

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

193 | 2010

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Le mussem de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle

The mussem of Meknès : The Decline of a Spiritual Tradition

Mehdi Nabti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24352>

DOI : [10.4000/lhomme.24352](https://doi.org/10.4000/lhomme.24352)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 février 2010

Pagination : 137-165

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Mehdi Nabti, « Le mussem de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle », *L'Homme* [En ligne], 193 | 2010, mis en ligne le 29 janvier 2012, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24352> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24352>

Le mussem de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

2010/1 - n° 193

pages 137 à 165

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2010-1-page-137.htm>

Pour citer cet article :

"Le mussem de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle", *L'Homme*, 2010/1 n° 193, p. 137-165.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le *mussem* de Meknès

Le déclin d'une tradition spirituelle

Mehdi Nabti

LE *MUSSEM* (terme vernaculaire dérivé de *mawsim*, litt. : « saison ») de Meknès s'inscrit dans les festivités organisées au Maroc, à l'occasion de la célébration de la naissance du Prophète (*al-mawlid al-nabawî*). Il se déroule à la fois à l'intérieur et aux alentours de la *zâwiya* de la confrérie soufie des Aïssâwa, demeure qui abrite le tombeau du fondateur de l'ordre, Muhammad ben Aïssâ, le *Chaykh al-Kâmil* (le « maître parfait »). À l'évocation des *mussem-s*, au Maroc, hommes, femmes, vieux ou jeunes, chacun voit les images d'une foule en liesse dans une ambiance surchauffée. Cependant tous n'y portent pas le même intérêt ni n'en donnent la même signification : la nature des *mussem-s* est complexe et ils sont plus ou moins importants pour les gens, selon l'âge, le sexe, la catégorie sociale et le lieu d'habitation. Il n'est donc pas aisé d'appréhender la signification de ce phénomène, profondément enraciné dans la société et la culture marocaine. Phénomène religieux, les *mussem-s* sont beaucoup plus que cela et manifestent une pratique collective d'un événement complexe, à la charnière du sacré et du profane, du récréatif et du méditatif, de l'urbain et du rural, du politique et du religieux.

Je propose d'apporter ici un éclairage sur le phénomène des pèlerinages maghrébins en tentant de dévoiler la signification et les enjeux de ce *mussem* dans la société marocaine contemporaine. Quel sens sa célébration revêt-elle pour le public pèlerin ? Que révèle l'analyse des différentes formes de manifestations engendrées par cet événement ? Pour répondre à ces questions je commencerai par expliquer l'inscription des *mussem-s* dans les champs culturel et religieux en islam maghrébin. Je me consacrerai ensuite à l'étude du *mussem* de Meknès grâce à la description du site, l'analyse des pratiques rituelles des Aïssâwa et aux significations que le public

pèlerin (disciples, commerçants et fidèles) confère au pèlerinage. En comparant mes données avec celles des travaux antérieurs sur le sujet, je conclurai sur le déclin actuel de cette tradition spirituelle.

Qu'est-ce qu'un *mussem* ?

Les *mussem-s* sont des fêtes saisonnières, à la fois foires et pèlerinages aux environs du sanctuaire d'un saint personnage (Reysoo 1991 : 26). De part leurs aspects récréatifs, les *mussem-s* peuvent être rapprochés des foires médiévales et des kermesses européennes. Mais un rapport analogue de forme n'implique pas forcément une correspondance d'usage. La première question est de savoir comment il faut comprendre ces manifestations dans un contexte musulman. Le terme de *haj* (litt. : « se rendre à ») est employé uniquement pour désigner le pèlerinage canonique de La Mecque. Le mot *mawsim*, qui nomme les marchés saisonniers de l'Arabie ancienne, a évolué dans le double sens de saison et de fête, notamment à caractère religieux. Le terme a donné naissance au mot vernaculaire *mussem* qui qualifie les fêtes patronales maghrébines qui associent autour d'un sanctuaire des rituels religieux et mystiques, des foires et des fêtes foraines. Ces manifestations sont aussi appelées *muled*, dérivé dialectal du mot *mawlid* qui désigne la célébration de la naissance du Prophète. Si les pèlerinages de la chrétienté ont suscité une abondante littérature, en islam, la centralité du *haj*, le pèlerinage canonique à La Mecque, a longtemps dissimulé l'infinité et l'intensité des pèlerinages locaux. La littérature coloniale n'a pas produit de travaux spécifiques sur les pèlerinages musulmans bien que le phénomène confrérique et le culte des saints aient fait l'objet de toute son attention¹. La plupart des travaux ultérieurs n'abordent le pèlerinage qu'à travers l'étude de la sainteté et des lieux saints, mais de nombreux chercheurs se penchent actuellement sur l'analyse des pèlerinages musulmans, à la fois au Maghreb (Chiffolleau & Madœuf 2005 ; Andezian 2001 ; Berriane 1992 ; Reysoo 1991 ; Crapanzano 2000) et au Proche-Orient (Madœuf 1997 ; Mayeur-Jaouen 2004).

