

Le pèlerinage tribal: De la *ziyāra* des ancêtres à la *zāwiya* “inventée”

Tribal Pilgrimage:
From Ancestors' *Ziyāra* to the “Invented” *Zāwiya*

Rahal Boubrik

Université Mohammed V de Rabat

Abstract: This article analyzes the paradigm articulating religious, social and political dimensions. We deal with the process of reinvention of *zāwiya* (visits and religious pilgrimage) as well as the “fabric” of the saint by the tribe in a new context of social change of a nomadic society. Beyond the cultural aspect, the *ziyāra* is an identity tribal pilgrimage in a new urban context of the actual Sahraoui society characterized by its social and political use. The article shows how the tribe “creates” a saint and the traditional pilgrimage (*ziyāra*'s) with new rituals and *zāwiya*.

Keywords: Islam, Saints; Holiness, *Wāli*, *Ziyāra*, Brotherhood, Sufism, Mysticism, Invention of Tradition, Tribal Pilgrimage, Ancestor Worship, Tribalism, Tribe, Sahara, Nomadic Society, Saharawi Society.

Cet article s'inscrit dans une réflexion entamée dans le terrain mauritanien durant les années quatre-vingt-dix.¹ Nous avons travaillé à l'époque sur la figure d'un *wālī* (saint), Muhammad Fādīl. Il a incarné le modèle de passage de la chefferie confrérique à la chefferie tribale. Les chercheurs, Pierre Bonte² et Abdel Wedoud Ould Cheikh,³ ont chacun de son côté étudié des cas similaires dans la société tribale maure.

Dans cette étude,⁴ nous abordons un autre paradigme de l'articulation entre le religieux, le social et le politique, dans un cas où c'est la tribu qui va

1. Rahal Boubrik, *Saints et société en islam. La confrérie ouest-saharienne Fādiliyya* (Paris: CNRS Éditions, 1999).

2. Pierre Bonte, “Figures historiques de sainteté dans la société maure,” in *L'islam pluriel au Maghreb*, éd. Sophie Ferchiou (Paris: CNRS, 1996), 283-91.

3. Abdel Wedoud Ould Cheikh, “La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure. Les Awlād Abyayri,” in *Al-Ansāb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, éd. Pierre Bonte, Edouard Conte, Constant Hamès, Abdel Wedoud Ould Cheikh (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991), 201-38.

4. Les données de cet article sont le fruit d'une enquête de terrain durant laquelle nous avons sillonné la vallée de Saqiya al-Ḥamrā' sur environ 300 kms, en remontant de son embouchure sur l'atlantique jusqu'à Ḥawza (zone minée et mur de défense militaire).

faire (fabriquer) un saint et inventer une tradition de la *ziyāra* avec ses néo rituels et sa *zāwiya*. Nous avons affaire à un processus de réinvention des *zāwiya* (visite et pèlerinage religieux) et à une fabrication des saints par les tribus dans un nouveau contexte de changements sociaux d'une société jadis nomade. Au-delà de l'aspect cultuel, la *ziyāra* est un pèlerinage identitaire tribal dans un nouveau contexte urbain,⁵ avec des usages sociaux et politiques dans la société sahraouie⁶ d'aujourd'hui.

Saints en islam

Le terme saint est employé dans notre étude au sens de *wālī* (pluriel *awliyā'*) en arabe. Les études anthropologiques sur le soufisme et la religiosité mystique populaire ont depuis longtemps abandonné les termes de marabout et de maraboutisme pour le terme saint (*wālī*) et sainteté (*walāya*). Des chercheurs ont déjà relevé la différence entre le *wālī* musulman et le saint chrétien, nous renvoyons, à ce sujet, au chapitre du livre de sociologue Bryan Turner.⁷ Sans vouloir participer à ce long débat, nous nous contentons de soulignons que les termes de saint et de sainteté sont devenus des concepts d'analyse dans le champ des études sur l'islam. *Wālī* signifie un état de proximité de divin, un proche de Dieu. D'ailleurs, dans la Bible, le terme "saint est utilisé pour désigner tout ce qui est proche de Dieu et consacré à Lui."⁸ Au XIII^e siècle, l'Église s'est approprié le droit d'attribution de titre de saint à travers le processus de la canonisation. En revanche, dans la tradition musulmane, le *wālī* est élu par voix populaire (*vox populi*). C'est la reconnaissance des gens en son pouvoir surnaturel, en sa *baraka* (bénédiction divine) et en son charisme qui forge la sainteté de la personne. En d'autres termes, c'est "le peuple" qui "fabrique" le saint. L'adage "*vox populi, vox Dei*" (la voix du peuple est la voix de Dieu) est en adéquation avec le processus de la fabrication de saint dans la société maghrébine traditionnelle. La légitimité d'un saint est fondée, d'abord, sur la reconnaissance populaire. Il doit avoir réalisé des miracles, être doté de charisme et de la capacité à administrer l'invisible. Le saint peut être reconnu durant sa vie et parfois ce n'est qu'après sa mort que son aura s'amplifie. En terre d'Islam, l'absence du monopole de fabrication des saints par un pouvoir ecclésiastique a contribué à la prolifération des saints. Dans le

5. Nous avons étudié l'articulation entre le politique, le religieux et le social dans le milieu citadin (précolonial) dans un autre article: Rahal Boubrik, "Anthropologie historique d'une cité saharienne. Walāta. Parenté et pouvoir," *Hespéris-Tamuda* 50 (2015): 133-54.

6. Nous désignons par "la société sahraouie," la population de culture hassano-phone entre l'Oued Noun et Tiris (Rio d'Oro).

7. Bryan Turner, *Weber and Islam: A critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 56-71.

8. Vauchez André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen-Âge* (Paris: Albin Michel, 1999), 19.

christianisme, en dehors de toute reconnaissance ecclésiastique, on retrouve également cette “canonisation populaire” qui demeure néanmoins marginale.⁹

Nous employons les termes de “fabrication” et de “faire” d’une manière métaphorique dans cet article. Nous nous faisons l’écho à un article, devenu classique, de J-C. Schmitt: “La fabrique des saints.”¹⁰ Dix ans plus tard, en 1995, la revue d’ethnologie *Terrain* avait consacré un numéro spécial intitulé “La fabrication des saints.”¹¹ Les auteurs des contributions se sont penchés sur le processus et les conditions historiques, économiques, politiques et religieuses qui amènent un groupe “à personnifier le sacré en construisant un saint à partir d’une figure imaginaire ou du vivant même d’un individu.”¹² Nous admettons d’emblée que la sainteté n’existe pas d’une manière abstraite ou dans un état pur, c’est la société qui crée et fabrique des saints à travers sa reconnaissance, son dévouement, sa routinisation et sa légitimation des personnes qui sont identifiées comme saints durant leur vie ou après leur mort bien des siècles plus tard.

Le terme “fabriquer” comprend dans ce cas le sens de “faire” et “refaire” en se référant à la définition de Raymond Jamous: faire un saint “ce n’est pas le créer, le fabriquer, c’est plutôt le faire exister, l’inscrire dans des lieux particuliers, dans un univers de relations sociales, religieuses, politiques. Plus encore, “faire” doit être compris, comme c’est souvent le cas en Inde, dans le sens d’accomplir un acte rituel [...]. C’est dans et par le rite qu’il devient actif, ou plus précisément qu’il interagit avec les vivants. Cela signifie que l’absence de rite n’entraîne pas sa disparition. Il reste présent mais n’occupe plus la place qui lui était momentanément impartie. Il devient un saint potentiel. C’est dans ce contexte qu’il faut aussi comprendre le sens de “défaire” et “refaire” le saint.”¹³

Dans le même registre, nous avons opté pour le terme *ziyāra*, un “lieu sacré” ou “lieu de culte” ou “sanctuaire,” parce qu’il n’y a pas de culte proprement dit ou des pratiques et des rituelles religieuses particulières durant la *ziyāra*. Celle-ci se limite généralement pour une catégorie de “visiteurs” à la lecture des prières et la sollicitation de la bénédiction, en touchant la pierre tombale ou amenant un peu de poussière pour se bénir. D’ailleurs, notre intérêt ne s’est pas porté sur le contenu des cultes, mais ce que représente

9. Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien* (Paris: Aubier 1997), 32.

10. Schmitt Jean-Claude, “La fabrique des saints,” *Annales* 39, 2 (1984): 286-300.

11. “La fabrication des saints,” *Terrain, carnets du patrimoine ethnologique*, 24, mars (1995).

