonnaise. Une voie dans son temps », *Archives des sciences sociales des religions*, 140, 2007, pp. 69- 89.

<sup>89</sup> <http://www.tijani.org/tijani-future/> (consulté le 27 juin 2013).

C'est au Sénégal que son enracinement est le plus remarquable. Dans ce pays, les confréries représentent le mode de dévotion religieuse dominant, adopté par environ 90 % de la population<sup>90</sup>. La Tijâniyya est, avec la confrérie des Mourides, l'un des ordres majeurs du pays<sup>91</sup>. Plus importants en nombre, les adeptes *tijâni* se divisent en plusieurs branches, dont les principales sont celles de la famille Sy de Tivaouane et de la famille Niasse de Kaolack<sup>92</sup>. Une troisième branche, surtout présente parmi les *halpulaar*, est celle de Madina Gounass<sup>93</sup>. Les confréries sénégalaises se distinguent par leur influence politique dans le pays<sup>94</sup> et par leur rayonnement transnational, qui se traduit par la forte présence en leur sein des communautés de la diaspora sénégalaise et par la mise en place d'une « économie spirituelle transnationale<sup>95</sup> » s'étendant sur plusieurs continents<sup>96</sup>. Principal laboratoire pour les études sur l'islam dans la région, l'exemple sénégalais contribua même à forger l'image d'un islam subsaharien particulièrement marqué par les confréries<sup>97</sup>.

La principale communauté de pèlerins étrangers fréquentant le sanctuaire du saint fondateur de Fès est, de ce fait, sénégalaise. Le pèlerinage *tijâni* sénégalais a d'autre part contribué à la construction de réseaux sociaux transnationaux entre le Maroc et les communautés *tijâni* sénégalaises et au développement du commerce entre ces deux pays<sup>98</sup>. La zaouïa d'Ahmad al-Tijâni de Fès est un espace où se croisent deux communautés (la sénégalaise et la marocaine) au sein desquelles la Tijâniyya a suivi des évolutions différentes. Alors que la Tijâniyya joue un rôle sociopolitique central dans la vie des musulmans du Sénégal, cette même confrérie – comme les autres d'ailleurs – a continué à exister au Maroc mais y a perdu en popularité depuis la fin du protectorat. Sa zaouïa se situe cependant au cœur de Fès, ville reconnue aujourd'hui comme la « capitale intellectuelle et

<sup>90</sup> Leonardo A. Villalón, « Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics Between the Local and the Global », dans M. van Bruinessen et J. D. Howell (eds), *Sufism and the "Modern" in Islam*, op. cit., pp. 172-192.

<sup>91</sup> Les autres confréries présentes sont la Qâdiriyya et la confrérie des Layènes.

<sup>92</sup> Leonardo A. Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 67-68.

<sup>93</sup> Abdoulaye Kane, « Les pèlerins sénégalais au Maroc : la sociabilité autour de la Tijaniyya », dans E. Boesen et L. Marfaing (dir.), *Les Nouveaux Urbains dans l'espace Sahara-Sahel*, Paris, Karthala, 2007, pp. 190-191.

<sup>94</sup> Leonardo A. Villalón, *Islamic Society...*, op. cit.

<sup>95</sup> Ousman Kane, « Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux Etats-Unis », *Afrique contemporaine*, 3, 2009, pp. 209-228.

<sup>96</sup> C'est notamment la confrérie d'origine sénégalaise des Mourides qui a pris la forme d'une réelle entreprise transnationale et a connu le plus d'attention de la part des chercheurs. Voir par exemple Victoria Ebin, « Making Room versus Creating Space. The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders », dans B. D. Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, op. cit., pp. 92-109 ou encore Sophie Bava, « De la "baraka" aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, 19, 2003, pp. 69-84.

<sup>97</sup> Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalón, « L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, 3 (231), p. 32. Dans l'ouvrage de David D. Westerlund et Eva Evers Rosander (eds), *African Islam and Islam in Africa. Encounters Between Sufis and Islamists*, Londres, Hurst & Company, 1997, l'idée défendue est notamment que l'islam soufi serait représentatif de « l'islam africain ».

<sup>98</sup> Voir par exemple Abdoulaye Kane, « Les pèlerins sénégalais au Maroc... », art. cité, Laurence Marfaing, « Constructions spatiales et relationnelles dans un espace urbain : commerçantes sénégalaises à Casablanca », dans E. Boesen et L. Marfaing (dir.), *Les Nouveaux urbains...*, op. cit., pp. 159-186 et Pape Demba Fall, « Les Sénégalais au Maroc : histoire et anthropologie d'un espace migratoire », dans L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 277-292.

spirituelle » du pays et le foyer d'une tradition mystique<sup>99</sup>. Elle s'inscrit donc dans un contexte urbain fortement marqué par la culture soufie écrite, celle de l'élite et des savants<sup>100</sup>, qui fait référence à l'histoire religieuse et intellectuelle du Maroc.

Espace confrérique, la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî est aussi l'une des plus grandes mosquées du centre historique de Fès, qui accueille adeptes et pèlerins, mais également non-*tijânî* aux heures des prières canoniques. La diversité de ses fonctions religieuses en fait donc un objet d'étude particulièrement intéressant. Cette zaouïa attire en effet de nombreux acteurs, qui n'ont pas toujours un lien avec la Tijâniyya et sont peut-être, de ce fait, porteurs d'autres représentations de la sainteté et du sacré. Elle donne à voir la multiplicité des pratiques et interactions entre ces différents acteurs, ainsi que les diverses constructions d'espaces et superpositions de significations dans un même lieu marqué par l'islam.

Cette étude soulève dès lors un certain nombre de questions : comment un lieu religieux comme la zaouïa est-il représenté, vécu et pratiqué par les différents acteurs en relation avec ce lieu ? Comment, dans ce contexte, des enjeux qui ne relèvent pas de l'ordre du religieux contribuent-ils à la vivacité ou au déclin d'une pratique du culte des saints ? Quel impact la rencontre entre Marocains et musulmans d'Afrique de l'Ouest a-t-elle sur les représentations et le vécu des pratiques soufies dans la zaouïa ? Enfin, quelles significations du sacré se traduisent dans les pratiques de ce lieu, notamment à travers les pèlerinages ?

#### *Fonctions des pèlerinages et expériences du sacré*

- Les pèlerinages : production d'une « *communitas* » et oppositions sociales

Longtemps négligé par les anthropologues, le pèlerinage a connu depuis quelques décennies un regain d'intérêt comme objet d'étude<sup>101</sup>. Développées surtout à partir des pèlerinages chrétiens, ses approches théoriques offrent cependant des perspectives intéressantes pour l'étude du pèlerinage *tijânî* à Fès. Deux notamment se distinguent : la première s'interroge sur la fonction sociale, l'autre sur la dimension plurielle et contradictoire des pèlerinages.

Inspirés par le modèle durkheimien, qui conçoit les rites festifs « comme un élément de cohésion sociale, capable d'unifier la société et de la régénérer moralement », plusieurs auteurs ont suggéré que « les pèlerinages participent de la construction et du maintien d'identités collectives plus

---

<sup>99</sup> Faouzi Skalli, « La ville de Mûlây Idrîs », dans Mohammed Ali Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'Islam : cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, 1996, p. 108.

<sup>100</sup> Bettina Dennerlein, « Asserting Religious Authority », art. cité,

<sup>101</sup> Dionigi Albera, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires “ambigus” en Méditerranée », dans S. Chiffolleau et A. Madœuf (dir.), *Les Pèlerinages au Maghreb et au Moyen Orient*, op. cit., p. 347.

larges », nationales, régionales ou tribales<sup>102</sup> ; ils seraient par ailleurs impliqués dans la génération et la consolidation d'idéologies fondées sur une hiérarchie sociale, et sur la domination et l'oppression d'un groupe par rapport à un autre. C'est également en se basant sur cette approche que Dale Eickelman a analysé les pèlerinages au Maroc comme des pratiques ayant pour fonction de préserver et de légitimer les inégalités sociales<sup>103</sup>.