Les pèlerinages au Maghreb

C'est principalement dans le cadre du culte des saints que s'inscrit la pratique du pèlerinage musulman, et cela en dépit du fait que la doctrine canonique de l'islam réfute la notion de sainteté. En ce qui concerne

1. Quelques exceptions cependant : cf. les écrits de Louis Massignon (1908, 1949) et ceux d'Edmond Doutté : « Notes sur l'islam maghrébin : les marabouts », *Revue d'histoire religieuse*, 1900, 40 : 346-369 ; *Revue d'histoire religieuse*, 41 : 22-66 et 289-336 ; *La Khoï'ba burlesque de la fête des T'olba au Maroc*, Paris, A. Colin, 1980 [1908] et enfin *Magie et religion en Afrique du Nord*, Paris, P. Geuthner, 1909.

le Maghreb, les *mussem-s*, qui tirent leur origine de rites agraires (Reysoo 1991 : 28), sont aujourd'hui la conjugaison spécifique de culte des saints, de mysticisme et de foires périodiques. Malgré cette contradiction et ce caractère non orthodoxe, les chercheurs en sciences sociales qui mentionnent les *mussem-s* les classent parmi les fêtes religieuses, bien qu'ils ne figurent pas parmi les fêtes canoniques islamiques. Cette dénomination semble néanmoins convenir du fait qu'une grande partie des pratiques et des croyances qui entourent ces célébrations est orientée vers le divin. Le pèlerinage sur le tombeau d'un saint est une institution ancienne dans le pourtour méditerranéen. Les Bédouins, les Perses, les juifs comme les chrétiens effectuaient des pèlerinages sur le tombeau de leurs saints bien avant l'avènement de l'islam (Chiffolleau & Madœuf 2005 : 8), et la Kaaba de La Mecque, centre symbolique de la dévotion religieuse de l'islam, était déjà l'objet de vénération avant que le prophète Muhammad ne reçoive la Révélation. Avec l'avènement de l'islam, la triade pèlerinage-foire-fête populaire, déjà présente, se développera de multiples façons dans les régions conquises. Après la mort du Prophète, en plus de la Kaaba de La Mecque, la tombe de Muhammad à Médine attire les fidèles et une certaine vénération du prophète s'institutionnalise. Un de ses aspects en est la célébration publique de son anniversaire dès le XII^e siècle (*Ibid.* : 9). Les pèlerinages périodiques aux tombeaux de saints sont donc bien enracinés dans cette aire méditerranéenne. Bien qu'ils aient tous gardé un caractère cultuel, leur développement ultérieur en terre islamique a vu s'y ajouter divers éléments, notamment ceux issus du mysticisme. Vénérés de leur vivant et après leur mort, les saints locaux, humbles dévots ou illustres fondateurs d'une confrérie soufie, font l'objet d'une dévotion particulièrement intense au Maghreb, territoire géographiquement éloigné des trois lieux saints officiels de l'islam. Selon un *hadith*, il n'existe que trois mosquées de pèlerinage en islam sunnite : La Mecque, Médine et Jérusalem². Les tombeaux des saints (qui deviennent souvent des *zâwiya-s*) démultiplient les lieux sacrés en passant outre à la liste canonique et en diffusant la *baraka* auprès des croyants. Trop souvent inaccessible pour le commun des fidèles, le pèlerinage canonique à La Mecque s'est vu remplacé dans la pratique par plusieurs pèlerinages secondaires auprès des tombeaux des saints, bien que dans l'esprit des participants et des pèlerins, le *mussem* ne se substitue pas au *hajj*. Si ces deux pratiques n'ont pas le même sens, elles semblent remplir les mêmes fonctions. La « visite » (*al-ziyâra*) du saint, mort ou vivant, se justifie par la recherche de la *baraka* et la demande d'intercession auprès de

2. « Ne te rends qu'à ces trois mosquées, *al-masjid al-harâm* (La Mecque), *al-masjid al-aqsâ* (Jérusalem) et ma mosquée (Médine) ». Cet *hadith*, rapporté par Bukhârî et Muslim, sert d'argument aux opposants des sanctuaires des saints et à la visite des fidèles.

Dieu. Cette démarche s'intègre dans des séquences rituelles qui comprennent des actes de purification, des processions, des prières, des retraites spirituelles, des offrandes, des sacrifices et des demandes que les fidèles adressent au divin par l'intermédiaire du saint. Quelle que soit l'importance des vœux, ce besoin de rencontre et d'intercession avec le divin où se manifestent aussi des aspects récréatifs et touristiques tisse dans l'aire pan-maghrébine un immense réseau de pèlerinages. Ces manifestations mettent en jeu des pratiques complexes et variées, qui témoignent de la multiplicité d'approche et de vécu du fait religieux :

« Cette manifestation trouve donc son origine lointaine dans l'histoire des foires religieuses et de leurs aspects économiques et sociaux dans l'Arabie préislamique ; mais aussi dans le mouvement maraboutique et la tradition des souks – deux phénomènes spécifiques au Maroc – et enfin, dans les rites agraires du monde berbéro-méditerranéen. Elle offre le premier exemple, dans l'histoire socioculturelle du Maroc, d'une manifestation qui accorde une place de choix aux activités récréatives et aux distractions, et ce, malgré son caractère sacré. Elle s'accompagne en outre de déplacement de populations, qui convergent vers le même point, attirées par les nécessités du pèlerinage, mais aussi par le besoin de loisirs. Terminant le plus souvent l'année agricole, le moussem est enfin, le lieu de distraction du monde rural par excellence, le seul parfois » (Berriane 1993 : 29).

Les *mussem-s*, qui se superposent aux fêtes canoniques musulmanes, prennent place dans le calendrier lunaire et échappent à l'emprise des saisons. En dehors des jours de l'*'aïd* (« retour périodique »), il ne peut y avoir aucun jour sacré en islam³. En 1982, 753 *mussem-s* furent célébrés au Maroc (*Ibid.* : 30), tous en région rurale, à l'exception du *mussem* de Moulay Idriss à Fès et celui du *Chaykh al-Kâmil* à Meknès, tous deux situés en zone urbaine. Ce dernier a la particularité d'être célébré le jour du *mawlid*, la fête d'anniversaire du Prophète.

La célébration du *mawlid*

La célébration du *mawlid* (« l'anniversaire du Prophète »)⁴ est l'un des faits religieux les plus contestés en islam car cette commémoration n'est pas une fête canonique. Sous la pression populaire et malgré la contestation de certains théologiens et juristes, sa célébration a fini par être acceptée comme « innovation bonne » (*bid'a hasana*) (Andezian 2001 : 162). Actuellement, c'est un jour férié et certains ordres religieux comme les Aïssâwa organisent des processions au tombeau de leur saint fondateur.