12. Ibid.

13. Raymond Jamous, ““Faire,” “défaire” et “refaire” les saints,” *Terrain* 24, mars (1995): <http://journals.openedition.org/terrain/3114>.

la *ziyāra* aujourd'hui pour les acteurs (nature, fonction et stratégie). L'islam est "une religion pèlerine," le pèlerinage canonique (*ḥajj*) est le cinquième pilier de l'islam, il est suivi de la visite de tombeau du prophète à Médine et d'autres lieux saints.

La *ziyāra* des saints, héritiers de prophètes (*warathatu al anbiyā'*), prolonge ce culte sur le plan local. L'islam rigoriste n'a pas interdit catégoriquement la *ziyāra* des tombeaux, mais il a prohibé l'imploration de leurs occupants, le rituel de sacrifice et la médiation. Les partisans d'une lecture rigoriste et salafiste, depuis Ibn Taymiya (m. 1328), ont considéré l'invocation des morts comme un acte de polythéisme. Cependant, nous nous intéressons ici aux pratiques religieuses et à la religiosité vécue par les gens et non à la référence à l'islam tel qu'il est stipulé dans le Livre et la tradition prophétique (*ḥadīth*) ou les compilations des *fuqhā'*. Au-delà des interdictions, le culte des saints et des morts est une réalité séculaire dans les sociétés musulmanes. La religiosité de la population rurale (et même urbaine) au Maroc était marquée par des *ziyāra* rituelles aux mausolées des saints durant des grands moussems à tel point que la visite de certains saints équivaut au pèlerinage à la Mecque selon les croyances populaires dans certaines régions du Maroc, comme est le cas de la *zāwiya* d'Assa au nord de Sagya al-Ḥamra "Le pèlerinage à la grande Zaouia (d'Assa) équivaut à celui de la Mekke: comme lui, il efface les péchés. Le pèlerinage à la tombe de Sidi I'zza w-Ihda vaut celui des tombeaux de tous les Musulmans."¹⁴

Le phénomène de la *ziyāra* étudié dans cet article couvre des faits qui varient entre le culte des morts, le culte des ancêtres et celui des saints. Le culte des morts et le culte des ancêtres prennent presque la même forme de dévotion. Sur le plan anthropologique, le culte des morts désigne "la manière dont les vivants s'occupent des morts dont ils entretiennent le souvenir et la signification qu'ils donnent à ces pratiques rituelles."¹⁵ C'est cet usage social de la *ziyāra* qui fait objet de notre article. Les morts visités sont des ancêtres parentaux dont les gens viennent se recueillir sur leurs tombeaux; certains "morts normaux" sont considérés comme des saints (*ṣallāh* en dialecte ḥassānia) par leur descendant. La *ziyāra* englobe toutes ces dimensions: cultes des morts, cultes des ancêtres et cultes des saints. La fusion entre la sphère parentale et la sphère religieuse spirituelle est l'un des caractères principaux de la *ziyāra*.

14. Vincent Monteil, "Chronique de la zaouia d'Assa," in *Mélanges Mohamed El-Fassi* (Rabat: Université Mohammed V, 1967), 85.

15. Michel Lauwers, "La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XIe-XIIIe siècles)," *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 11, (1993): <http://ccrh.revues.org/2760>.

Dans notre cas, la *ziyāra* est un rituel collectif d’un groupe parental (sous fraction, fraction ou tribu). La religion encourage, aussi, ce lien entre les vivants et les morts dans le cadre de la parenté. Le mort a besoin des prières et la charité (*ṣadaqa*) de ses proches parents vivants, en contrepartie ces derniers obtiennent une récompense dans l’au-delà (*ajar*) selon les préceptes de la religion musulmane

Dans ce processus de fabrication de saints (*zāwiya* et *ziyāra*) intervient la cérémonie comme un rituel inventé. Le terme de la *ziyāra*, comme d’ailleurs celui de la *zāwiya*, renvoie à une tradition ancienne, or ce que nous observons c’est une “tradition inventée” de toute pièce. Le paradigme de “tradition inventée,” forgé par Eric J. Hobsbawm, mérite d’être exploré dans le cas étudié ici. Pour Hobsbawm, les traditions inventées “désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c’est possible, elles tentent normalement d’établir une continuité avec un passé historique approprié.”¹⁶ Les pratiques qui accompagnent la *ziyāra* sont une tradition inventée puisque ces pratiques ne sont instituées que récemment dans un contexte de changements culturels.

Les saints, les *zāwiya*, les lieux, les pratiques rituelles et les récits qui semblent très anciens ou se proclament comme tels ont souvent une origine très récente et sont parfois inventés en partant du livre édité par Eric J. Hobsbawm et Terence Ranger.¹⁷ Cette notion de tradition inventée peut expliquer des nouveaux phénomènes dans nos sociétés d’aujourd’hui, notamment en rapport avec le religieux.

De la *ziyāra* des ancêtres à la *zāwiya*

Nous avons constaté ces trois dernières décennies une prolifération des *ziyāra* dans la société sahraouie. Elle coïncide avec la montée du tribalisme et l’ouverture de la concurrence dans le champ politique local et les luttes pour le contrôle de l’espace.¹⁸ La *ziyāra* n’est pas qu’une pratique liée au monde rural bédouin, elle répond aussi à l’émergence d’une génération citadine qui

16. Eric J. Hobsbawm, “Inventer des traditions,” *Enquête* 2, (1995): <http://journals.openedition.org/enquete/319>.

17. Eric J. Hobsbawm et Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

18. Ce phénomène ne peut être dissocié du cessez-le-feu après 16 ans de guerre qui a privé les gens d’accès à leur territoire tribal. La société sahraouie était nomade et les ancêtres sont enterrés en plein désert dans des zones de guerres interdites d’accès aux civils. Ce n’est qu’en 1991 que les gens ont commencé à circuler librement dans le territoire situé à l’ouest de mur de défense militaire.

cherche dans ce retour au passé une sorte de consolidation d'une appartenance tribale et spatiale par la fabrication des emblèmes de distinctions et d'auto-identification tribale. La tribu a constitué une institution sociale, politique et économique primordiale au sein de la société sahraouie traditionnelle nomade, cependant l'avènement de l'État (colonial et postcolonial) et le passage du mode de vie nomade au mode de vie sédentaire urbain ont accéléré le processus de désintégration des groupes généalogiques sans pour autant faire disparaître le sentiment d'appartenance tribale, au moins sur le plan émotionnel.¹⁹ Ce sentiment est mobilisé chaque fois qu'il est nécessaire pour servir des intérêts économiques et politiques. Nous pouvons parler de permanence du tribalisme comme idéologie de mobilisation plus que de tribu comme institution sociale.

Traditionnellement, les tombeaux des ancêtres bénéficient d'une considération particulièrement solennelle dans la société traditionnelle sahraouie. Cette vénération est un acte ordinaire dans une société tribale lignagère où la généalogie détermine les relations entre les personnes et définit l'identité sociale de chaque membre. L'entretien du rapport avec les morts – ancêtres – avait un usage social et politique plus que religieux ou sacré. Certes, lors de ces *ziyāra* le divin et l'au-delà sont présents comme dans chaque moment de "rencontre" des vivants avec les morts, pourtant, c'est le rapport généalogique charnel (réel ou imaginaire) plus que celui spirituel qui encadrerait la *ziyāra* dans le passé, nous pouvons la qualifier de *ziyāra* lignagère pour la distinguer de la *ziyāra* mystique et "maraboutique" classique.

Les pratiques commémoratives ont une fonction sociale dans la (re) formation des groupes et des communautés. Elles consolident des solidarités entre les membres de la tribu. Les moments de célébration de la mémoire des membres décédés sont toujours une occasion de rassemblement, dans un lieu et à un moment donné, des membres séparés. C'est pour cette raison que ces *ziyāra* s'effectuent sous l'énoncé du maintien du lien de parenté "*ṣilat arraḥim*": "La commémoration des morts et la référence aux ancêtres avaient une fonction réellement fondatrice et déterminaient, dans une certaine mesure, les actions des vivants. Les relations liant les vivants et les morts ont été à l'origine d'étroits rapports entre les vivants eux-mêmes."²⁰

La *ziyāra* des ancêtres se déroulait, jusqu'à une période proche, dans un cadre privé et familial avant de prendre une dimension collective publique et "officielle" dans ces deux dernières décennies. Plus importants encore,

19. Rahal Boubrik, *De la tente à la ville. La société sahraouie et la fin du nomadisme* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2017).