Victor et Edith Turner, en revanche, font de l'expérience du pèlerinage un processus non pas de consolidation des hiérarchies sociales mais de leur abolition. Pour ces derniers, le pèlerinage est un moment de *communitas* marqué par la spontanéité des relations et l'abolition des distinctions<sup>104</sup>. Leur analyse se fonde sur une réflexion engagée au préalable sur les processus rituels<sup>105</sup>, inspirée elle-même de l'analyse d'Arnold Van Gennep consacrée aux rites de passage dans les sociétés traditionnelles, qui seraient marqués par trois phases : (i) le sujet se détache du groupe ou de sa vie ordinaire pour (ii) entrer dans une phase liminaire, durant laquelle il est en état de rituel, et (iii) revenir à la vie ordinaire. Dans le sillage de Van Gennep, le couple Turner conçoit le pèlerinage comme un moment de quasi-liminalité, d'entre-deux, où le pèlerin passe dans un domaine culturel qui n'a que peu ou aucun des attributs de l'état d'avant ou de celui à venir. La phase liminaire est un état transitoire qui aboutit à une transformation de l'individu qui la traverse et à un changement de son statut. Dans cette phase, une inversion symbolique des normes séculières se produit, qui peut mener à des transformations sociales de plus grande envergure<sup>106</sup>. Durant le pèlerinage, l'individu se libérerait temporairement de son rôle et de son statut social dans la vie quotidienne<sup>107</sup>.

Cette théorie suppose que le pèlerinage est un voyage solitaire, difficile, exigeant. Le pèlerin, quittant la routine et la sécurité du chez-soi, emprunte un chemin qui le confronte au froid, à la chaleur, à la faim, à l'insécurité, et au cours duquel les statuts sociaux et les sécurités sont levés. Comme un initié lors d'un rite de passage, le pèlerin doit surmonter des obstacles et subir des épreuves pour, à la fin, rencontrer le *sacra* puissant de sa religion (image, reliques, église, eau guérisseuse, fête liturgique)<sup>108</sup>. Sur sa route et dans le lieu du pèlerinage, il se retrouve avec des pèlerins semblables à lui. Le sentiment intense de partager la proximité et la communauté naît à travers la présence du symbolique, la fête eucharistique durant laquelle un taux élevé d'engagement émotionnel fait vivre aux adeptes une expérience de « *communitas*<sup>109</sup> ». Ce moment liminal du pèlerinage se caractériserait par sa dimension antistructurelle et antihiérarchique, permettant une sociabilité et des rapports amicaux égalitaires entre les différents pèlerins, un sentiment

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>103</sup> Dale Eickelman, *Moroccan Islam...*, *op. cit.*

<sup>104</sup> Dionigi Albera, « Pèlerinages mixtes... », art. cité, p. 348.

<sup>105</sup> Victor Turner et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, 1978.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 2 -3.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 13.

d'appartenance à une même communauté. Selon Victor et Edith Turner, le pèlerinage n'est donc ni un reflet, ni un moment de consolidation de la société séculière, mais représente un instant de rejet de cette dernière. Le pèlerinage, en somme, serait l'une des manifestations de l'« antistructure ».

Ce modèle théorique a été forgé à partir de l'analyse de pèlerinages chrétiens. L'expérience de la route et des pérégrinations dont il rend compte ne se laisse que difficilement appliquer aux pèlerinages musulmans, où « l'épreuve de la route s'avère moins fondamentale<sup>110</sup> ». On reproche aussi à cette théorie d'être trop déterministe, de préjuger du caractère beaucoup plus complexe du phénomène pèlerin, et d'assigner une fausse homogénéité à une pratique qui s'insère dans des contextes historiques et culturels très divers<sup>111</sup>. Eade et Sallnow, notamment, mettent davantage l'accent sur la diversité des significations :

« It is necessary to develop a view of pilgrimage not merely as a field of social relations but also as a *realm of competing discourses* [...] It is these varied discourses with their multiple meanings and understandings, brought to the shrine by different categories of pilgrims, by residents and by religious specialists, that are constitutive of the cult itself. Equally, a cult might be seen to be constituted by mutual *misunderstandings*, as each group attempts to interpret the actions and motives of others in terms of its own specific discourse<sup>112</sup>. »

Pour ces deux auteurs, le pèlerinage est un phénomène dans lequel les discours religieux et séculiers sont en rivalité et les significations religieuses officielles et non officielles sont en conflit. Selon eux, le pèlerinage peut mener au consensus et à la *communitas* comme il peut servir d'arène à des mouvements antagonistes encourageant le séparatisme et la division. Les pèlerinages traduiraient donc une très grande hétérogénéité, qui aurait été marginalisée ou supprimée dans les approches préalables<sup>113</sup>.

Ainsi, le sanctuaire est non seulement un lieu symbolique puissant (*a symbolic power-house*), produisant ses propres significations religieuses, mais également une arène où interagissent une variété de perceptions et de conceptions qui, dans certains cas, sont finement différenciées les unes par rapport aux autres, et dans d'autres radicalement polarisées<sup>114</sup>. Ces auteurs invitent donc à déplacer le regard et à analyser la manière dont la pratique du pèlerinage et les pouvoirs sacrés d'un sanctuaire sont construits comme représentations variées et conflictuelles à la fois par les différents participants au culte et par ceux qui lui sont extérieurs.

---

<sup>110</sup> Sylvia Chiffolleau et Anna Madoeuf, « Introduction », art. cité, p. 20.

<sup>111</sup> John Eade et Michael Sallnow, « Introduction », dans J. Eade et M. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, New York, Routledge, 1991, p. 5.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 10.

Du fait de la diversité socioculturelle des acteurs fréquentant la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî, l'approche d'Eade et Sallnow nous paraît à première vue la plus fructueuse pour l'étude du pèlerinage vers ce sanctuaire, communément appelé *ziyâra*<sup>115</sup>. Elle permet également de saisir l'impact des différents discours sur la sainteté ou le sacré – ainsi que des critiques antisoufies – sur les significations des pèlerinages. Cependant, la diversité de ses visiteurs fait aussi la particularité de ce lieu. On peut donc se demander dans quelle mesure le pèlerinage à cette zaouïa contribue à construire et à maintenir une identité plus large qui engloberait une partie ou tous les participants. De la même manière, on peut se demander dans quelle mesure le moment du pèlerinage permet de créer un moment d'entre-deux, de *communita*, durant lequel les hiérarchies sociales et les frontières culturelles entre les différents visiteurs sont levées.

- Expériences du « numineux » et dimensions non religieuses du sacré

Réfléchir sur les significations de la *ziyâra* vers la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî suppose aussi de s'interroger sur la particularité de ce lieu que le dévot veut atteindre. Dans l'islam, trois catégories de termes font référence au sacré. Celui-ci se traduit d'abord dans des lieux, objets ou êtres vivants. On distingue deux catégories de termes pour qualifier cette forme de sacré. La première regroupe des mots dérivés de la racine arabe *q-d-s* (par exemple *qudsî* ou *muqaddas*), qui fait référence au divin et au transcendant<sup>116</sup>. La seconde est composée de termes dérivés de la racine arabe *h-r-m*. C'est sur cette racine que sont formés les mots relatifs au sacré. Le terme *harâm*, littéralement l'« interdit » ou l'« illicite », traduit ainsi « l'expression ambiguë du sacré<sup>117</sup> ». Cette racine donne aussi le mot *ihram*, rites de sanctification du *hajj*<sup>118</sup>, ou *hurm*, lieu d'asile, et enfin *haram*, le sanctuaire<sup>119</sup>.

A côté de ces termes, un mot désigne plus particulièrement un personnage saint. Il s'agit de *walî*, qui qualifie en arabe une personne proche ou amie de Dieu. Au Maroc, on utilise aussi très souvent les termes *sayyid* (souvent prononcé *sîdî*) et *mulây*<sup>120</sup> (ou *lalla* et *sayyida* pour les femmes) pour désigner un personnage saint. Selon Reysoo, le *mulây* désignerait idéalement un grand chérif (descendant du Prophète) issu d'un fondateur d'une dynastie, alors que le terme *sayyid* renvoie à une panoplie de personnages qui sont réunis dans la littérature occidentale sous le terme de

---

<sup>115</sup> Terme qui désigne très souvent les visites aux sanctuaires.