3. Les fêtes canoniques sont l'*'aïd al-kabîr* (la « grande fête ») appelée aussi *'aïd al-adhâ* (la « fête du sacrifice »), célébrée en souvenir d'Abraham le 10 du dernier mois du calendrier hégirien, et l'*'aïd al-fitr* (la « petite fête »), marquant la fin du mois du ramadan et l'arrêt du jeûne, le 1^{er} jour du dixième mois de l'année islamique.

4. Le *mawlid* ne commémore pas réellement la naissance du Prophète mais plutôt sa mort, car le jour de sa naissance n'est pas précisément connu.

Le premier *mawlid* formellement et publiquement célébré eut lieu à Arbela, dans l'Égypte fâtimide, en 1207, le douzième du mois du troisième mois du calendrier musulman (*rabî`I*), où s'y déroulèrent des sacrifices d'animaux et des processions parmi lesquelles s'insérèrent des groupes de musiciens et des stands de divertissements (Ibn Khallikan [1256] cité in Reysoo 1991 : 4). Institué d'abord à Ceuta par le *chaykh* Abû al-'Abbâs al-'Azfi pour stopper les célébrations de la fête chrétienne de Noël par les musulmans, le *mawlid* fut officiellement introduit au Maroc par le sultan mérinide Abû Ya'qûb Yûssef en 1292 et popularisé par les dynasties chérifiennes (Saâdide et Alawite) et par les ordres mystiques qui se revendiquaient une ascendance prophétique (Andezian 2001). La fête s'est répandue dans tout le Maghreb à partir du Maroc. Aujourd'hui les célébrations se déroulent dans les mosquées, dans les *zâwiya*-s, dans les maisons, dans la rue et jusqu'au plus haut sommet de l'État. Le jour du *mawlid*, les enfants sont rois et reçoivent des sucreries et des cadeaux. Les adultes et les personnes âgées participent aux cérémonies liturgiques, les visites aux *zâwiya*-s et la participation aux processions des confréries sont courantes.

En Algérie, sous la pression des réformistes (*islâh*) des années 1930, les cérémonies ne sont pas supprimées mais « épurées » de toutes les pratiques rattachées au soufisme, frein aux yeux des *'ulamâ'* à l'épanouissement de la foi ainsi qu'au sentiment d'appartenance nationale (*Ibid.* : 164). Les célébrations réformistes se caractérisent par l'abolition des rituels mystiques et par la mise à contribution active des écoliers aux rituels canoniques formels. Des modifications notables sont intervenues dans les célébrations des ordres mystiques : les offices liturgiques (poésies et *dhikr*) sont remplacés par des sermons et des enseignements à caractère éthique et religieux, liés à la personnalité du Prophète et à son œuvre (*Ibid.*). Le *mawlid* est l'occasion de réaffirmer son rôle dans l'histoire de l'humanité, sa biographie (*al-sîra*) est interprétée à travers des thèmes sociaux et éthiques. Les pratiques artistiques telles que la musique, la danse et les processions tiennent une place marginale et sont folklorisées par les autorités publiques. Outre les mosquées, les lieux de commémoration s'étendent aux écoles, aux théâtres, aux cinémas et aux places publiques. Ce *mawlid* réformiste, où toute expression de la spontanéité et de la gaîté est abolie, est adopté par les autorités officielles de l'Algérie indépendante. Actuellement la crise identitaire et économique que subit l'Algérie entraîne les membres des ordres mystiques à remettre en question la légalité des pratiques extatiques et culturelles locales sous la pression des islamistes. Bien que depuis quelques années existe un très officiel « festival aissaouas » à Mila, la religion étant devenue un enjeu de pouvoir, une mise en avant d'une « orthodoxie soufie » (si l'on peut dire) vise son inscription dans le champ de la légitimité religieuse.

Au Maroc, le *mawlid* s'est toujours maintenu et il reste une fête très importante pour les confréries mystiques en activité (Qâdiriyya-Bûdchichiyya, Tijâniyya, Hamadcha et Aïssâwa, par exemple). De nombreux travaux scientifiques publiés et plusieurs thèses inédites en font référence. Les écrits de Vincent Crapanzano sur les Hamadcha (2000) et ceux de Viviana Pâques sur les Gnâwa (1971, 1991) mentionnent les pratiques mystiques qui se déroulent lors du *mawlid*. Actuellement et à cette occasion, les Aïssâwa organisent une cérémonie interne à la confrérie où sont conviés à la fois tous les *muqaddem-s* de Fès et de Meknès, les gestionnaires de la *zâwiya*-mère et les membres des familles respectives. Cette réunion, appelée « nuit du mawlid » (*lîla al-mawlid*) ou « nuit des *muqaddem-s* » (*lîla al-muqaddmin*), est programmée à l'initiative du *muqaddem-muqaddmin* qui en supporte financièrement la préparation, à savoir la location d'une salle (toujours dans un quartier chic de Fès et plus précisément sur la route d'Imouzer) pouvant accueillir plusieurs dizaines de sympathisants (et les membres de la famille des Aïssâwa), mais aussi l'embauche d'un traiteur qui se charge de préparer le repas collectif (cous-cous, thé, café et pâtisseries). Cette soirée se tient quelques jours après la fin du *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* et a pour fonction, selon le témoignage du *muqaddem-muqaddmin*, de préserver le lien social entre les affiliés.