20. Lauwers, "La mémoire des ancêtres."

nous assistons à une “spiritualisation” de ces *ziyāra* familiales. Des défunts “ordinaires” sont plus en plus considérés comme saints (*wāli*, *ṣālih*) par leurs descendants. Le processus commence par des visites (*ziyāra*) au tombeau de l’ancêtre commun, organisées par les membres d’un groupe agnatique. Les descendants, par voie patrilinéaire, d’un tel ancêtre se déplacent alors hors de la ville et dressent des tentes près de son tombeau. Toute la communauté se réunit autour du repas collectif (*maʿrūf*), dans une ambiance chaleureuse. Souvent, un lieu est aménagé pour accueillir les visiteurs. La *ziyāra*, qui était au départ strictement familial et intime, prendra progressivement de l’ampleur. Des hommes et des femmes (souvent avec leurs enfants) de la même fraction tribale se rendent pour renouveler les liens sociaux (*ṣilat arraḥim*) au lieu de l’enterrement de leurs ancêtres. Le groupe agnatique confie à une assemblée (*jamāʿa*) la charge de la collecte d’une contribution financière pour se procurer un sacrifice (un chameau ou plus) et organiser la *ziyāra* au tombeau de l’ancêtre. A ce stade, la *ziyāra* n’a aucune connotation religieuse affirmée, l’ancêtre n’est pas visité en tant que saint -au moins au début de l’organisation des *ziyāra*.

Des lieux de *ziyāra* se sont multipliés ces dernières années dans la région. Actuellement, presque chaque tribu, sans exception, a sa propre *ziyāra* annuelle, si non plus, selon les fractions tribales. Autour des tombeaux des ancêtres visités, des lieux de “culte” sont aménagés pour accueillir la cérémonie de la *ziyāra* dans la brousse (*bādiya*) loin de centres urbains. Ces lieux se composent essentiellement des éléments suivants:

- Un mausolée ou simple sépulture dans un cimetière. Ce dernier comprend le tombeau de l’ancêtre de la tribu ou la fraction. Les visiteurs viennent parfois pour visiter leurs propres ancêtres ou un membre de la famille enterré dans ce cimetière;
- Une construction bâtie en dur pour la réception des visiteurs, nommée *zāwiya*;
- Une mosquée ou un simple *msid* traditionnel (espace entouré par des prières ou mur bas avec une indication de la *qibla*);
- Un endroit pour l’abattage du sacrifice.

Le lieu de la *ziyāra* change alors de nomination pour prendre le nom de *zāwiya*. Ce qui était une simple visite de tombeau de l’ancêtre devient une *ziyāra* avec une connotation religieuse. L’ancêtre commence à être vénéré comme, *ṣālih*, *wāli* ou *sayid* et le lieu se transforme en *zāwiya*. La *zāwiya* est un terme utilisé, ici, pour indiquer une grande pièce qui sert au départ comme

lieu de réception des visiteurs et de partage de repas. Souvent une inscription figure à l'entrée avec la mention de "zāwiya du saint pieu (*wāli, as-ṣālih*), (...) untel." Cette nomination induit en confusion, puisque historiquement la *zāwiya* est une institution avec un maître mystique et des disciples affiliés à une confrérie. Elle assure également une fonction éducative, scientifique, sociale, économique et politique dans la région de son implantation. En revanche, ce que nous constatons, dans notre cas, ne correspond plus à la *zāwiya* traditionnelle décrite ci-haut. C'est plutôt une bâtisse en plein désert à la proximité d'un tombeau qui sert de lieu de réception. Elle est inoccupée durant toute l'année. Au moment de la *ziyāra*, le "communiqué" relayé par la presse locale (électronique) indique que les "descendants et les disciples organisent le *mousssem* du saint untel," mais dans les faits, la majorité de ces *zāwiya* – sinon toutes – ne ressemble pas au modèle de la *zāwiya* traditionnelle. Elles ont été créées récemment et portent le nom générique de *zāwiya* sans vraiment l'être. C'est une sorte de label pour donner une dimension religieuse à une volonté et une représentation tribale. Nous observons que certaines *ziyāra* portent maintenant le nom de *mousssem*, qui désigne historiquement un rassemblement annuel autour du mausolée ou du tombeau d'un saint mystique célèbre. Les pèlerins viennent pour se recueillir avec des offrandes. Les jours de *mousssem* sont aussi l'occasion de négociations et d'échanges commerciaux et de rencontre. L'emploi de ce terme dans le contexte actuellement a pour but de donner de l'ampleur à la *ziyāra* en l'inscrivant dans une pratique ancienne.

La *ziyāra* connaît une évolution notable: elle commence de plus en plus à prendre un aspect protocolaire avec une cérémonie "officielle." Des chapiteaux sont montés sur le lieu de la visite avec les moyens sonores et visuels performants. Un comité se charge d'accueillir les invités et les officiels d'une manière solennelle. La cérémonie s'ouvre avec des récitations du Coran et des recueils collectifs sur le tombeau du saint-ancêtre. Les invités s'installent sous le chapiteau en respectant souvent une hiérarchie, notamment en cas de présence d'une délégation officielle composée de dignitaires de l'État.

Les proches parents et quelques invités se succèdent sur la scène pour parler des sujets variés allant de l'évocation des mérites de l'ancêtre et l'importance de la *ziyāra* dans la consolidation des sentiments de fraternité jusqu'au sujet d'actualité liée à la question du Sahara et de l'ONU. La cérémonie se termine par un message de fidélité et de loyalisme au Roi au nom des descendants de "saint" et le groupe tribal. L'aspect rituel de la *ziyāra* religieuse a cédé la place à un nouveau cérémonial officiel.

Les cérémonies de *ziyāra* ressemblent plus en plus à des grands meetings tribaux festifs et “sécularisés.” Une sorte de potlatch²¹ et de dépenses ostentatoires voient le jour comme dans les cérémonies de mariages. Si les manifestations de la concurrence tribale en ville se reflétaient dans la *ziyāra*, cette dernière est devenue un moyen d’affirmation de la notoriété tribale.

La prolifération des *ziyāra*, suivant et répétant les mêmes pratiques et “protocoles,” a confié au phénomène une sorte de ritualisation pour devenir une néo tradition. Nous ne prétendons pas que le rituel de culte de saint traditionnel a complètement disparu pour laisser la place à une cérémonie vidée de son sens sacré et mystique traditionnel. Certains pèlerins pratiquent encore des rituels lors de ces *ziyāra*. La croyance dans les facultés de guérir et le pouvoir thaumaturgique de certains saints persiste. Elle se traduit par le recueillement d’une quantité de poussière au tombeau et l’imploration de leur médiation comme saint intercesseur. En général, les gestes rituels qui sont accomplis durant les *ziyāra* collectives varient selon l’âge, le genre et les croyances individuelles et intimes de chacun.

La *ziyāra* s’est transformée au Sahara sous les effets des changements des mentalités et les mutations des modes de religiosité. Les ancêtres, qui étaient durant leur vie des hommes ordinaires, sont actuellement vénérés en tant que saints. Les récits, en devenir, dressent une biographie de l’ancêtre, objet de la *ziyāra*, qui le sort de la normalité et de l’ordinaire pour lui broser une image de héros religieux: “Pour l’ethnologue comme pour l’historien, ce sont donc des groupes sociaux et des rapports de pouvoir qui “font” les saints, aussi bien à partir de simples ossements qu’à partir d’êtres humains de chair et d’os.”²²

Le choix du personnage visité n’est pas anodin, certes il est l’ancêtre tribal et lignager, mais pourquoi choisir dans cette chaîne généalogique une personne au détriment d’un autre? Pourquoi ce personnage en particulier? Des groupes ont choisi des personnes qui possédaient certains traits religieux, *ṭālib*, *‘ālim*, *faqīh*, ayant des pouvoirs surnaturels ou guérisseurs lors de leur vivant. L’ancêtre sélectionné doit avoir les ingrédients qui peuvent allier les membres en dehors de la généalogie agnatique directe. Il est rare de choisir

21. Le terme potlatch “signifie “don” ou “donner” dans un contexte cérémoniel. Il définit un ensemble de manifestation (fêtes, danses, distributions ostentatoires de biens) [...]. Organisées à l’occasion d’événements importants de la vie de l’individu (mariage, funérailles, succession, initiation, changement de nom lié à un changement statut) [...] ces cérémonies trouvent leur pleine expression dans la distribution de biens de prestige et de nourriture par un hôte à des invités” Mauzé Marie, “Potlatch,” in *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, éd. Pierre Bonte et Michel Izard (Paris: PUF, 2002), 598.