<sup>116</sup> Patrick Desplat, « Introduction. Representations of Space, Place-Making and Urban Life in Muslim Societies », dans P. Desplat et D. Schulz (eds), *Prayer in the City. The Making of Muslim Sacred Places and Urban Life*, Bielefeld, Transcript Verlag, p. 25.

<sup>117</sup> Joseph Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, pp. 35-65.

<sup>118</sup> Pèlerinage canonique à La Mecque. A distinguer de *'umra*, qui est aussi un pèlerinage à La Mecque mais qui ne se fait pas à une période déterminée de l'année et n'appartient pas aux cinq piliers de l'islam.

<sup>119</sup> Catherine Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 2000, p. 133.

<sup>120</sup> Prononciation en arabe dialectale de *mawlây*.



marabout<sup>121</sup>. En Afrique de l'Ouest, une terminologie propre permet également de qualifier le saint homme. Au Sénégal, il est ainsi courant d'employer le terme *serign* ou cheikh pour désigner un saint homme musulman<sup>122</sup>.

Ce qui caractérise prioritairement le sacré ou le saint est la diffusion de baraka que le lieu ou/et le personnage permettent. Les nombreux sanctuaires locaux et régionaux en islam relaient « cette sacralité lointaine commune à tous, démultipliant les *haram-s* [...] et diffusent de la baraka, fluide sacré [...] qui peut imprégner » à la fois les choses, les personnes, les êtres vivants et les lieux<sup>123</sup>. Cela suppose que la proximité de certains lieux favorise la propagation de ce fluide particulier, le rapport à la baraka étant par ailleurs de l'ordre de l'expérience individuelle.

Selon le théologien Rudolf Otto, le sacré (*das Heilige*) se manifeste à la fois dans les émotions, les affects et les représentations de l'individu. Il est une catégorie centrale de l'expérience religieuse qui va au-delà de l'éthique et du rationnel (sans pour autant être irrationnelle)<sup>124</sup> et que l'on ne peut que difficilement nommer<sup>125</sup>. Il est une expérience du « numineux » ; c'est-à-dire « une structure émotionnelle a priori [...] qui se rapporte à l'impression qu'a la conscience d'être conditionnée par une force indépendante de sa volonté, le tout Autre<sup>126</sup> ». L'expérience du « numineux » se présente sous un double aspect. Le numineux peut revêtir la forme d'un mystère effrayant (*das schauervolle Geheimnis*) appelé *mysterium tremendum* : il est alors une sensation d'effroi devant une puissance souveraine, qui peut se traduire par des états de recueillement ou des moments d'agitations et d'extases<sup>127</sup>. Il peut aussi prendre la forme d'un mystère fascinant (*mysterium fascinans*) : il s'exprime alors par une attraction puissante vers quelque chose de séduisant, ravissant et merveilleux<sup>128</sup>. Chez Otto, « le sacré renvoie donc à un au-delà de nous-même, mais qui à son tour ne peut être enfermé dans une forme dernière<sup>129</sup> » ; il est « le lieu d'une indication et de suggestion d'une réalité autre, le divin<sup>130</sup> », qui s'exprime, par ailleurs, dans des moments particuliers de sensation individuelle de cette réalité divine.

En 2003, Matthew Evans développa une réflexion sur le terme de « sacré » qui invite à dépasser sa dimension purement religieuse. Proposant de définir le sacré comme quelque chose de particulier, de distinctif (*set-apart*), il écrit :

---

<sup>121</sup> Fenneke Reysoo, *Des mousses du Maroc...*, op. cit., p. 47.

<sup>122</sup> Leonardo Villalón, *Islamic Society and State Power*, op. cit., p. xviii.

<sup>123</sup> Catherine Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya... », art. cité, p. 134.

<sup>124</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrational in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Munich, Beck, 1987, pp. 5-7.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>126</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *Le Sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 12.

<sup>127</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige*, op. cit., p. 14.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>129</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *Le Sacré*, op. cit., p. 16.

<sup>130</sup> *Ibid.*

« I think the feature common to the set-apart sacred is its valuation beyond utility, and that this mental setting-apart of certain things, sometimes accompanied by a literal setting apart, is largely based on non-rational (which is not necessarily to say *irrational*) features, like their emotional value<sup>131</sup>. »

Etant non rationnelle (mais pas irrationnelle) et relevant de l'ordre de l'émotionnel, la définition du sacré est donc très subjective. Non seulement des groupes définissent le sacré, mais une chose peut être sacrée pour un seul individu<sup>132</sup>. Evans distingue ainsi quatre dimensions du sacré *set-apart* : le sacré personnel, qui, pour un individu, contient un sens dérivé d'expériences naturelles ; le sacré spirituel, qui, pour un individu, se définit à travers sa connexion avec le surnaturel ; le sacré civil, qui est reconnu par un groupe social pour son rapport à des institutions laïques et/ou des processus naturels ; et enfin le sacré religieux, qui est défini par un groupe religieux<sup>133</sup>.

Bien que la conception phénoménologique du sacré comme expression du « numineux » soit utile pour appréhender les expériences des pèlerins, l'approche de Matthew Evans nous invite à élargir la définition du sacré et à nous interroger sur le rôle d'autres éléments non religieux dans les représentations de la zaouïa. Autrement dit, quels rapports les différents groupes entretiennent-ils avec ce lieu et dans quels termes le définissent-ils ? Dans quelle mesure des références non religieuses, comme par exemple l'héritage culturel, la mémoire locale et collective ou tout simplement l'esthétique du lieu, contribuent-elles à rendre ce lieu distinctif ?

#### *Une analyse de la production d'espace social*

Le concept de zaouïa signifie plusieurs choses. Si la zaouïa est d'abord le lieu physique dans lequel les adeptes d'une confrérie se retrouvent pour pratiquer les prières et litanies en commun, elle est souvent, dans le contexte marocain, synonyme de confrérie, ce qui traduit la dimension sociale de la confrérie qui se rassemble dans un lieu. Dans cette étude, c'est la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî comme lieu situé dans la médina de Fès qui nous intéresse en priorité.

- Dimension multivocale et constructions des lieux

A première vue, le concept de lieu peut apparaître comme particulièrement statique. Dans les recherches sociologiques récentes, les lieux (ou *place* en anglais) ont souvent été conceptualisés en opposition à l'espace. Alors que l'espace est doté d'une dimension dynamique, mouvante et en constants changements, le lieu est défini comme statique, historique, comme une localisation de la mémoire culturelle qui stabilise l'espace chaotique autour de lui<sup>134</sup> ; le lieu est mis en relation avec

---

<sup>131</sup> Matthew Evans, « The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts », *Review of Religious Research*, 45 (1), 2003, p. 39.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>134</sup> Patrick Desplat, « Introduction. Representations of Space », art. cité, pp. 17-18.

le monde du passé, l'espace avec le monde du présent et du futur. Le lieu serait dès lors nostalgique, régressif et réactionnaire, tandis que l'espace serait progressif et radical<sup>135</sup>. Ainsi, les lieux ont été conceptualisés comme des localisations auxquelles les acteurs attribuent une signification sociale ou culturelle particulière. Si le rapport émotionnel à un lieu peut varier d'une personne à l'autre, le « chez-soi » et les autres lieux positifs de mémoire ou de nostalgie sont définis comme des entités fixes de valeur et d'appartenance et opposés à l'espace comme arène d'action, de mobilité et de mouvement<sup>136</sup>.

Cette définition du lieu comme entité fixe dans le chaos mobile ignore cependant la complexité qui le caractérise, ainsi que sa dimension dynamique et « multivocale ». Selon Margaret Rodman, les lieux sont construits socialement par les différents acteurs qui vivent, agissent autour d'eux et/ou les connaissent. Ils sont de ce fait « *politicised, culturally relative, historically specific, local and multiple constructions*<sup>137</sup> ». D'où l'existence de conflits et de tensions dans les constructions de significations de ces lieux à la fois multivoques et multiloques<sup>138</sup>.