Hormis cette cérémonie privée, le *mawlid* est avant tout le moment, pour les Aïssâwa, de se rendre en pèlerinage sur le tombeau de leur saint fondateur. Les manifestations extérieures du *mussem* de Meknès ont été décrites au début du XX^e siècle par René Brunel (1926 : 130-143) et à la fin des années 1970 par André Boncourt (1980 : 270-294). Leurs écrits font aujourd'hui référence car ils ont été repris par les différents auteurs contemporains de langue française qui se sont consacrés à l'étude des Aïssâwa du Maroc dans des thèses non publiées (Elabar 2005 ; Saghir Janjar 1984)⁵. Les auteurs marocains qui se sont intéressés au sujet se sont surtout attachés à définir l'historique de l'événement et à le situer dans le champ religieux (Al Malhouni 2003 ; Daoui *s. d.* ; Aissawi Al-Chaykh Al-Kamil 2004). Dans son étude sur les Aïssâwa d'Algérie, Sossie Andezian pointe les processus de recreation rituelle dans un contexte de changement sociopolitique, à l'aide d'une comparaison de deux célébrations du *mawlid* par les Aïssâwa dans la région de Tlemcen en 1982 et en 1990. Cette approche comparative permet non seulement de rendre compte des modifications intervenues dans les célébrations mais aussi et surtout de mesurer les changements qui ont affecté la confrérie entre le début et la fin des années 1990. Son étude aboutit à une vision dynamique des rites

5. Seul Abdelati Lahlou nous offre une description du *mussem* de 1984. Ses données ne sont pas mises en relation avec les écrits antérieurs (1986 : 240-251).

qui évoluent à travers le temps, en mettant en évidence l'évolution des rapports que des individus, marginalisés dans le champ religieux et symbolique, entretiennent avec les institutions officielles (Andezian 2001 : 165-185).

Mon analyse ne saurait prétendre à un examen aussi profond car les résultats de mon enquête de terrain sont plus limités dans le temps. Je n'ai pu me rendre au Maroc chaque fois que le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* était célébré mais j'ai cependant réussi à assister à ceux de mai 2003 et d'avril 2004 en tant que membre du public. Malheureusement ce dernier fut annulé pour cause d'intempéries. Ce sont les résultats de cette modeste enquête qui sont proposés ici.

Le *mussem* à Meknès en 2003

Le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* célébré l'année 2003 à Meknès tombe au même moment que la naissance du fils du roi Muhammad VI et de Lalla Salma Benani et se termine le jour où le pays subit les attentats islamistes de Casablanca. Le petit Moulay Hassan vient au monde le 8 mai, le *mussem* se tient les 14 (jour du *mawlid*), 15 et 16 mai, dates des attentats⁶. Le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* n'est donc pas endeuillé et est célébré dans la joie de la naissance du prince héritier. Toutes les places publiques des grandes villes sont mobilisées pour fêter la naissance du petit qui coïncide avec la période du *mawlid*. Presse, émissions télévisées et radiophoniques retransmettent les vœux de bonheur adressés à la famille royale. Depuis l'annonce publique de l'arrivée au monde du nourrisson, des photographies de la famille royale et des guirlandes ornent les édifices publics. Des orchestres folkloriques animent les rues de Fès et de Meknès, et les Aïssâwa en font partie. Le *muqaddem-muqaddmin* Haj Azedine Bettahi est chargé, par la préfecture, de la sélection d'une dizaine de *tâ`ifa-s* qui ont l'obligation de se produire sur les plus grandes places des deux villes dans le cadre de concerts en plein air ou comme animation urbaine ponctuelle. Les vitrines des pâtisseries sont spécialement garnies et les rues connaissent l'affluence des jours de fête. Les enfants allument pétards et feux d'artifices, et, dès l'arrivée de la nuit, les mosquées et les *zâwiya-s* accueillent les fidèles. À Meknès, les commerçants

6. Le soir du 16 mai 2003, le Maroc est secoué par une vague d'attentats sans précédent. Par une série de cinq attaques quasi-simultanées dans la ville de Casablanca, le royaume est soudainement touché par le terrorisme international. L'opération, réalisée par 14 membres d'un groupe terroriste islamiste de mouvance salafiste, fait une quarantaine de morts et une centaine de blessés. Les objectifs visés étaient des institutions juives ou occidentales. Malgré un état d'alerte maximal, les *mussem-s* programmés après le 16 mai ne sont pas annulés. À propos de la situation actuelle, voir mon introduction (Nabti 2007).

de la médina diffusent en boucle les musiques de la *hadra* des Aïssâwa. Des vendeurs de disques audio et vidéo projettent sur des écrans de télévision des films pirates filmés lors des précédents *mussem-s* du *Chaykh al-Kâmil*.

En route pour la *zâwiya*-mère

La veille de la célébration du *mawlid* et du début du *mussem*, je me rends à Meknès à la *zâwiya*-mère des Aïssâwa en passant par l'ancien marché aux bestiaux (*souk larba'*) sur lequel sont installés une fête foraine, ainsi que le campement des disciples et pèlerins venus des régions rurales. L'origine géographique, l'appartenance ethnique, ainsi que la localisation de ces pèlerins sont des plus diversifiées, bien que beaucoup se présentent à moi comme des membres de la tribu des Saym Mokhtar du Rarb, du nom de la tribu qui accueille, dit-on, le jeune Muhammad ben Aïssâ et son père. Nonobstant le fait que cette question nécessiterait une enquête plus approfondie, on peut affirmer que ces disciples, toutes obédiences confondues, sont recrutés au sein des classes défavorisées. Les activités professionnelles des pèlerins sont, d'après leurs témoignages, exercées dans le secteur primaire (ils peuvent être agriculteurs) ou dans celui des services (ils sont alors artisans). Les pèlerins ne sont jamais seuls, mais en famille, restreinte ou élargie, et habitent sous des grandes tentes berbères. Ils forment très souvent un groupe constitué par les représentants d'une *tâ'ifa*, d'un quartier ou d'un village. Quelle que soit leur organisation, la mixité du groupe de disciples et des lieux de vie est de mise. Le campement est une véritable ville provisoire et attire différents types de commerces ambulants et informels. Outre les produits alimentaires de base (viande, fruits et légumes), les articles les plus représentés sont les confiseries, les rafraîchissements, les glaces, les ballons, les vêtements, les colliers, les cierges et les disques⁷ et cassettes des Aïssâwa (voir plan de la figure 1, p. 146). En m'approchant de la *zâwiya*, je remarque que celle-ci a retrouvé sa lumineuse couleur blanche. Chaque année et spécialement pour les festivités du *mussem*, l'extérieur est repeint à la chaux par les services municipaux. Sur l'esplanade flottent deux larges banderoles où figurent les inscriptions suivantes :