22. Giordana Charuty, “Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles,” *Terrain* 24, (1995): <http://terrain.revues.org/index3111.html>.

un guerrier pour être un saint. Dans les choix des morts, il faut des morts très spéciaux et non des morts ordinaires. A défaut de trouver une figure religieuse dans la lignée parentale, le choix se porte sur un personnage connu. Dans certains cas, c'est l'aura, le statut et la capacité de mobilisation de "l'entrepreneur" de la *ziyāra* (individus ou groupes), qui détermine ce choix. L'emplacement de tombeau est important aussi, il faut que le tombeau soit situé dans le territoire tribal.

La biographie de l'ancêtre est revue pour répondre à l'image d'un personnage pieux. Une production hagiographique orale alimente cette biographie pour reconstruire la figure d'un homme dévot, un *waliyu allāh*, un *ṣālih*. La biographie contribue à rehausser le personnage dans le but de redessiner le profil d'un saint. Les informations collectées sont mises à contribution pour tisser la biographie du personnage qui peut sombrer dans l'oubli s'il n'y avait le ravivement de son souvenir à travers la *ziyāra*. Soudainement, cet homme, qui certainement était de son vivant un homme ordinaire, s'érige comme un homme aux qualités extraordinaires par la hagiobiographie (orale) collectée à la hâte pour accompagner les *ziyāra* officielles. La construction d'une vie est en œuvre pour les générations futures. Les récits hagiographiques sont des récits de refondation de la sainteté. Ils introduisent le personnage visité dans la mémoire collective et l'espace du culte. Les personnes âgées sont plus réceptives et sensibles aux discours miraculeux et au surnaturel. Ils accordent un grand intérêt aux récits hagiographiques, aux cultes populaires et aux pouvoirs thaumaturgiques et thérapeutiques. Ils entretiennent la mémoire du groupe et veillent à sa transmission à la jeune génération. Or pour cette dernière génération, nous constatons un intérêt orienté plus vers les aspects théologiques et scripturaires des personnages que vers les actes miraculeux. La génération actuelle n'accorde pas aux faits extraordinaires une crédibilité, les jeunes qui sont présents à la *ziyāra* sont peu réceptifs au discours hagiographique mystique. L'accent est mis sur le côté savant et théologique au risque de diminuer l'épaisseur spirituelle du personnage visité. Pour certains, leur présence dans la *ziyāra* relève de l'ordre du politique et du social et non du religieux et du culturel.

Dans la société traditionnelle nomade, les saints représentaient un certain mode de religiosité en phase avec les croyances et la demande sociale. Ils incarnaient le rapport avec le divin, la médiation avec l'au-delà et aussi la médiation entre les hommes de leur vivant. Une fois que cette société est devenue sédentaire, le modèle de religiosité a changé avec un affaiblissement de l'influence de la religiosité traditionnelle. En ville, les gens sont sous l'emprise d'un islam rigoriste et puritain encadré par les *fuqahā'* et par

différentes catégories d’acteurs religieux officiels et officieux. Le discours religieux moderne ambiant en ville est marqué par une hostilité aux cultes de saints. La *ziyāra* est perçue avec suspicion et associée à la *bid’a* (innovation blâmable) et au polythéisme, c’est pour cette raison que certains participants arguent que la *ziyāra* est une occasion pour renouer les liens avec les proches et consolider la fraternité entre les membres de la tribu. De cette manière, ils écartent tout soupçon en relation avec le culte des saints.

Dans le livre sur les valeurs et pratiques religieuses au Maroc, les auteurs²³ constatent que le culte des saints est en régression au profil d’une religiosité puritaine avec une tendance à la rationalisation des pratiques religieuses selon le sens de M. Weber. Malgré cette purification et cette rationalisation des pratiques individuelles, “cela n’exclut aucunement la possibilité d’un renouveau de culte des saints.”²⁴ Nous ajoutons que ce renouveau s’effectue sous une nouvelle forme, un nouveau contenu et une nouvelle fonction. Nous ne négligeons pas qu’une catégorie de pèlerins, notamment parmi les personnes âgées, croient encore aux prodiges, à la *baraka* et au pouvoir thérapeutique de saint, mais leur nombre est réduit, la majorité des participants à la *ziyāra* fait le déplacement pour des motivations autres que religieuses.

Tribalisation des *ziyāras* et enjeux segmentaires

L’interaction entre le religieux et le tribal dans l’espace ouest-saharien est un phénomène ancien, comme nous l’avons démontré ailleurs.²⁵ Ce qui est nouveau dans le cas étudié ici est l’interaction entre le tribalisme et le religieux. Dans le passé nomade, la tribu existait comme une organisation sociale, politique et économique. Aujourd’hui en ville, il s’agit plus d’un sentiment clanique sectaire et d’une idéologie de mobilisation politique.²⁶ Nous sommes en présence d’un tribalisme et non de la tribu. L’État et la sédentarisation massive et rapide n’a pas eu pour effet une détribalisation de la société sahraouie: la tribu comme organisation sociale autonome est disloquée, mais sans que le fait tribal disparaisse; il est même question d’une retribalisation de la société à des moments précis (élections, identification par l’ONU, etc). L’État contribue à la permanence du fait tribal afin d’encadrer et de contrôler la société.

23. Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, *L’islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2013).

24. El Ayadi, Rachik et Tozy, *L’islam au quotidien*, 80.

25. Boubrik, *Saints et société en islam*.

26. Rahal Boubrik, “La pérennité de la notion de tribu au Sahara,” *Annuaire marocain de la stratégie et des relations internationales*, éd. Abdelhak Azzouzi (Paris: L’Harmattan, 2012), 495-510.

Nous relevons que le tribalisme a modifié le caractère religieux de la sainteté en le réduisant de plus en plus aux sphères tribales. Les grandes figures historiques de la sainteté dans la région comme Sīd Aḥmad Rgaybī, Sīd Aḥmad La'rūssī et Sid Aḥmad Būghanbūr ne sont visitées généralement aujourd'hui que par les membres de leur propre tribu. Les autres assistent lors de la cérémonie de la *ziyāra* en tant qu'invités représentant leurs tribus officiellement dans le cadre des rapports de courtoisie, voire d'alliance électorale. Les *ziyāra* s'inscrivent plus dans une stratégie sociopolitique que dans une pratique culturelle traditionnelle. Dans le passé, ces personnages précités étaient vénérés par les membres de toutes les tribus de leur entourage. Leur patronyme était donné aux enfants en signe de bénédiction au-delà de clivage tribal. Il y avait une certaine autonomie de la sainteté vis-à-vis de l'ordre tribal. Un saint était honoré au-delà de son appartenance tribale. Aujourd'hui, la tribalisation de la *ziyāra* a réduit la sainteté à sa stricte dimension tribale. Les saints historiques sont vus maintenant comme des ancêtres des groupes tribaux impliqués dans des enjeux électoraux, politiques et économiques en ville.

Des tribus qui vantaient dans le passé leur statut social et qualité guerrière (*ḥassān*)²⁷ pour se distinguer des tribus religieuses (*zwāya*) sont devenues des tribus avec leurs *zāwiya*s. Ce changement n'est pas anodin sur le plan de l'évolution des valeurs normatives dans la société avec l'urbanisation. En fait, la société ouest-saharienne précoloniale s'articulait autour d'une stratification statutaire: guerriers (*ḥassān* ou '*rab*'), religieux (*zwāya-ṭulba*), tributaires (*laḥma-znāga*), esclaves affranchis (*ḥrāfīn*), forgerons (*m'almīn*), esclaves ('*abīd*) et griots ('*iggāwan*). Le passage d'un statut à l'autre était fréquent au sein des trois groupes statutaires: *zwāya*, *ḥassān* et *znāga*. Le phénomène appelé selon les régions, *tuwwāb* (les repentis), *muhājriyya* ou *muhājirīn* (les immigrés), est l'une des manifestations de cette mobilité statutaire.²⁸ Aussi, la notion de *zāwiya* dans l'Ouest saharien, *az-zāwiya* ou *zwāya* en *ḥassāniya* est un groupe (tribu) statutaire dans une organisation sociale hiérarchique et non une institution confrérie avec un *shaykh* et des disciples.