Pour Doreen Massey aussi, les lieux émergent de relations et de rencontres sociales et politiques particulières. Un lieu est un processus, un site sur lequel sont inscrites différentes identités et histoires. Le lieu est non seulement défini par son identité inscrite/gravée, mais cette identité est elle-même un processus dépendant d'interactions et de mouvements de personnes. Le lieu est de ce fait un moment, un nœud dans un réseau social où se croisent différents mouvements et expériences, et où se produisent des significations ambiguës et des processus de contestation<sup>139</sup>.

« [...] places, in fact, are always constructed out of articulations of social relations (trading connections, the unequal links of colonialism, thoughts of home) which are not only internal to that locale but which link them to elsewhere. Their "local uniqueness" is always already a product of wider contacts ; the local is always already a product in part of "global" forces, where global in this context refers not necessarily to the planetary scale, but to the geographical beyond, the world beyond the place itself<sup>140</sup>. »

Pour cette auteure, les lieux sont donc des articulations de relations sociales dont certaines sont liées à l'ailleurs (le global). Ces connexions à l'ailleurs font par ailleurs partie intégrante de la construction historique du lieu et influencent autant le caractère et l'identité de celui-ci que ses relations avec le proche<sup>141</sup>.

---

<sup>135</sup> John Agnew, « Space: Place », dans P. Cloke et R. Johnston (eds), *Spaces of Geographical Thought. Deconstructing Human Geography's Binaries*, Londres, Sage Publications, 2005, p. 83.

<sup>136</sup> Patrick Desplat, « Introduction. Representations of Space », art. cité, p. 19.

<sup>137</sup> Margaret C. Rodman, « Empowering Place: Multilocality and Multivocality », dans S. M. Low et D. Lawrence-Zuñiga (eds), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2003, p. 205.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>139</sup> Patrick Desplat, « Introduction. Representations of Space », art. cité, p. 21.

<sup>140</sup> Doreen Massey, « Places and Their Pasts », *History Workshop Journal*, 39, 1995, p. 183.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 186.

Pour saisir les superpositions et articulations sociales qui font les lieux, Ulrike Freitag et Achim von Oppen proposent le terme de « translocalité ». Ce concept permet tout à la fois de décrire l'effet de mouvements concrets d'hommes, de biens, d'idées et de symboles qui s'étendent sur des distances spatiales et traversent des frontières géographiques, culturelles ou politiques<sup>142</sup>, d'appréhender une vue plus large et moins linéaire des processus de constitution du monde global et de s'interroger sur les connexions entre des acteurs intégrés dans des réseaux translocaux ou transnationaux et les différents contextes locaux dans lesquels ils opèrent. Les mobilités et connexions translocales « provoquent l'émergence d'espaces multiples, dans lesquels les différences établies deviennent floues, se superposent, se déplacent et où se développent de nouvelles références normatives et identitaires ainsi que de nouvelles valeurs culturelles<sup>143</sup> ».

Etudier les significations de la sainteté et du sacré à partir du lieu suppose donc de le concevoir comme un processus dynamique et continu. Que la zaouïa soit aujourd'hui encore un lieu de rencontre entre étrangers, riverains et autres visiteurs fait de ce lieu le produit d'articulations sociales particulièrement diversifiées et multiples. Afin de mieux saisir la dimension dynamique, « multivocale » et « translocale » de la zaouïa, il est nécessaire de s'arrêter sur deux niveaux de production de significations : les pratiques de la zaouïa, et ses représentations. Convoquer ici la théorie de la production de l'espace d'Henri Lefebvre nous permettra de saisir l'interrelation entre ces deux termes.

- Approcher la zaouïa à travers l'analyse de la production d'espace

Pour Lefebvre, l'espace est une réalité sociale qui résulte d'un processus de production sociale. Par production, Lefebvre entend tout ce qui est produit par l'humain (sa vie, son histoire, sa conscience, ses œuvres, etc.)<sup>144</sup>. Afin de dépasser les oppositions classiques qui réduisent l'espace soit à une entité physique ou à une substance ayant un effet sur le social, soit à un reflet de processus sociaux conçus par les idées et les règles sociales, Lefebvre propose « d'engendrer l'unité théorique entre des “champs” qui se donnent séparément » : le physique, le mental et le social<sup>145</sup>.

« Autrement dit, la recherche concerne l'espace logico-épistémologique – l'espace de la pratique sociale –, celui qu'occupent les phénomènes sensibles, sans exclure l'imaginaire, les projets et projections, les symboles, les utopies<sup>146</sup>. »

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>143</sup> Achim von Oppen, « L'évolution d'un programme de recherche : la “translocalité” au Centre de recherche sur l'Orient moderne (ZMO), Berlin », dans L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala, ZMO, p. 410.

<sup>144</sup> Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, pp. 83-84.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>146</sup> *Ibid.*

Ces trois dimensions de la production de l'espace social se retrouvent, selon Lefebvre, dans les concepts perçu-conçu-vécu. La production de l'espace unifie ces trois moments, elle est la somme de ces trois processus de production, qui sont liés dialectiquement et ont lieu simultanément<sup>147</sup>.

Ainsi, la pratique spatiale produit l'espace perçu, l'espace « d'un monde politico-sensitif » dans lequel les actions d'acteurs collectifs s'inscrivent sous forme d'objets et de réalités durables ; c'est l'espace utilisé que les acteurs produisent et reproduisent dans leur quotidien. Par ailleurs, la pratique spatiale « consiste en une projection "sur le terrain" de tous les aspects, éléments et moments de la pratique sociale<sup>148</sup> ». Elle est donc un aspect matériel de la pratique sociale. Elle englobe la production et la reproduction des lieux spécifiques et des ensembles spatiaux qui sont spécifiques à chaque formation sociale<sup>149</sup>. Ces espaces sociaux sont innombrables et ne se laissent pas définir ou délimiter. Articulés entre eux à travers des réseaux, des liens et des canaux, ils s'interpénètrent, se superposent, se heurtent mais ne se détruisent pas mutuellement<sup>150</sup>.

Mais alors que l'espace perçu est le résultat de pratiques spatiales, ces dernières sont conditionnées par les représentations que l'on se fait de l'espace – c'est-à-dire l'espace conçu. Ces représentations prennent la forme de langage, discours, plans, cartes, images, etc. Elles caractérisent tous les espaces abstraits et « réels » et sont pénétrées de savoirs constitués de connaissances et d'idéologies qui sont toujours relatifs et en transformation<sup>151</sup>. Par ailleurs, l'espace a une double représentation : alors que le conçu renvoie à des représentations qui sont basées sur des éléments objectifs, pratiques et scientifiques, le vécu mène vers des représentations qui, partant du corps, sont imaginées et symbolisées<sup>152</sup>.

Ces représentations imaginées et symbolisées traduisent la troisième dimension, ou moment, de production de l'espace social : les espaces de représentation, à savoir les espaces vécus à travers les images et les symboles qui les accompagnent. Ces espaces ne se réfèrent pas à l'espace lui-même mais à quelque chose de tiers ; ils représentent les valeurs et les normes sociales, les traditions, les rêves et les expériences collectives<sup>153</sup>. C'est dans ces espaces que des conceptions autres, alternatives ou divergentes ont leur place. Pour Lefebvre, l'espace vécu ne se laisse saisir que lorsque le concept d'espace est lié à une pratique sociale qui est à la fois spatiale et signifiante<sup>154</sup>. En d'autres termes, l'espace vécu, et donc le social vécu, ne se laisse pas distinguer de la pratique sociale : l'action.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>149</sup> Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 211.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>151</sup> Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>152</sup> Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>154</sup> Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, *op. cit.*, p. 161.