« Les *churfa* "fils du Chaykh al-Kâmil" félicitent sa majesté de la naissance du prince héritier son altesse royale le prince Moulay Hassan. »

« À l'occasion de la sainte fête du *mawlid*, les *churfa* "fils du Chaykh al-Kâmil" présentent à sa majesté le prince des croyants, son altesse le roi Muhammad VI les plus sincères félicitations et vœux de bonheur. »

7. Nous pouvons même trouver, pour 1 euro, des disques vidéo (VCD) pirates des anciens *mussem-s* filmés par des pèlerins.

Des dizaines de véhicules des fidèles sont stationnés devant l'entrée. Certains sont immatriculés en Europe (Espagne, France, Belgique, Italie, Allemagne) et témoignent du rayonnement transnational de la confrérie. Le long des murs du cimetière qui entourent la demeure, les services municipaux installent des barrières de sécurité qui doivent contenir les mouvements de foule lors des cérémonies rituelles. Arrivé près de l'entrée, des jeunes femmes me proposent la réalisation d'un tatouage au henné (symbole de la *baraka*) tandis que des vendeurs de sucreries et de pâtisseries entrent et sortent de la *zâwiya* pour proposer leurs denrées aux visiteurs. Les disciples Aïssâwî venus du monde entier occupent l'intérieur du sanctuaire avec les pèlerins et les gestionnaires des lieux, descendants biologiques (me disent-ils) du fondateur de l'ordre religieux. Avant la prière canonique de l'aube (*al-jafr*) et pendant quarante jours avant le début du *mussem*, ils y récitent à voix haute des sourates du Coran, suivies de l'oraison de la confrérie, le *hizb Subhân al-Dâ'im* (« gloire à l'Éternel »), puis de la *wadhîfa rabbâniyya*, des lectures du *Dalâ'il al-khayrât* de Jazûlî, des poèmes issus de la *Burda*⁸ et des récitations de *dhikr*-s. Moulay Idriss Aïssâwî, le responsable du sanctuaire, tient à m'expliquer les origines du *mussem* qu'il attribue à la seule volonté de son aïeul :

« C'est le *Chaykh al-Kâmil* lui-même qui a décidé de réunir tous ses élèves le jour de la naissance du prophète. Ils se réunissaient pendant sept jours dans la *zâwiya* pour une retraite spirituelle [*al-khalwa, ndr*] dans l'amour du Prophète. Nous continuons ce qu'il a entamé. À l'époque les personnes présentes étaient les invités de la *zâwiya*, ils étaient entièrement pris en charge. Le but de leur présence était bien entendu la visite au *chaykh* pour bénéficier de sa *baraka* mais il n'y avait pas de programme spécial, mis à part la lecture du *hizb* à des heures précises à haute voix, comme aujourd'hui. Mais il n'y avait pas de *tâ'ifâ*-s avec des musiciens, juste des grands cortèges de disciples venus des campagnes en récitant le *dhikr* ».

Quelques hauts responsables de la confrérie venus d'Algérie ou de Libye sont hébergés par les gestionnaires de la *zâwiya*-mère dans leur propre domicile. Pendant toute la durée de la célébration du *mussem*, la demeure offre le gîte aux pèlerins, hommes et femmes, venus des quatre coins du Maroc, du Maghreb et même d'Europe. Le mausolée de Sîdî Saïd (situé à environ deux kilomètres de la *zâwiya*), l'un des premiers disciples du *shaykh*, accueille lui aussi les fidèles. L'ambiance du lieu, d'ordinaire très calme, est particulièrement électrique : outre les pèlerins, la demeure doit supporter la visite de centaines de touristes ou curieux qui se pressent à l'intérieur. Tout le monde se retrouve à l'étroit et la tension monte rapidement entre les fidèles et les hôtes de passage. Les gestionnaires du lieu,

8. *Al-Burda* (litt. : « le manteau ») : ensemble de poèmes d'Al-Bûsîrî (XIII^e siècle) consacrés à l'éloge du Prophète.

rapidement débordés par le flot incessant de visiteurs, sont aidés dans leur tâche par des gendarmes afin d'éviter tout type de débordement. La nuit qui précède le début du *mussem*, les forces de police et les gestionnaires évacuent presque entièrement la *zâwiya*, à l'exception des pèlerins qui n'ont pas d'autres alternatives de logement, car au petit matin le sanctuaire reçoit la visite des premiers disciples.