Dans l'Ouest-saharien, les tribus *zwāya* sont caractérisées par des fonctions religieuses et des valeurs morales qui les différencient des autres groupes statutaires. Leur devise se résume à cette phrase: "qui porte les armes abandonne le bien/la sainteté (*man ḥamal as-silāḥ taraka aṣ-ṣalāḥ*).” Les

27. Le terme *ḥassān* désigne un statut social et des valeurs guerrières bien plus qu'il ne connote un statut ethnique ou généalogique

28. Rahal Boubrik, "Hommes de Dieu, hommes d'épée: Stratification sociale dans la société bidān," *Journal des Africanistes* 68, 1-2, (1998): 261-71.

saints, les ulémas et les lettrés font partie des groupes *zwāya*. C’est en leur sein que nous trouvons les détenteurs de la sainteté, de la *baraka* et de l’éthique religieuse. Face à eux se dressent les tribus, les *ḥassān*, qui monopolisent le port des armes, les fonctions guerrières et le pouvoir politique. Leur tradition cultive les souvenirs des héros guerriers et les gestes des razzias plus que les saints. C’est l’éthique de l’honneur et de l’épée face à une éthique de la *baraka* et du livre. Les *ḥassān* ont développé une attitude hautaine envers les tribus *zwāya* et ces derniers ont conservé une supériorité morale fondée sur une affirmation de leur éthique religieuse.²⁹

Les changements survenus durant plus d’un demi-siècle ont bouleversé l’ordre social traditionnel, même si des manifestations latentes persistent. Un signe de ces changements se manifeste à travers une tribu *ḥassān* comme les *Awlād Dlaym*, connue par ses fonctions guerrières dans le passé, qui commémore aujourd’hui des saints comme Sidi Mansūr et Lafqīr Brayka près de Laâyoune. Elle a adopté cette “mode” de visite des lieux saints et d’édification des *zāwiya*. Des personnages lettrés et pieux appartenant à ces groupes guerriers ont existé dans le passé; mais ils étaient des cas isolés. De nos jours, les tribus cherchent parmi leurs ancêtres lointains et proches des personnes ayant une vocation religieuse (savants, mystiques, thaumaturges) pour les ériger en saints. Le temps des *razzias* est révolu, et avec lui la figure du héros guerrier, l’accent est plus mis sur la figure qui s’adapte avec le temps présent.

Chaque tribu s’organise pour célébrer son ancêtre-saint. A l’intérieur de la même tribu des concurrences se mettent en œuvre pour faire montrer et démontrer l’ampleur de la *ziyāra*. Les groupes se rivalisent pour surpasser les autres tribus en intensifiant leur action lors de la cérémonie *ziyāra* comme moment crucial et preuve de leur position sur l’échiquier local. Chaque groupe s’efforce de montrer que sa *ziyāra* est plus grandiose, par le nombre des invités, la qualité et le statut des hôtes, les dons et offrandes reçus, le nombre de chameaux sacrifiés, le nombre de tables servies, la dimension des chapiteaux dressés, les biens dépensés, le cortège de véhicules, etc.

Les *ziyāra* sont encouragées par l’État à travers le ministère de Habous, les autorités locales (gouverneurs et Walis) et les acteurs locaux. Une commission royale visite chaque année les mausolées de Sīd Aḥmad Rgaybī, Sīd Aḥmad Banmūsa et Sīd Aḥmad La’rūssī (entre autres), pour la remise

29. A ce sujet, nous renvoyons aux travaux de Abdel Wedoud Ould Cheikh, notamment son dernier ouvrage: Abdel Wedoud Ould Cheikh, *La société maure. Éléments d’anthropologie historique* (Rabat: Centre des études sahariennes, 2017).

des dons royaux. Le geste, hautement symbolique, est considéré comme une reconnaissance symbolique de la sainteté de ces personnages. Le don royal est un capital symbolique plus que matériel pour les descendants des saints impliqués dans cette dynamique concurrentielle d'institutionnalisation des lieux religieux. La cooptation par le pouvoir est très recherchée.

Derrière chaque *ziyāra* évoluent des entrepreneurs politiques avec leurs propres stratégies dont l'investissement de moyens financiers durant l'événement. C'est plus un acte politique qu'un acte de pitié et d'adoration de saint. Des hommes d'affaires, des commerçants, des élus locaux et des parlementaires profitent de la *ziyāra* pour se positionner à l'intérieur de la tribu. Parmi eux certains entreprennent une scission par la promotion d'un nouveau lieu de *ziyāra*, qui correspond à leur propre lignage, dans le but de se démarquer pour exister. Les luttes segmentaires au sein de la tribu se prolongent dans la sphère de commémoration des lieux des ancêtres.

La logique segmentaire qui prévaut à l'échelle inter-tribale se constate aussi à l'échelle intratribale. Actuellement, nous assistons à un phénomène de désignation de saint par des descendants généalogiques ou par d'autres familles et fractions tribales en faveur de leur ancêtre. Ainsi, pour le cas de Sīd Aḥmad Rgaybī, qui est un saint confirmé dont la sainteté est ancrée dans le temps et l'espace saharien, nous constatons actuellement que chaque branche de la confédération des Rgaybāt le vénère comme son propre saint, alors qu'il est un ancêtre éponyme revendiqué par toute la confédération. Si chaque branche le revendique comme son saint, c'est qu'elle œuvre pour sa promotion dans un jeu de concurrence segmentaire latente.

En fait, les tribus sont une confédération de fractions, plus qu'un groupe consanguin. Chaque composante de la tribu ou plutôt de la confédération s'est intégrée à la tribu par alliance dans un moment de sa formation. Ce cas démontre que la tribu est une construction sociale, politique et économique avant qu'elle soit biologique et généalogique. En revanche, des tribus, en dépit de leur discours d'appartenance à un ancêtre commun, n'hésitent pas maintenant à se proclamer comme un ensemble de tribus au pluriel (*qabā'il*) et non une seule tribu (*qabīla*). Chaque fraction adopte un ancêtre et marque ainsi son autonomie généalogique. Le but du discours de segmentation de la tribu en plusieurs entités est de bénéficier des avantages attribués par l'État en faveur des tribus selon un quota tribal. Pour ces tribus, il vaut mieux se présenter subdivisées pour multiplier les chances de bénéficier de plus d'avantages éventuels. La règle segmentaire "l'unité fait la force" n'est pas en contradiction avec "la division multiplie les chances." La logique segmentaire

tribale porte en elle cette tendance de subdivision chaque fois que des intérêts économique et politique sont en jeu.

Une autonomie sur le plan de la sainteté vis-à-vis de l’ancêtre saint s’effectue sans pour autant entrer en rupture avec l’ancêtre fondateur, mais les enjeux segmentaires entre les fractions de la tribu en concurrence (électorale, politique, économique, etc.) interviennent pour que l’ancêtre de la fraction devient le principal homme à visiter au détriment de l’ancêtre fondateur de la tribu entière. En plus, la lignée qui prétend descendre directement de l’ancêtre fondateur s’accapare le droit d’organiser la *ziyāra* en arguant de sa proximité généalogique. Les fractions intégrées à la tribu par alliance matrimoniale, politique ou pacte de protection se trouvent exclues de facto des avantages (symboliques) que peuvent générer cette *ziyāra*. Elles cherchent donc à “créer” leur propre *ziyāra*.

Les cérémonies de la *ziyāra* s’insèrent dans des luttes, des clivages et des concurrences tribales plus que dans le registre du sacré et du religieux. Chaque tribu ou fraction de tribu ravive la *ziyāra* et amplifie son caractère en la transformant en rendez-vous annuel incontournable pour tisser le lien social et se positionner sur l’échiquier tribal local.

Les nouveaux saints “inventés” ne sont visités que par leur propre groupe tribal, leur influence se réduit au groupe parental, contrairement aux saints traditionnels qui étaient les saints vénérés par les membres des différentes tribus. Ils étaient d’ailleurs vénérés grâce à leur sainteté réelle qu’ils ont forgée. Les personnages sujets de la *ziyāra* actuellement sont ancrés dans le registre proprement tribal, ce qui réduit leur influence au-delà de cette sphère. L’interaction entre le religieux et le tribalisme dans l’espace ouest-saharien a modifié le caractère religieux de la sainteté en le réduisant de plus en plus aux sphères tribales. Les *ziyāra*, les *zāwiya*, l’invention de la sainteté des personnages et la sacralité des lieux répondent à une demande sociale: “Des cultes tombent en désuétude, d’autres se maintiennent et se développent, et d’autres encore (re)naissent. Ces différents processus n’impliquent pas seulement la dimension religieuse, mais aussi des enjeux de pouvoir, à l’échelle locale comme à l’échelle nationale.”³⁰

La *ziyāra* comme marquage de territoire

Le culte de saints et les visites religieuses collectives (*moussem*) ne sont pas répandus dans la région située entre la Sāgya al-Ḥamrā et Tiris. Le mode de la vie nomade et les conditions d’insécurité n’encouragent pas des grands