En résumé, l'approche de l'espace proposée par Lefebvre insiste sur la dimension dialectique entre espace perçu, conçu et vécu. L'espace social y est en constante production, à travers la pratique spatiale et les deux niveaux de représentation de l'espace. Il est le produit de celui qui le perçoit, le conçoit et le vit. Partant de là, on peut émettre l'idée que tous les visiteurs et personnes fréquentant la zaouïa contribuent à produire les espaces sociaux qui s'y trouvent. Mais si le processus de production de l'espace social se fait à travers chaque individu qui perçoit, conçoit et vit son espace simultanément, ce même processus se fait aussi à l'échelle de la société. Dans ce deuxième cas de figure, la production de l'espace est un processus social confronté à la division du travail, et différents acteurs sont impliqués à différentes étapes de ce processus<sup>155</sup>.

La perspective ouverte par Lefebvre permet de lier le lieu physique de la zaouïa avec (i) les pratiques sociales qui y prennent place et (ii) les différents types de représentations construites à partir de textes (les hagiographies par exemple) ou d'imaginaires (rapport au transcendant par exemple) qui sont associés à différentes représentations de l'espace, de normes et valeurs sociales. Si les pratiques spatiales (le perçu), ici, sont étudiées à partir de l'observation participante dans et autour de la zaouïa, les représentations (le vécu et le conçu) sont saisies à travers des discours et textes écrits sur la zaouïa<sup>156</sup>. Ces différentes sources et méthodes de construction de données convergent pour contribuer à la production de notre propre représentation, dont cette réflexion est le résultat.

Avant d'en venir aux méthodes de recherche, une autre caractéristique de la zaouïa doit encore être éclairée : son double ancrage territorial, à la fois dans la vie urbaine de Fès et dans des communautés soufies transnationales.

#### *Ancrage local et connections transnationales*

Rappelons que la ville de Fès se caractérise avant tout par sa vocation de capitale spirituelle du royaume. Cette dimension religieuse se retrouve surtout dans le noyau ancien de la ville, le quartier historique, appelé « médina ». Par médina, on désigne désormais « la vieille ville, par opposition aux quartiers neufs<sup>157</sup> ». Cette distinction a été forgée pendant l'époque coloniale, lorsque des villes « européennes » et « modernes » ont été construites à l'écart des médinas, devenues, sous le protectorat français, les villes des autochtones et la « partie musulmane » des villes marocaines<sup>158</sup>.

Bien que la médina de Fès ne constitue plus aujourd'hui qu'un quartier parmi d'autres<sup>159</sup>, cette partie

---

<sup>155</sup> Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*, op. cit., pp. 230-231.

<sup>156</sup> J'emprunte cette approche méthodologique en partie à Eliza Bertuzzo, *Fragmented Dhaka. Analysing Everyday Life with Henri Lefebvre's Theory of Production of Space*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, pp. 32-40.

<sup>157</sup> <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/m%C3%A9dina/50142>.

<sup>158</sup> Anton Escher et Eugen Wirth, *Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht*, Erlangen, Erlanger Geographische Arbeiten, Fränkische Geographische Gesellschaft, 1992, p. 42.

<sup>159</sup> On distingue deux quartiers dans la médina de Fès : Fâs al-Bâlî, qui représente le centre le plus ancien et où se trouve

de la ville revêt une forte charge symbolique depuis la redécouverte récente de son patrimoine, dans le cadre notamment de sa mise en tourisme et de son inscription sur la liste du patrimoine mondiale de l'Unesco en 1981<sup>160</sup>. Elle a connu en outre des transformations socio-économiques considérables depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, dues d'abord à la colonisation et à la création de la ville nouvelle, puis aux bouleversements qui ont suivi l'indépendance, marqués par un double mouvement : le départ des élites à la suite du transfert du centre de décision politique et économique du pays vers les villes du littoral, et l'afflux de populations rurales à la recherche de logements bon marché et de meilleures opportunités d'emploi<sup>161</sup>.

Cependant, la médina de Fès a gardé son cachet particulier. Elle possède une organisation spatiale qui a sa propre logique et ses différents espaces de référence : le *derb* (la ruelle) comme « espace de convivialité », la *hawma* (quartier) comme « espace relationnel », l'espace productif des artisans, l'espace transactionnel des *qisâriya*<sup>162</sup>, et l'espace culturel et cultuel, qui se déploie autour de la mosquée Qarawiyîn, du mausolée de Mawlây Idrîs (le saint patron de la ville) et d'une grande concentration de zaouïas et de mosquées<sup>163</sup> – c'est dans ce dernier secteur, noyau historique de la médina, qu'Ahmad al-Tijânî a établi sa confrérie et sa zaouïa au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, la médina a su garder sa vitalité économique et est aujourd'hui encore un lieu de production artisanale et de commerce central<sup>164</sup>.

Mais Fès, qui abrite 1 112 072 habitants<sup>165</sup>, ne se résume pas à sa médina. L'agglomération a connu un étalement urbain considérable, doublé d'une croissance spatiale mal maîtrisée à la suite de l'immigration interne dont elle a été le réceptacle au cours des années 1970<sup>166</sup>. Il reste que cette ville, la plus ancienne du pays, et son centre de gravité jusqu'à la colonisation, qui a amorcé un processus de déplacement de ce centre vers le littoral atlantique<sup>167</sup>, essaie de tenir aujourd'hui son rang de métropole régionale à travers des fonctions commerciales, universitaires, culturelles et spirituelles.

---

la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî, et Fâs Jdîd, qui fut construit par les Mérinides en 1276.

<sup>160</sup> Mohamed Mezzine, « Fès, la fabrication et l'usage d'une patrimonialisation annoncée », *Hespéris-Tamuda*, 45, 2010, pp. 35-54.

<sup>161</sup> M'Hammed Idrissi Janati, « Que faire de la médina de Fès ? », *Oriente Moderno*, 2-3, 2001, p. 358.

<sup>162</sup> Il s'agit d'un ensemble de rues parallèles et se coupant à angle droit uniquement bordé de boutiques.

<sup>163</sup> Mohamed Naciri, « La médina de Fès : trame urbaine en impasses et impasse de la planification urbaine », *Présent et avenir des médinas (de Marrakech à Alep)*, Tours, Institut de géographie, 1982, pp. 243-244.

<sup>164</sup> Anton Escher et Eugen Wirth, *Die Medina von Fes...*, *op. cit.*, pp. 57-73.

<sup>165</sup> Ce chiffre n'inclut pas la population de Fès-Banlieue, qui est de 38 059. Recensement général de la population et de l'habitat de 2014 : [http://www.hcp.ma/region-fes/La-population-legale-de-la-region-Fes-Boulemane-d-apres-les-resultats-du-RGPH-2014\\_a11.html](http://www.hcp.ma/region-fes/La-population-legale-de-la-region-Fes-Boulemane-d-apres-les-resultats-du-RGPH-2014_a11.html)

<sup>166</sup> Jean-François Troin et al., *Maroc. Régions, pays, territoires*, Paris, Casablanca, Maisonneuve et Larose, Tarik Editions, 2001, p. 139.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 133.

Il s'agira donc aussi, dans cette étude, de s'interroger sur le rapport entre la zaouïa et Fès à partir du rapport de cette zaouïa à (i) l'économie urbaine, à travers notamment le commerce et le tourisme, et (ii) aux processus de patrimonialisation de la médina. Quel type de patrimoine la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî représente-t-elle aujourd'hui pour les habitants d'une ville dont l'histoire est marquée par la sainteté, et quels rapports ces habitants entretiennent-ils avec elle ? Quels sont les usages économiques et patrimoniaux que les autorités locales ainsi que les acteurs économiques de Fès ont de cette zaouïa ?