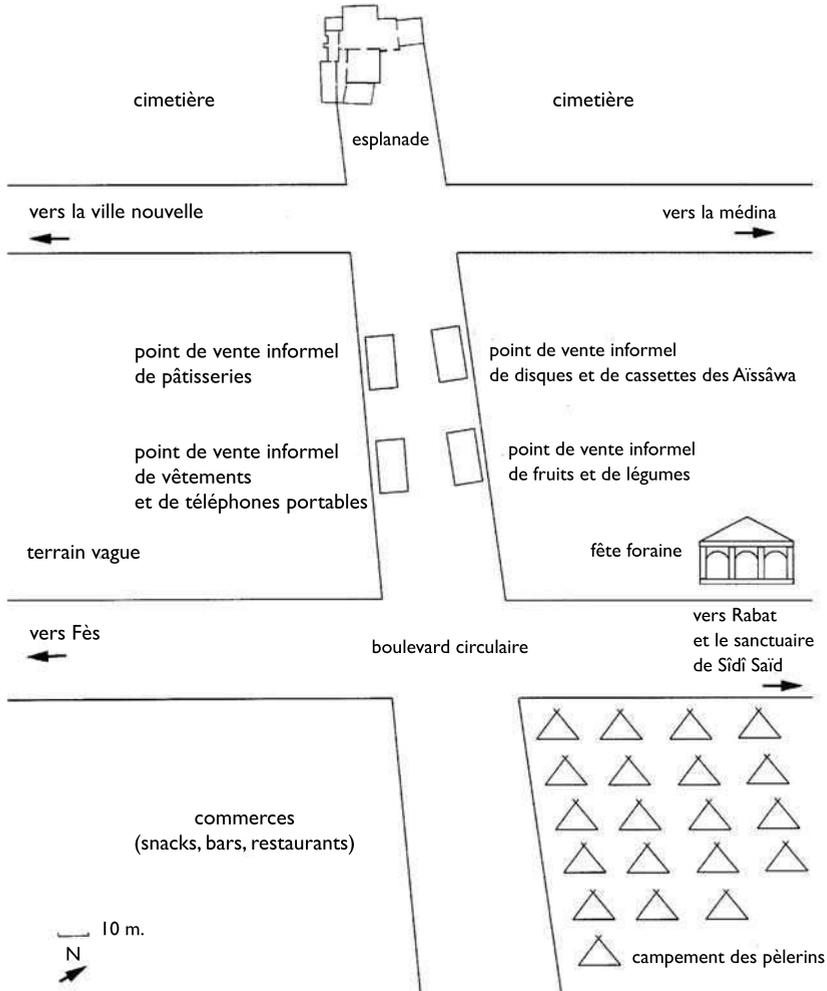


Fig. 1 Plan du mussem du Chaykh al-Kâmil⁹

9. Ce plan, réalisé par mes soins lors de mes enquêtes de terrain, se veut schématisé et ne tient pas compte des normes du cadastre.

Les processions des Aïssâwa se déroulent sur trois jours. Le premier jour est consacré aux défilés des *tâ`ifa*-s venues des régions rurales et des membres de leur famille. Le deuxième est attribué aux *tâ`ifa*-s des grandes villes du pays. Le troisième et dernier jour est exclusivement réservé à la *tâ`ifa* du Palais royal, qui apporte les dons annuels matériels (*al-hadiyya*) et financiers (*al-hîba*) offerts au sanctuaire par le roi¹⁰. Interrogé sur cette organisation des défilés, Moulay Idriss Aïssâwî, le responsable de la *zâwiya*, affirme qu'il s'agit là d'un agencement d'ordre purement technique :

« Le premier jour est réservé aux *Rarbâwî* parce qu'ils sont très nombreux. Ils viennent de loin et c'est pour cela qu'ils doivent passer les premiers. Ils ont des pratiques particulières que les autres disciples ne font pas. Le deuxième jour nous recevons les *tâ`ifa*-s de Meknès, de Fès, de Salé, de Marrakech, de Tanger et de Tétouan. Le troisième jour est exclusivement réservé à la *tâ`ifa* du Palais royal, elle clôt le *mussem* ».

Voici le déroulement des trois jours du *mussem* :

- La veille du premier jour, quelques groupes de disciples venus des régions rurales, des hommes et femmes (ces *tâ`ifa*-s sont mixtes) qui campent depuis plusieurs jours dans le mausolée de Sîdî Saïd, récitent avec ferveur le *hizb Subhân al-Dâ`im* et différentes litanies mystiques. D'autres demeurent dans leur campement près de la *zâwiya*-mère et réalisent des *hadra*-s nocturnes. À 7 h 45, un spectacle folklorique est donné par des cavaliers sur le parvis de la *zâwiya* qui exécutent une fantasia. À 8 h 30, des renforts des forces de l'ordre arrivent (cars de police, camions de l'armée, gendarmes) ainsi qu'une délégation officielle composée du gouverneur de la province de Meknès, du préfet, du commissaire et d'une dizaine de hauts fonctionnaires. Accueillis quelques instants par le *mezwâr* et certains membres de la « commission » (*lajna*) sur l'esplanade de la *zâwiya*, ils se dirigent ensuite sous une tente aménagée pour y suivre les festivités (voir plan fig. 4, p. 153). Les disciples arrivent rapidement par centaines en invoquant le nom de Dieu et en dansant la *hadra*. Répartis en plusieurs *tâ`ifa*-s, ils forment un immense cortège aligné le long du mur du cimetière qui entoure la *zâwiya*. Pour pouvoir assister au défilé, les spectateurs sont tenus de respecter des règles implicites : il ne faut pas être vêtu de rouge ou de noir. Les dévots, qui sont tous vêtus de blancs, peuvent avoir eux aussi des réactions imprévisibles lorsqu'ils sont en transe. Irrités par ces couleurs, ils ont pour habitude de se ruer sur les membres de l'assistance pour les agresser. Lors de mon enquête et peu avant le début du *mussem*, j'entamai la discussion avec une vieille femme membre d'une *tâ`ifa* rurale à propos du déroulement des rituels. L'entretien a subitement été interrompu par le passage rapide d'un homme

10. À propos des rapports entre l'État et la *zâwiya*-mère des Aïssâwa, voir ma thèse (Nabti 2007).