30. El Ayadi, Rachik et Tozy, *L’islam au quotidien*, 77.

rassemblements de *ziyāra*. Il faut remonter vers le nord dans la zone oasienne, à Oued Noun, pour trouver la tradition des moussem religieux (Goulimim, Assa, Assrīr, Lagṣābī, etc.). Ni les moussem, ni les saints médiateurs installés aux frontières des tribus assurant l'arbitrage et la médiation entre les hommes des tribus ne sont présents ici. Par le passé, les saints médiateurs, selon la paradigme de E. Gellner³¹ n'existaient pas ou peu dans ces vastes territoires des tribus de *bled siba* (territoire hors contrôle direct du pouvoir central (*bled makhzen*)). En d'autres termes, cette société pastorale, qui devait être idéale pour répondre au modèle segmentaire, n'a pas besoin des saints pour assurer l'ordre.³² Ce sont des "tribus sans saints" similaires aux tribus pastorales du Moyen-Orient étudiées par Patricia Crone.³³

Dans son étude sur les saints de la Sāgya al-Ḥamrā, P. Bonte souligne que contrairement à la société sédentaire maghrébine, il n'y a pas de *zāwiya* fixes avec des cultes de saints organisés et réguliers.³⁴ Il explique l'absence de culte des saints et des *zāwiya* par le caractère nomade de la population de l'Ouest saharien puisque la fondation des *zāwiya* et le culte des saints se sont accompagnés de la territorialisation. Les saints de la Sāgya al-Ḥamrā (entre le 15^{ème} et le 17^{ème} siècle) vivaient dans une société nomade, ce qui donnait une légitimité aux voyages mystiques et initiatiques. Cet état de déplacement permanent limitait la "territorialisation" des saints à la Sāgya al-Ḥamrā, ils n'avaient pas un ancrage territorial et vivaient en errance mystique. Cette remarque de Pierre Bonte nous conduit à conclure qu'actuellement le développement des pratiques *de la ziyāra* dans la région reflète le souci de territorialisation chez les tribus devenues sédentaires.³⁵

Autour du tombeau de l'ancêtre se cristallisent actuellement des enjeux, en premier lieu celui du territoire (*trāb*). La *ziyāra* est une confirmation d'appropriation de la tribu d'un espace territorial comme espace tribal. Le foncier, même dans un espace désertique, a une valeur symbolique très forte.

Ces dernières décennies, de simples contentieux fonciers se sont transformés en violence physique et en confrontation entre les tribus, engendrant parfois des victimes et des tensions très graves. Aussi, à l'intérieur

31. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

32. Voir: Rahal Boubrik, *Zaman al-qabīla. Al-mujatama'a aṣ Ṣahrāwi wa āliyāt tadbīr al 'unf* (*Le temps de la tribu. La société sahraouie et les mécanismes de la gestion de la violence*) (Rabat: Bouregreg, 2012).

33. Patricia Crone, "Tribes without Saints," in *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, éd. Hanna Siurua (Leiden: Brill, 2016), 422-75.

34. Pierre Bonte, *La Saqīya al Hamrā: Berceau de la culture ouest-saharienne* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2013), 183-90.

35. Bonte, *La Sāqīya al Hamrā*.

de certaines tribus, des assemblées ont été créées portant le nom de *jmā'at trāb* (assemblée de la terre). Leur rôle est d'assurer “la protection” du territoire tribal. Des contributions financières sont prescrites chaque année pour chaque fraction de la tribu pour alimenter la “caisse” (*ṣundūk*) de la *jamā'a*. L'argent collecté couvre les frais de la “défense” du territoire de la tribu face aux “agressions” potentielles des tribus voisines, notamment durant la saison des labours, et face aussi aux projets de parcs naturels (en faveur des organisations des pays du Golfe) et d'autres projets menés par les services de l'État. De cette manière, la collectivité tribale s'approprie le sol et tient à y exercer son autorité. Le territoire selon la définition de Max Weber est un espace de projection d'une institution par l'exercice de son autorité.³⁶ Il faut le borner, le délimiter, le contrôler et le défendre. Les lieux des ancêtres et les *ziyāra* remplissent cette fonction de l'exercice d'un pouvoir symbolique et matériel sur le territoire. Les tribus devenues sédentaires sont restées attachées au territoire tribal, c'est l'expression de la propriété collective du groupe. De fait, la sécurisation des parcours pastoraux et la liberté d'accès à ces territoires (après le cessez-le-feu 1991) ont ranimé les tensions entre les tribus sur la délimitation du territoire de chacun.

Dans ce contexte, raviver la mémoire collective autour d'un lieu relève d'une stratégie de marquage du territoire en assurant une présence annuelle des membres de la tribu pour affirmer leur propriété sur le sol. L'intérêt de cet immense territoire aride est davantage social, symbolique et politique qu'économique. Il est le symbole d'une appartenance communautaire et joue un rôle fondamental dans la permanence de ce sentiment d'appartenance. Le lieu de *ziyāra* console et affirme l'identité de la communauté tribale dans une société en mutation. L'identification d'un groupe par l'appartenance à un ancêtre commun trace des lignes de différenciation par rapport aux autres segments de la tribu ou entre la tribu et les autres tribus. La *ziyāra* joue le rôle de marqueur de l'identité lignagère plus qu'une manifestation proprement du sacré.

La multiplication des *ziyāra* a engendré des conflits tribaux sur fond de contrôle de territoire. Nous avons répertorié des cas de tensions autour des tombeaux des ancêtres. A chaque incident, l'État se trouve, plus en plus, à gérer des conflits complexes en rapport avec des territoires de parcours pastorales traditionnels. Les incidents sont une autre manifestation des enjeux tribaux et territoriaux qu'impliquent les *ziyāras*. Les espaces d'interactions entre les tribus nomades dans le passé sont aujourd'hui plus en plus le théâtre de ces

36. Max Weber, *Économie et société, I: Les catégories de la sociologie* (Paris: Plon, 1955), 291.

conflits. La conflictualité intertribale autour des tombeaux des ancêtres et des lieux saints est une preuve de la manipulation par des acteurs des symboles et parabole du passé dans leur stratégie actuelle. Le dernier en date (juillet 2019) s'est déroulé dans la région de Boujdour où une fraction des Awlād Tidrārīn protestait vivement contre un projet des Qataris dans la commune de Jrifiya. Depuis des années, la tribu organise une grand *ziyāra* à ce saint Mūsā 'Azrī Jrifiya. La tribu revendique son droit face à l'expropriation par l'État de son territoire tribal.

Plus 98 % de la population des provinces sahariennes du Sud du Maroc vit en milieu urbain selon le recensement général de la population de 2014, des communes rurales sont presque vides et leurs sièges administratifs se trouvent en ville (Smara, Dakhla, etc.). Ces communes rurales sont situées dans des territoires qui ont fait partie auparavant d'un territoire tribal (*trāb l-qbīla*), et par conséquent, les conseils communaux ruraux sont le monopole de membres de la tribu qui était jadis dominant sur ce territoire. Les *zāwiya* sont bâties dans ces territoires. Lorsqu'une tribu étrangère désire effectuer une *ziyāra* à ces ancêtres enterrés hors de son territoire traditionnel, son initiative est contestée ou considérée avec méfiance. C'est ainsi, que l'ancrage de la tribu dans son propre territoire passe, entre d'autres, par la construction de *zāwiya* et d'un lieu de culte.

Les tombeaux reflètent aussi une identité tribale. Par exemple, la tribu des Rgaybāt ne construit pas de mausolée sur les tombeaux de leur ancêtre. La tombe de l'une des figures de la sainteté comme Sīd Aḥmad Rgaybī est une simple stèle en pierre sur laquelle une inscription au nom de défunt dans un cimetière avec enclos en pierre à Oued al-Habshī (75 kms de Smāra). Ni mausolée ni monument funéraire ne servent de sépulture de l'ancêtre d'une des grandes tribus sahariennes. Ce n'est pas par manque de ressources financières ou de volonté de démonstration de prestige de leur ancêtre que les Rgaybāt n'ont pas édifié un mausolée, mais par coutume et croyances ancestrales. Les tombes des personnes issues de la tribu Rgaybāt sont identifiables par la disposition des petites pierres blanches sur leur tombe qui varient selon le sexe. En revanche, d'autres tribus édifient des mausolées, notamment ces dernières années dans le cadre de la réhabilitation des lieux des ancêtres. Malgré la ressemblance entre la majorité des tombes appartenant aux morts des tribus de la région, les tombes des défunts appartenant à la tribu Filāla enterrés dans le cimetière la *zāwiya* des Ahl Sīdī Būbakār à la localité de Hagūnya (région de Laayoune) sont très spéciales dans leur construction, aménagement et disposition. Même mort, l'individu reste marqué par son identité tribale.