Une des caractéristiques de Fès est son histoire migratoire et ses relations denses et anciennes avec des régions éloignées. Dix ans après sa fondation en 789, la ville a dû faire face à une première vague de migrants venus d'Andalousie et de Kairouan, qui gardèrent des liens commerciaux avec leurs pays d'origine<sup>168</sup>. Plus tard, elle devint un carrefour commercial et d'échanges entre l'Afrique subsaharienne et l'Europe<sup>169</sup>. Sur ces connexions commerciales sont venues se superposer celles des réseaux intellectuels translocaux reliant Fès, et notamment son université Qarawiyîn, aux autres centres de savoir d'Andalousie et d'Afrique du Nord<sup>170</sup>. Ce contexte urbain, marqué par des relations avec l'ailleurs, a également facilité et encouragé la diffusion des enseignements *tijânî* à partir de Fès vers le sud et les connexions de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî avec la rive sud du Sahara, connexions transnationales qui constituent la deuxième particularité de ce lieu confrérique.

La Tijâniyya, on l'a dit, est aujourd'hui présente dans différents coins du monde. Bien que concurrencé par de nouveaux centres confrériques très dynamiques et par de nouvelles figures charismatiques, notamment sénégalaises, le fondateur de cette *tarîqa* fait toujours partie de l'imaginaire des adeptes *tijânî* dans le monde, ce qui se traduit par leurs déplacements vers la zaouïa-mère, ces mobilités faisant de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî à la fois un lieu localisé dans la médina de Fès et intégré dans un ou plusieurs espaces transnationaux.

A partir des années 1980, de nombreux auteurs vont critiquer l'objet et les méthodes anthropologiques qui consistent à concevoir les groupes comme des entités territorialisées et culturellement et linguistiquement homogènes<sup>171</sup>. Une telle approche est jugée inadaptée aux conditions globales changeantes de notre époque, caractérisée par une accélération des flux d'individus, de capitaux, d'idées, d'images et de technologies contribuant à modifier en profondeur

---

<sup>168</sup> Roger Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, *op. cit.*, p. 427.

<sup>169</sup> Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les marchands de Fès entretenaient des relations régulières avec plusieurs pays africains et européens.

<sup>170</sup> Mohamed Mezzine *et al.*, *Histoire de la ville de Fès de la fondation à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Fès, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah Fès, 2012, pp. 148 et 202.

<sup>171</sup> Voir par exemple Akhil Gupta et James Ferguson, « Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology », dans A. Gupta et J. Ferguson (eds), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-46 et James Clifford, « Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology », dans A. Gupta et J. Ferguson (eds), *Anthropological Locations...*, *op. cit.*, pp. 185-222. Il est ici surtout question de l'héritage de Bronislaw Malinowski, pour qui le terrain était un lieu donné et la culture un ensemble délimité dans l'espace, intégré et homogène.



l'économie culturelle globale<sup>172</sup>. Dans un monde changeant rapidement, les liens sociaux sont diffus et les relations transnationales se généralisent. L'intérêt se porte donc de plus en plus sur les processus d'hybridité culturelle, de créolisation de l'économie mondiale, et les phénomènes liés à la multilocalité et à la mobilité<sup>173</sup>. Le concept d'Etat-nation, comme entité qui définirait la « culture », s'est retrouvé au centre des critiques de ces auteurs<sup>174</sup>.

C'est dans ce contexte, et notamment à partir des travaux sur les migrations, que le concept de « transnationalisme » s'est imposé<sup>175</sup>. Ce terme, qui définit les processus à travers lesquels les migrants établissent des champs sociaux qui traversent les frontières géographiques, culturelles et politiques<sup>176</sup>, permet d'appréhender le vécu de ces hommes et femmes, désignés comme des « transmigrants », qui maintiennent des liens sociaux avec leur pays d'origine tout en séjournant dans un pays géographiquement éloigné. La notion d'espace transnational dissout les notions conventionnelles de frontières, nations et communautés, et redéfinit la relation entre le global, le transnational et le local. Les espaces transnationaux sont fluides et fragmentés, ils sont produits par des individus en mouvement et remettent en question les notions de souveraineté et de citoyenneté de l'Etat-nation comme entité ou territoire spatialisé<sup>177</sup>. Ils sont le produit de relations sociales et de réseaux sociaux qui dépassent les frontières nationales et représentent des espaces d'appartenance qui s'étendent au-delà du lieu, de la région ou de la nation.

Cependant, les études sur le transnationalisme considèrent souvent que les flux de personnes, de capitaux et de marchandises ont pris une nouvelle ampleur dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup>. Cette insistance sur la « nouveauté » du phénomène transnational a été critiquée par de nombreux anthropologues et historiens<sup>179</sup>. Certes, les mobilités et flux globaux ont gagné en importance, mais les référents identitaires déterritorialisés et les connexions et échanges entre les régions sont des caractéristiques constitutives de l'humanité. De ce point de vue, c'est l'émergence de l'Etat-nation

---

<sup>172</sup> Arjun Appadurai, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Public Culture*, 2, 1990. pp. 1-24.

<sup>173</sup> Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Paris, Institut d'ethnologie et Maison des sciences de l'homme, 2004, pp. 42-43.

<sup>174</sup> Arjun Appadurai, « Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography », dans S. M. Low et D. Lawrence-Zuñiga (eds), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2003, pp. 337-349.

<sup>175</sup> Nina Glick-Schiller *et al.*, « Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions », dans N. Glick-Schiller, L. Basch et C. Blanc-Szanton (eds), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, The New York Academy of Sciences, 1992. pp. ix-xiv. Voir aussi Alain Tarrus, « Au-delà des Etats-Nations : des sociétés de migrants », *Revue européenne des migrations internationales*, 17 (2), 2001, pp. 37-61.

<sup>176</sup> Nina Glick-Schiller *et al.*, « Towards a Definition of Transnationalism... », art. cité, p. ix.

<sup>177</sup> Setha M. Low et Denise Lawrence-Zuñiga, « Locating Culture », dans S. M. Low et D. Lawrence-Zuñiga (eds), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2003, p. 27.

<sup>178</sup> Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations, op. cit.*, p. 47.

<sup>179</sup> Voir par exemple Sidney W. Mintz, « The Localizing of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism », *Critique of Anthropology*, 18 (2), 1998. pp. 117-133 ou Frederick Cooper, « What Is the Concept of Globalization Good For? An African Historian's Perspective », *African Affairs*, 100, 2001, pp. 189-213.

comme référence identitaire qui doit être considérée comme une « exception historique<sup>180</sup> », et le transnationalisme comme un cas particulier de « translocalité », non comme son équivalent<sup>181</sup>.

La diffusion des enseignements de la Tijâniyya dans le sud du Sahara au XIX<sup>e</sup> siècle s'est également appuyée sur un espace marqué par les échanges et les mobilités de personnes, d'idées et de biens et les connexions de communautés géographiquement éloignées<sup>182</sup>. Cet espace transsaharien était alors à la fois un lieu de transit, de rencontre et d'échange, et une barrière difficilement franchissable<sup>183</sup>. Depuis une dizaine d'années, on observe une réactivation et une intensification des échanges transsahariens, aussi bien à travers les relations officielles entre les Etats que via la circulation des biens et des individus<sup>184</sup>. La zaouïa d'Ahmad al-Tijânî génère aussi une circulation d'individus venus du sud, qui, dans ce cas, sont davantage des pèlerins que des migrants. On peut s'interroger sur l'effet de ces circulations sur la création d'espaces de sociabilité transnationaux qui débordent le cadre de la confrérie.

Dans quelle mesure la pratique du pèlerinage ouest-africain vers Fès contribue-t-elle à intégrer, ou réintégrer, la zaouïa et sa ville dans cet espace transsaharien ou à la connecter à d'autres espaces transnationaux ? Dans quelle mesure les pèlerinages participent-ils à des processus de territorialisation et d'identification des pèlerins à un même espace culturel ? Et quel rôle économique, comme par exemple la mise en tourisme du pèlerinage ou encore le développement d'activités commerciales, jouent-ils dans la création de territoires transnationaux en liaison avec le pèlerinage *tijânî* ?

Ainsi, l'étude de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî permet d'interroger l'actualité du soufisme et du culte des saints à partir des significations d'un sanctuaire soufi localisé à Fès, au sein d'une société urbaine dont l'histoire culturelle est marquée par les pensées et les personnages soufis, et qui est connectée à une confrérie aux dimensions transnationales. Elle invite à réfléchir sur les significations religieuses et non religieuses de ce sanctuaire et de la pratique du pèlerinage à travers une approche du lieu comme entité dynamique traversée et forgée par des productions continues d'espace social.