derrière moi qui portait un costume et un attaché-case de couleur noire, probablement en retard pour se rendre au travail. À sa vue, mon interlocutrice changea de comportement : elle m'abandonna subitement et se mit à crier et à courir dans sa direction, suivie par d'autres femmes de sa *tâ`ifa*. Le malheureux eut tout juste le temps de s'engouffrer dans un taxi pour échapper à la furie de ses poursuivantes qui l'insultèrent copieusement. Peu après cet événement, la police et l'armée invitent le public qui arrive par grappe à se ranger derrière les barrières de sécurité. C'est de là que j'assiste au *mussem*, car l'accès à la *zâwiya* est maintenant interdit. Des dizaines de gendarmes sont disposés tout le long des barrières et jusqu'à l'entrée du sanctuaire. Un fonctionnaire est chargé de comptabiliser le nombre de *tâ`ifa*-s et de veiller à l'ordre de passage des groupes, celui-ci étant défini par la pose des étendards à la levée du jour : le premier groupe à installer ses drapeaux sur le mur du cimetière est le premier à visiter la *zâwiya*. À son signal, la première *tâ`ifa* ouvre le *mussem*. Dans une course effrénée, les adeptes arrivent par dizaines, traversent l'esplanade et se jettent littéralement à l'intérieur de la *zâwiya*. Certains sont en transe et miment des personnages-animaux. Leurs vêtements, d'un blanc immaculé, sont tachés de sang, ce qui me laisse supposer qu'ils se sont livrés au sacrifice de la *frissa*. On dit d'ailleurs que le premier groupe d'adeptes à pénétrer dans l'enceinte du sanctuaire doit obligatoirement être les sacrificateurs, les lions (*al-sba`-s*) et les lionnes (*al-biya-s*), suivis ensuite des chameaux (*al-jmâl-s*). Cette séquence, appelée « la coutume » (*al-'ada*), accueillie par le public par de fortes clameurs et sous des applaudissements, représente un véritable spectacle. L'esplanade est entièrement occupée par les membres de la *tâ`ifa* (qui sont des hommes et des femmes, ainsi que les membres de leurs familles) accompagnés de dizaines de sympathisants qui les ont rejoints peu avant leur arrivée sur l'esplanade. Certains disciples sont dans une transe violente, ils hurlent, pleurent et font mine de se battre en poussant des cris d'animaux. Dans certains cas extrêmes, il est fréquent que les femmes parlent, ou plutôt râlent, mais avec une voix qui n'est pas la leur : ce sont les *jinn-s* qui s'expriment à travers elles car elles sont, dit-on, possédées. À la vue des dévots en transe, certains vocifèrent des jurons tandis que d'autres souhaitent bénéficier de leur *baraka* : allant contre les recommandations des gendarmes, des jeunes femmes franchissent les barrières de sécurité et se couchent sur le parcours des disciples dans l'espoir d'être enjambées et piétinées. Les Aïssâwî en transe ont, paraît-il, le pouvoir de pallier la stérilité et la paralysie des membres. En face de l'entrée de la *zâwiya*, quelques adeptes, souvent des vieilles femmes, s'arrêtent un instant et exécutent des figures animalières sous les clameurs du public. Quelques adolescents profitent de cet instant pour les insulter et leur jeter des pierres. Ils sont rapidement rappelés à l'ordre par

les gendarmes qui leur somment, s'ils ne se modèrent pas, de quitter les lieux. Les musiciens sont le second groupe de disciples composant la *tâ`ifa*, jouant à l'aide d'idiophones (*târîja*-s, *tbel*-s) et d'aérophones (hautbois *reta*-s) les thèmes musicaux de la *hadra* : le *Rabbânî* et le *Mjered*¹¹. Accompagné de dizaines de fidèles qui récitent le nom de Dieu (parfois en se frappant la poitrine), le cortège traverse l'esplanade en direction de la *zâwiya* et apporte un animal (généralement un mouton) qui sera sacrifié à l'intérieur du sanctuaire¹². Pendant l'avancée du cortège vers le lieu saint, c'est le *Rabbânî* qui est joué. À l'inverse, lors du *Mjered*, qui est vu comme l'élévation spirituelle de l'âme et la visite du fidèle au Prophète, la *tâ`ifa* stationne devant l'entrée de la *zâwiya* et les croyants entament des danses rituelles. Juste avant de pénétrer dans le sanctuaire, les musiciens jouent à nouveau le *Rabbânî*, qui témoigne leur désir de retour sur terre et permet ainsi à la *tâ`ifa* de se déplacer. Certains danseurs sont pieds et tête nus (manifestation de leur saine intention, *al-niyya*), et, près de l'entrée de la sainte demeure, ils se mettent à genoux en arc de cercle et embrassent le sol pour, me dit-on, remercier Dieu. Une fois à l'intérieur, ils sont accueillis par les gestionnaires et sacrifient l'animal dans la cour intérieure pour l'emmener ensuite à l'abattoir et le dépecer. Ils restent quelques instants près du tombeau du *Chaykh* pour se recueillir avant de libérer l'endroit qui doit être visité par les autres *tâ`ifa*-s. Les forces de l'ordre chassent ceux qui traînent trop dans le mausolée, parfois à coups de matraque. Les processions se déroulent toute la matinée et se terminent vers 13 heures. En 2003, j'ai comptabilisé la présence de 17 *tâ`ifa*-s lors du premier jour du *mussem*.