Contrairement à l'idée que le culte et la vénération des ancêtres a des origines religieuses (école évolutionniste), comme intercesseurs entre les vivants et Dieu, ces *ziyāra* des ancêtres s'inscrivent dans un registre d'identification et de solidarité entre les membres de la tribu, de fraction ou sous fraction tribale. La *ziyāra* est une occasion de maintenir vivace la mémoire collective du groupe et de renforcer le lien par un ancrage dans le sol (territoire) d'un fait religieux. Les groupes, comme dit M. Halbwachs, sont conduits à distribuer des idées et des images sur diverses parties de l'espace: “Il y a des lieux consacrés, il y en a d'autres qui évoquent des souvenirs religieux, il y a des endroits profanes, certains qui sont peuplés d'ennemis de Dieu, où il faut fermer ses yeux et ses oreilles, certains sur lesquels pèse une malédiction.”³⁷

La mémoire collective introduit de nouveaux saints et lieux de cultes pour les générations futures. Il s'agit des lieux de pratiques communautaires plus que religieuses. La *ziyāra* est le moment de rassemblement des membres de la tribu et le renouvellement de leur rapport avec le territoire. Le retour au territoire de la tribu ravive et mobilise les sentiments d'appartenance tribale. Depuis la sédentarisation et la guerre, les membres des tribus sont disséminés à travers les villes, et même ceux qui habitent la même ville résidents dans des quartiers éloignés. La ville n'est pas un espace commun, comme fut le territoire tribal, c'est un non-lieu. La dispersion des membres de la tribu à travers des villes a affaibli les liens anciens. La *ziyāra* est le moment de renouer les liens de la parenté *şilat arraḥim*. Elle joue le rôle de rassemblement des gens éparpillés durant toute l'année, une communion sociale s'effectue alors dans l'émotion pour raviver la solidarité tribale en voie de disparition par le fait de l'urbanisation, la modernité et la dislocation de la tribu en faveur de l'individualisation des rapports sociaux.

La *ziyāra* maintient le lien social entre les membres de la tribu, elle s'inscrit dans le type de traditions inventées “qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles” selon le paradigme de E. Hobsbawm.³⁸ Ce type de traditions “communautaristes” a pour fonction de renforcer l'esprit de corps et de cohésion de groupe. Le changement social rapide et les conditions de la vie urbaine ont affaibli les liens antérieurs sans les remplacer par des liens qui ont la même profondeur émotionnelle. Les traditions inventées ont l'ambition de raviver ces liens et de remplir ce vide laissé par la modernité.

37. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: Albin Michel, 1997), 208.

38. Eric Hobsbawm, “Inventer des traditions,” *Enquête* 2, (1995): <http://journals.openedition.org/enquete/319>.

La *ziyāra* comme tradition inventée fonctionne comme une idéologie tribale au même titre que certaines traditions fonctionnent comme idéologie nationale dans les États Nations depuis le XIX^{ème}. Sur ce sujet, E. Hobsbawm fournit un inventaire d'événements en Europe qui s'insèrent dans le registre des traditions inventées (cérémonies de couronnement, rites royaux, mythe nationaliste, etc.) et fonctionnent comme affirmation de l'unité de la nation moderne. L'étude de David Cannadine³⁹ traite ce sujet dans le cas de la monarchie britannique. Les rituels royaux britanniques et les rituels de la sacralisation du monarque en Europe sont une création récente. Ils sont la preuve que les groupes sociaux, ethniques, tribaux comme les États-nations ont besoin d'inventer des traditions pour légitimer leur cohésion.

Tous ces éléments démontrent que le rapport avec le sacré et les cultes se vit et se pratique par une variété de modalités et qu'il ne faut pas voir dans ces pratiques uniquement une illustration de la tradition ou une manière de revenir au passé. La *ziyāra*, comme toute tradition inventée, est une réponse à de nouvelles situations malgré la référence à un passé historique; "la particularité des traditions "inventées" tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire."⁴⁰

L'organisation de la *ziyāra* n'est pas qu'une affaire des "vieux" de la tribu, les jeunes participent activement dans les préparatifs et dans l'organisation sur le terrain. Ils forment le comité d'organisation qui supervise la *ziyāra* de début à la fin sur le plan logistique en coordination avec la *jamā'a* (assemblée) de la tribu chargée de la *ziyāra*. D'ailleurs, nous avons observé que lors des confrontations entre tribus autour de la question de *trāb* (territoire) tribal, ce sont les jeunes qui mènent des opérations "de défense" sur le terrain en employant la manière forte.

Nous estimons que l'engagement des jeunes, qui sont parfois des diplômés et des cadres, ne peut être vu sous l'angle du culte des saints et des pratiques traditionnelles. Leur présence à la *ziyāra*, voire leur participation active dans l'organisation de cette dernière, s'inscrit dans leur engagement tribal. C'est un acte plus politique que religieux. La *ziyāra* offre l'occasion de se positionner à l'intérieur de la tribu, un positionnement qui sera rentabilisé dans une stratégie

39. David Cannadine, "The Context, Performance and Meaning of Ritual: the British Monarchy and the 'Invention of Tradition' c. 1820-1977," in Hobsbawm Eric et Ranger Terence, *The Invention of Tradition*, 101-64.

40. Hobsbawm, "Inventer des traditions."

professionnelle,⁴¹ électorale ou politique. C’est un comportement rationnel bien étudié plus qu’une simple participation aux cultes et croyances des anciens. D’ailleurs dans la *ziyāra*, cette catégorie cherche la médiation avec les pouvoirs plus qu’avec le ciel. La *ziyāra* est effectuée pour des enjeux plus terrestres et mondains qu’extra mondains. On se positionne politiquement, on marque le territoire et on envoie des messages “à qui de droit.” L’engagement des jeunes dans l’organisation de la *ziyāra* signifie que cette dernière n’est pas vectrice d’une culture religieuse populaire, traditionnelle et passéiste, mais bel et bien un acte ancré dans le présent. C’est une identification tribale et un positionnement dans les enjeux politiques et sociaux.

La société adapte à la modernité pour servir la tradition comme l’avait analysé M. Salhin à propos de “l’indigénisation de la modernité.”⁴² Le rituel n’est pas figé dans les traditions ancestrales, il évolue avec l’évolution de la société et les générations. Un ensemble rituel moderne se met en place à l’occasion de la *ziyāra*: tentes de fête, chapiteaux modernes, drapeaux, délégation officielle des autorités, comité d’accueil protocolaire, moyens sonores sophistiqués, caméras, transmission sur écran, discours, repas festif⁴³ assuré par un traiteur et servi à table. Les informations autour de la *ziyāra* sont reliées via les moyens de communication moderne: WhatsApp, Facebook, médias électroniques et la chaîne TV locale. Des spots, des reportages photographiques et vidéos sont diffusés sur internet pour promouvoir, accompagner et médiatiser l’événement de la *ziyāra*. Ces moyens de communication modernes sont manipulés par les jeunes, ce qui démontre leur engagement dans ces *ziyāra* tribales et le caractère réinventé et novateur que revêt la *ziyāra*.

Nous ne voyons pas dans l’irruption des signes de la modernité un fait paradoxal, en tous les temps “la tradition” était ouverte aux influences des nouveautés. La société locale n’est pas une société close, elle est en interaction avec son entourage et son temps. La “modernisation de la tradition” renvoie à l’usage d’éléments exogènes inédits pour établir une base idéologique à l’affirmation de liens de continuité avec le passé.”⁴⁴ Des anciennes pratiques sont confrontées à s’adapter aux conditions nouvelles: “Les anciennes

41. La promotion professionnelle, comme l’occupation des postes de responsabilité au sein de l’administration territoriale, obéit, parfois, à des considérations tribales au Sahara.

42. Alain Babadzan, “L’indigénisation de la modernité.” La permanence culturelle selon Marshall Sahlins,” *L’Homme* 190 (2009): 105-28.

43. Le repas sacré (*ma’rīf*) de sacrifice partagé par les membres de la communauté est en voie de disparition.

44. Marc Tabani, “Ritualisation du changement et célébration des continuités: les cérémonies John Frum du 15 février à Tanna (Vanuatu),” *Journal de la Société des Océanistes* (2016): 142-3: <http://journals.openedition.org/jso/7537>.

institutions avec leurs fonctions établies, leurs références au passé, leurs langages et leurs pratiques rituelles sont parfois dans la nécessité de s'adapter de cette manière.⁴⁵ Des pratiques qui relèvent de passé lointain sont ritualisés pour répondre à de nouveaux enjeux très ancrés dans le présent.