---

<sup>180</sup> Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations, op. cit.*, p. 49.

<sup>181</sup> Ulrike Freitag et Achim von Oppen, « Introduction: "Translocality": An Approach to Connection ... » art. cité, p. 12.

<sup>182</sup> Laurence Marfaing et Steffen Wippel, « Espace transsaharien : espace en mouvement. Quelques réflexions pour une approche conceptuelle – une introduction », dans L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine. Un espace en constante mutation*, Paris, Karthala, 2004, pp. 7-26.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>184</sup> Alain Antil, « Introduction », dans M. Mokhefi et A. Antil (dir.), *Le Maghreb et son Sud : vers des liens renouvelés*, Paris, CNRS Editions, 2012, pp. 9-16.

## **Au-delà de la zaouïa : Fès, le Maroc et l'Afrique de l'Ouest**

L'analyse, à l'échelle locale et internationale, des pratiques et représentations de cette zaouïa, à la fois ancrée localement et connectée à un espace transnational, aboutit à quatre grandes conclusions : (i) elle est d'abord un espace où se lisent les dynamiques religieuses en cours au Maroc, des dynamiques dans lesquelles le soufisme et le culte des saints incarnent une forme de religiosité parmi d'autres. (ii) Cette zaouïa et la vie relationnelle qui s'organise autour d'elle forment, ensuite, un nœud qui connecte la ville de Fès, puis le Maroc, à l'Afrique de l'Ouest. Par sa double connexion, locale et transnationale, la zaouïa représente un patrimoine religieux et culturel partagé. (iv) Enfin, elle contribue à la construction d'un espace culturel transnational et constitue un enjeu important pour l'intégration régionale du Maroc en Afrique de l'Ouest.

### *Fès et le soufisme : une religiosité par la pratique et non par l'affiliation*

L'analyse des pratiques et représentations de la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî a montré que dans l'espace urbain marocain d'aujourd'hui, le soufisme et le culte des saints incarnent une forme de religiosité parmi d'autres. Mais si l'islam soufi est partie intégrante de l'islam marocain, le rapport des habitants de Fès à la zaouïa s'exprime davantage dans les pratiques du lieu que dans l'affiliation confrérique.

L'actualité du culte des saints et du soufisme au Maroc se retrouve d'abord et avant tout dans les discours officiels et les politiques de la monarchie qui promeuvent le soufisme comme partie intégrante de l'identité marocaine et encouragent l'investissement de l'espace public par les confréries. La valorisation de l'islam soufi et de la sainteté s'appuie sur une longue pratique politique d'encouragement du culte des saints qui consolide la légitimation religieuse de la monarchie marocaine. Cependant, la valorisation de l'islam soufi par les politiques publiques ne se reflète que partiellement dans les rapports de la population de Fès avec la zaouïa d'Ahmad al-Tijânî. Car si les espaces soufis font partie du quotidien des habitants de la médina de Fès, le rapport à la sainteté et aux *tarîqa* est souvent plus ambivalent.

La zaouïa est un lieu soufi qui est pratiqué et utilisé par des groupes aux profils socio-économiques très divers. Elle n'est pas – comme cela fut souvent dit des sanctuaires – le refuge des seuls groupes défavorisés ou marginalisés de la ville, qui se fabriqueraient ainsi un contre-modèle religieux pour fuir leur précarité. Elle occupe en outre à Fès des fonctions religieuses précises et connaît un afflux régulier de visiteurs, notamment pendant les fêtes et célébrations religieuses. Elle est également fréquentée par des non-adeptes, pour qui elle représente tout autant un espace particulier que pour les adeptes *tijânî*. Cette ouverture de la zaouïa, favorisée notamment par sa fonction de mosquée,

confirme la dimension intégrative des *tarîqa* soufies ; et ce dans un contexte urbain qui draine également des groupes non adeptes, rendant possible et même habituelle la coexistence, dans un même lieu religieux, de personnes aux doctrines religieuses différentes. L'usage de ce lieu confrérique par des dévots non soufis montre que ces espaces s'inscrivent dans le quotidien des habitants de la ville, notamment ceux de la médina, et qu'ils continuent, avec leurs manifestations religieuses, à faire partie intégrante de la vie urbaine de la ville ancienne. La zaouïa est un espace vécu, intégré dans le quotidien des habitants de Fès comme tout autre lieu ou site religieux de la ville.

Cependant, si la zaouïa remplit aussi une fonction religieuse pour des habitants non *tijânî*, le nombre d'adeptes de la confrérie à Fès est relativement réduit. Cela dénote une certaine baisse de l'intérêt des *Fâsî* pour une *tarîqa* qui, durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, jouissait de la plus large audience dans la ville, notamment parmi son élite. Ce relâchement confrérique, qui touche également les autres *tarîqa*, traduit une diversification des formes d'organisation religieuse dans le contexte marocain. En effet, si les confréries représentent bien la forme la plus ancienne d'association religieuse au Maroc, influençant les organisations religieuses et politiques actuelles, les *tarîqa* soufies ne sont plus aujourd'hui qu'une forme d'association religieuse parmi d'autres.

Le recul de l'attractivité des confréries ne contribue pourtant pas à faire du soufisme et de la sainteté un objet de critiques et de rejets ouverts. Les recherches et entretiens menés à Fès ont montré que les doctrines religieuses font très rarement débat parmi les habitants. Et, dans les discours de ceux qui ont remis en cause l'existence de la sainteté, les arguments d'ordre rationnel, effet d'une éducation religieuse empreinte d'éléments réformistes, cohabitent avec des usages et des pratiques divers du lieu et avec une grande acceptation et tolérance des convictions de l'autre.

#### *La zaouïa d'Ahmad al-Tijânî : un nœud connectant Fès à l'Afrique de l'Ouest*

La dimension transnationale que revêtent de nombreux sanctuaires soufis se retrouve dans cette zaouïa dont le rayonnement attire vers Fès beaucoup de pèlerins étrangers, faisant de cette ville un point de convergence de diverses mobilités. Ces pèlerins s'y rendent pour rechercher la proximité physique de leur saint et dans l'espoir de bénéficier des déversements du flux spirituel qui – à leurs yeux – caractérise la sainteté d'Ahmad al-Tijânî. Cette sainteté contribue ainsi à des déplacements de personnes originaires d'Afrique de l'Ouest et des diasporas sénégalaises d'Europe, et encourage la circulation de femmes voyageant seules. La zaouïa d'Ahmad al-Tijânî exerce donc la fonction d'un nœud connectant Fès à l'Afrique de l'Ouest, mais également, à travers les diasporas africaines, à l'Europe.

Cette dimension transnationale se traduit d'abord et avant tout dans l'enceinte même du sanctuaire. Celui-ci, on l'a dit, est à la fois un lieu intégré dans l'espace vécu des habitants de Fès (et notamment de sa médina) et visité par des étrangers africains, et les interactions entre pèlerins étrangers et populations locales y sont d'usage. Si elles ne se traduisent pas toujours par une communication verbale, notamment lorsque des riveraines non francophones rencontrent des adeptes étrangères, on observe des moments de communion et de *communitas* autour du rite et de la prière. Les dévots prient épaule contre épaule ou célèbrent la naissance du Prophète en commun, indépendamment de leur origine ethnique ou sociale. Ainsi, au moins le temps d'une prière, cet espace joue le rôle de médium connectant musulmans marocains et ouest-africains et créant un sentiment d'appartenance à une communauté qui réunit les habitants de Fès et les *tijânî* d'Afrique de l'Ouest.