Un autre exemple des changements de la nature de *ziyāra* est l'apparition de slogans adaptés à l'actualité et aux questions politiques du moment. Nous avons relevé plusieurs slogans affichés lors des *ziyāra* dans différentes régions de Tan Tan jusqu'à Dakhla. Ces slogans n'ont rien de religieux ou de culturel, ils appartiennent aux registres de la vie politique, sociale et économique, parfois juste des formules qui sont utilisées pour faire écho à un discours ambiant: "le développement humain," "le capital humain," "l'unité nationale," et ainsi de suite. Le même slogan peut être le sujet d'une conférence ou d'un meeting politique.

Signe important de changement dans la *ziyāra*: la création d'un cadre associatif pour l'organisation de l'évènement. Des associations sont créées comme cadre juridique dans le but d'entamer les démarches administratives et demander des subventions auprès des services publics et les communes. C'est une illustration de l'adaptation de la *ziyāra* avec son temps à travers une "bureaucratisation." Les communes rurales fournissent une aide logistique le jour de la *ziyāra*: réservoirs d'eau, aménagements des routes, tentes, etc. C'est l'occasion pour les élus locaux d'obtenir le soutien de la tribu lors des élections.

Conclusion

Le phénomène de la *ziyāra* s'est développé dans une population citadine jadis nomade. Il renouvelle la légende des anciens lieux saints et en fabrique d'autres. D'une simple visite familiale au tombeau d'un ancêtre, la *ziyāra* est devenue un moment collectif de consolidation des liens sociaux de la communauté tribale et de célébration de la mémoire collective. Dans ce processus de *ziyāra*, des saints et des *zāwiya* sont inventés. Les tombeaux familiaux se transforment en mausolées des "saints" et lieu de fondation des "*zāwiya*" en plein désert. Sans maître ni disciples confrériques, ces néo-*zāwiya* ont d'autres fonctions. Elles deviennent un haut lieu symbolique d'identification tribale et marqueur de territoire. Elles permettent la gestion de la terre communale et l'affirmation du soi tribal. La dimension spirituelle mise en avant est fédératrice; elle soustrait, dans l'apparence, le lieu de cette dimension purement tribale, mais sans le nier. Plus visités que vénérés par les gens, ces nouveaux lieux de *ziyāra* se sont multipliés pour prendre de plus en plus le caractère d'un pèlerinage identitaire tribal.

45. Ibid.

Bibliographie

- Albert, Jean-Pierre. *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Aubier, 1997.
- Babadzan, Alain. "L'indigénisation de la modernité." La permanence culturelle selon Marshall Sahlins." *L'Homme* 190 (2009): 105-28.
- Bonte, Pierre. *La Sāqiya al Hamrā: Berceau de la culture ouest-saharienne*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2013.
- _____. "Figures historiques de sainteté dans la société maure." In *L'islam pluriel au Maghreb*, éd. Sophie Ferchiou, 283-91. Paris: CNRS, 1996.
- Boubrik, Rahal. *De la tente à la ville. La société sahraouie et la fin du nomadisme*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2017.
- _____. "Anthropologie historique d'une cité saharienne. Walāta. Parenté et pouvoir." *Hespéris-Tamuda* 5, 50 (2015): 133-54.
- _____. "La pérennité de la notion de tribu au Sahara." *Annuaire marocain de la stratégie et des relations internationales*, éd. Abdelhak Azzouzi, 495-510. Paris: L'Harmattan, 2012.
- _____. "Hommes de Dieu, hommes d'épée: Stratification sociale dans la société bidân." *Journal des Africanistes* 68, 1-2 (1998): 261-71.
- _____. *Saints et société en islam. La confrérie ouest-saharienne Fādiliyya*. Paris: CNRS Éditions, 1999.
- _____. *Zaman al-qabīla. Al-mujatama 'a aṣ Ṣahrāwi wa āliyyāt tadbīr al 'unf*, (Le temps de la tribu. La société sahraouie et les mécanismes de la gestion de la violence). Rabat: Bouregreg, 2012.
- Cannadine, David. "The Context, Performance and meaning of Ritual: the British Monarchy and the 'Invention of Tradition' c. 1820-1977." In *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm et Terence Ranger, 101-64. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Charuty, Giordana. "Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles." *Terrain* 24, (1995): <http://terrain.revues.org/index3111.html>.
- Crone, Patricia. "Tribes without Saints." In *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, ed. Hanna Siurua, 422-75. Leiden: Brill, 2016.
- El Ayadi, Mohammed, Hassan Rachik et Mohamed Tozy. *L'islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2013.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.
- Hobsbawm, Eric et Ranger Terence, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm, Eric. "Inventer des traditions." *Enquête* 2, 1995. <http://journals.openedition.org/enquete/319>.
- Jamous, Raymond. "Faire," "défaire" et "refaire" les saints." *Terrain* 24 mars (1995): <http://journals.openedition.org/terrain/3114>.
- Lauwers, Michel. "La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XIe-XIIIe siècles)." *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 11, (1993): <http://ccrh.revues.org/2760>.
- "La fabrication des saints." *Terrain, carnets du patrimoine ethnologique*, numéro 24, mars (1995). Paris, Ministère de la Culture et de la Francophonie, 178p.
- Mauzé, Marie. "Potlatch." In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. Pierre Bonte et Michel Izard, 598-9. Paris: PUF, 2002.

- Monteil, Vincent. "Chronique de la zaouia d'Assa." *Mélanges Mohamed el-Fassi*, 81-90. Rabat, Université Mohammed V, 1967.
- Ould Cheikh, Abdel Wedoud. *La société maure. Éléments d'anthropologie historique*. Rabat: Centre des études sahariennes, 2017.
- _____. "La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure. Les Awlād Abyayri." In *Al-Ansāb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, éd. Pierre Bonte, Edouard Conte, Constant Hamès, Abdel Wedoud Ould Cheikh, 201-23. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1991.
- Schmitt, Jean-Claude. "La fabrique des saints." *Annales* 39, 2 (1984): 286-300.
- Tabani, Marc. "Ritualisation du changement et célébration des continuités: Les cérémonies John Frum du 15 février à Tanna (Vanuatu)." *Journal de la Société des Océanistes* (2016): 142-3: <http://journals.openedition.org/jso/7537>.
- Turner, Bryan. *Weber and Islam: A critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Vauchez, André. *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel, 1999.
- Weber, Max. *Économie et société, I: Les catégories de la sociologie*. Paris: Plon, 1955.

الزيارة القبليّة: من زيارة الأسلاف إلى إنشاء الزوايا

ملخص: يتناول هذا المقال، براديكّم التفاعل بين الديني والاجتماعي والسياسي، وذلك من خلال تتبع عملية تأسيس زاوية و"صناعة" أولياء من طرف القبائل في سياق جديد من التغيير الاجتماعي داخل مجتمع كان أفراده رحلا في الماضي. وبغض النظر عن الجانب الطقوسي، فإن الزيارة تحمل مدلولاً هوياتياً قبلياً داخل سياق حضري جديد، مع توظيف اجتماعي وسياسي في المجتمع الصحراوي اليوم. ونوضح في هذا المقال كيف أن القبيلة "تصنع" صلحاء و"تخلق" تقاليد الزيارة بطقوسها الجديدة وزاويتها.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الصلحاء، القداسة، الولي، الزيارة، الطرق الصوفية، التصوف، اختراع التقليد، الزيارة القبليّة، طقوس الأسلاف، القبيلة، الصحراء، المجتمع البدوي، المجتمع الصحراوي.

Le pèlerinage tribal: De la ziyāra des ancêtres à la zāwiya "inventée"

Resumé: Dans cet article, nous abordons le paradigme de l'articulation entre le religieux, le social et le politique. Nous avons affaire à un processus de réinvention des *zāwiya* (visite et pèlerinage religieux) et à une "fabrication" des saints par les tribus dans un nouveau contexte de changements sociaux d'une société jadis nomade. Au-delà de l'aspect culturel, la *ziyāra* est un pèlerinage identitaire tribal dans un nouveau contexte urbain, avec des usages sociaux et politiques dans la société sahraouie d'aujourd'hui. Nous démontrons comment la tribu fait "fabriquer" un saint et "inventer" une tradition de la *ziyāra* avec ses néo rituels et sa *zāwiya*.

Mots-clés: Islam, saints, sainteté, *wālī*, *ziyāra*, confrérie, soufisme, mystique, invention de la tradition, pèlerinage tribal, culte des ancêtres, tribalisme, tribu, Sahara, société nomade, société sahraouie.