Mais cette connexion prend surtout une valeur centrale pour les migrants et étudiants subsahariens de la ville, pour qui la zaouïa remplit une fonction d'espace d'ancrage et d'identification où ils rencontrent des pèlerins venus de leur pays d'origine et où, du fait de leur phénotype, ils sont accueillis et acceptés parmi la communauté des adeptes. La zaouïa acquiert donc un statut d'entre-deux : les subsahariens de Fès s'y sentent chez eux et s'identifient par la même occasion à une communauté religieuse intégrant les Marocains à l'Afrique subsaharienne.

La fonction de connexion de Fès à l'Afrique occidentale que la zaouïa suscite dépasse les enceintes du sanctuaire et se répercute sur son environnement immédiat. Les répercussions économiques du pèlerinage africain sont certes limitées, mais la présence de pèlerins *tijânî* ouest-africains aux alentours de la zaouïa contribue à la production d'espaces de sociabilité à travers lesquels les riverains découvrent ces *tijânî* ouest-africains. C'est notamment par le biais du logement chez l'habitant qu'ils rencontrent le plus souvent cet autre musulman, qui pénètre dès lors l'espace privé des maisons, et avec lequel des relations durables peuvent se tisser. Si cette forme d'intrusion ne va pas toujours de soi et nécessite souvent d'importants réajustements au sein des familles d'accueil, elle permet aux pèlerins de découvrir la culture locale de Fès, et aux *Fâsî* de se connecter à l'espace culturel ouest-africain. Ce partage d'espaces de sociabilité entre pèlerins et riverains facilite par ailleurs la circulation et l'intégration temporaire de commerçants et de vendeurs ambulants sénégalais dans les alentours de la zaouïa. Ainsi, ce sanctuaire est connecté à des espaces transnationaux sénégalais dans lesquels des réseaux confrériques et des réseaux commerçants transnationaux, qui s'étendent parfois aussi vers l'Europe, se superposent. La zaouïa connecte son quartier à ces réseaux, la ville de Fès à l'Afrique de l'Ouest et, à travers les pèlerins, les habitants de la médina à l'Afrique subsaharienne et à l'Europe.

### *La zaouïa d'Ahmad al-Tijânî : un patrimoine partagé ?*

Ce lieu étant pratiqué par différents groupes et jouant le rôle d'un espace transnational qui connecte la ville à l'ailleurs, la question de son identité est incontournable. Autrement dit, à qui appartient ce patrimoine ? Dans les discours officiels du roi, des acteurs économiques et des autorités locales, la zaouïa apparaît comme un patrimoine marocain, représentatif de l'islam marocain authentique. Auprès des usagers du lieu, son image est bien plus complexe, car si la zaouïa fait partie de l'espace vécu des habitants de la médina et revêt pour ces derniers une certaine particularité religieuse, elle ne représente pas toujours un lieu d'identification et d'appartenance pour les *Fâsî*. Parmi les riverains, les distanciations par rapport aux pratiques soufies sont ainsi particulièrement claires lorsque celles-ci sont représentées par les *tijânî* étrangers : à chaque fois que les termes « polythéisme » et « innovation blâmable » ont été évoqués lors de nos entretiens, il était question des pèlerins ouest-africains. Dans ce contexte, la Tijâniyya devient la religion des « autres », et la zaouïa l'espace des « Noirs ». Cette mise à distance de la zaouïa comme espace confrérique des « autres » évoque en outre des images du « Noir » qui s'adonne à des pratiques religieuses occultes. Ces images reposent sur des représentations ancrées dans la mémoire locale, où la figure du *gnâwi* se mêle à celle du tirailleur sénégalais qui a marqué l'esprit du peuple marocain durant l'époque coloniale. Et si, dans leurs discours, les riverains se distancient de la zaouïa, ils intègrent néanmoins cet étranger dans leur imaginaire et l'adaptent aux représentations et aux stéréotypes d'usage sur les populations noires dans le contexte de Fès. N'est-ce pas là une autre forme d'appropriation et d'intégration de la zaouïa dans la mémoire locale ?

Mais l'altérité de la zaouïa fait aussi écho aux représentations que les *tijânî* sénégalais, qui ne se sentent pas compris par les Marocains qu'ils rencontrent à Fès, se font de ce lieu, qu'ils considèrent avant tout comme un lieu *tijânî*, et donc sénégalais. Cependant, ce n'est pas seulement la zaouïa que les visiteurs sénégalais associent à leur patrimoine religieux. A travers elle, ils s'approprient d'autres éléments de la culture marocaine, comme le vêtement ou la monarchie. L'identification des *tijânî* sénégalais avec le royaume les conduit même parfois à la reconnaissance du statut politico-religieux de commandeur des croyants du roi du Maroc. L'existence de réseaux transnationaux *tijânî* sénégalais dans le pays s'appuie ainsi sur des territoires transnationaux sénégalais au sein desquels Fès est intégrée comme site religieux, mais aussi comme lieu d'identification culturelle.

### *La zaouïa : un enjeu pour l'intégration du Maroc dans l'espace régional ouest-africain ?*

Les pratiques religieuses que nous avons pu observer au sein et autour de la zaouïa sont le résultat d'évolutions et de connexions qui se sont tissées depuis l'époque coloniale, et en partie grâce à la politique musulmane de l'administration coloniale. Tout en la gardant à l'ombre de la monarchie, le

regain d'intérêt que cette dernière porte à la zaouïa a contribué à la remettre au-devant de la scène. L'intérêt grandissant du Maroc pour l'Afrique, qui se traduit aussi par une (re-)découverte des marchés économiques du sous-continent, amène par ailleurs des promoteurs touristiques de Fès à prendre conscience du potentiel économique du continent. Tout se passe comme si nous assistions à des processus d'intégration ou de réintégration du Maroc dans l'espace régional ouest-africain, processus dans lesquels la zaouïa, et les réseaux qu'elle alimente, jouent un rôle essentiel. Une intégration déjà très avancée pour les relations maroco-sénégalaises, et en gestation pour le reste du continent.

La présence de nombreux pèlerins *tijâni* sénégalais à Fès est non seulement le reflet de l'audience de la Tijâniyya au Sénégal, mais aussi le résultat de l'existence d'un espace culturel maroco-sénégalais. Construit sur la longue durée et fondé sur une religion commune, cet espace régional se traduit aujourd'hui par un partenariat exemplaire entre le Maroc et le Sénégal et par une mobilité considérable d'individus entre les deux pays ; une mobilité partiellement favorisée par les connexions engendrées par la zaouïa et dont les conséquences pour le rapprochement du Maroc avec l'Afrique subsaharienne sont importantes. Le rayonnement de la zaouïa, l'espace culturel transsaharien dans lequel le sanctuaire s'inscrit et les relations maroco-africaines que le pèlerinage favorise remettent ainsi en question l'idée, encore très répandue, de deux Afriques, culturellement et historiquement distinctes et séparées.

Cet espace culturel et culturel commun se double aujourd'hui d'un espace économique en gestation entre le Maroc et le Sénégal, et au-delà l'Afrique de l'Ouest, et que dynamisent une volonté politique du Maroc et des visites royales de plus en plus fréquentes dans ces pays. La volonté partagée de part et d'autre du Sahara de construire cet espace capitalise en grande partie sur un héritage religieux commun. Dans cette construction régionale, le leadership revient au Maroc, à travers la Tijâniyya comme outil diplomatique principal. Cela passe notamment par la mise en scène de l'autorité religieuse du souverain marocain en Afrique subsaharienne et la promotion d'un modèle religieux spécifique, les deux étant désormais des éléments centraux du *soft power* marocain sur le continent.

En dernière analyse, la dissémination d'un modèle de l'islam marocain, chargé d'éléments soufis, fortement recherché par divers Etats africains ainsi que l'illustre une actualité foisonnante, remet en question l'annonce par les chercheurs et analystes du siècle dernier d'un déclin inéluctable du soufisme. Bien au contraire, celui-ci fait preuve d'une forte adaptabilité à la modernité. Plus encore, il connaît des transformations intéressantes, comme le développement du pèlerinage et du tourisme religieux, ce qui en fait aujourd'hui un véritable produit de consommation pour les sociétés musulmanes africaines globalisées, à l'instar de ce qui se passe au sein d'autres sociétés.