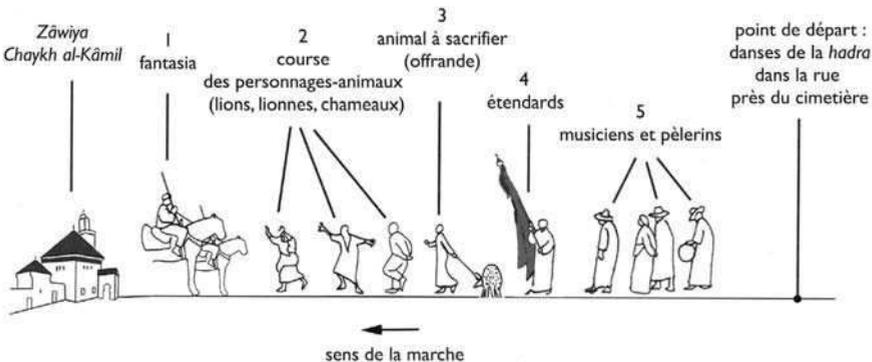


Fig. 2 Dessin de la visite des Aïssâwa le matin du 1^{er} jour

11. À propos du symbolisme de la *hadra*, voir ma thèse (Nabti 2007).

12. Pour une étude anthropologique et comparatiste sur la nature et la fonction du sacrifice en islam, tant à travers les textes canoniques que dans la diversité des pratiques quotidiennes (Maghreb, Turquie, France, Mauritanie), voir Bonte, Brisebarre & Gokalp (1999).

L'après-midi du premier jour la *zâwiya* est ouverte aux visiteurs qui se regroupent dans le tombeau du saint et dans la cour intérieure. S'élèvent alors des cantiques chantés par des disciples où la tristesse, la mélancolie, le souvenir des ancêtres, la mort, l'abandon et la famille sont les thèmes principaux. Ces psalmodies provoquent chez certains des pleurs et des hurlements d'extase. Parallèlement à ces actes de dévotion, des cassettes des oraisons mystiques enregistrées de façon informelle sont proposées à la vente par des fidèles qui circulent parmi le public. À cet instant, le *mussem* permet aux groupes ruraux de se réunir, d'exalter leurs valeurs et ainsi de se régénérer. Par le nombre de fidèles qui se retrouvent en ces moments de communion, le *mussem* ressoude les liens et abolit les différences sexuelles et sociales entre les croyants. En fin d'après-midi, les disciples quittent Meknès, leur campement se vide totalement.

- Toute la journée du deuxième jour du *mussem*, la *zâwiya* reste ouverte aux croyants en quête de la *baraka* du saint. Le nombre de visiteurs du sanctuaire est si élevé que les forces de l'ordre sont contraintes de réguler l'accès des lieux en refusant aux hommes d'y pénétrer. À l'inverse du premier jour, le défilé des Aïssâwa ne débute qu'à la nuit tombée. C'est le moment où les gendarmes évacuent entièrement la *zâwiya* : aidés par des dizaines de militaires, ils veillent en outre à ce que le public ne franchisse pas les barrières de sécurité. L'accès à la *zâwiya* est maintenant strictement interdit au public car le début du défilé est imminent.

Le *muqaddem-muqaddmin* Haj Bettahi m'explique, qu'auparavant, l'ordre de passage des groupes se décidait en début d'après-midi par le pointage des étendards dans le mausolée de Sîdî Saïd, point de départ du défilé situé à environ un kilomètre de la *zâwiya*. À l'heure actuelle, cet usage semble être abandonné, car tous les groupes Aïssâwa effectuent la visite au sanctuaire en démarrant des domiciles des particuliers. Vers 17 heures, les Aïssâwa ont rendez-vous pour célébrer une *lîla* (« nuit ») chez des clients habitants en médina de Meknès. Les Aïssâwa utilisent le matériel habituel (vêtements cérémoniels, accessoires rituels, instruments de musique) et suivent le déroulement standard de la cérémonie en trois parties (*dhikr*, *mluk*, *hadra*). Cependant, la troisième étape, la *hadra*, n'est pas effectuée entièrement à l'intérieur du domicile : pendant la danse du *Rabbânî* initial, les Aïssâwa (accompagnés de tous les membres de l'assistance) sortent du domicile pour la visite du sanctuaire. Le franchissement du seuil de la sphère privée pour investir la sphère publique est appelé simplement « la sortie », *al-khaja*. Il faut trois à quatre heures pour effectuer le parcours qui mène le cortège du domicile des clients jusqu'au sanctuaire du saint. La disposition de la *tâ`ifa* se fait de la manière suivante : en tête nous trouvons les étendards (portés par les enfants de la famille

invitant les Aïssâwa), suivis des dons matériels portés par les Aïssâwî, ensuite les danseurs (vêtus de la *handira* et pieds nus, signes de l'humilité du mystique), puis des musiciens percussionnistes (*buznazen-s*, *tbel-s*). Les joueurs de hautbois ferment la marche et sont juchés sur des mulets, suivis par les fidèles et les sympathisants, le public de la *lîla*. Lors du parcours, les musiciens jouent indéfiniment le *Rabbânî* et les danseurs effectuent un mouvement de balancier tout en répétant à voix haute « Dieu Éternel » (*Allah Dâ`im*). Le cortège sillonne les rues étroites de la médina de Meknès sous les applaudissements et encouragements des passants et des commerçants. Le *muqaddem* finance lui-même l'offrande matérielle (*al-hadiyya*) apportée au sanctuaire par sa *tâ`ifa* : il s'agit soit d'un animal à sacrifier (un bœuf ou une vache, mais souvent l'animal est loué par les *tâ`ifa-s* en manque d'argent et n'est pas sacrifié), soit de lustres, de tapis ou de tissus brodés (*kaswa*, litt. : « costume ») pour décorer le mausolée du *Chaykh al-Kâmil*. Arrivé à environ une centaine de mètres de la *zâwiya*, le cortège est contraint de s'arrêter et de patienter derrière les autres *tâ`ifa-s* qui se rendent aussi à la *zâwiya*. Débute alors une très longue pause qui permet aux musiciens de récupérer. Le public n'ayant pas le droit de pénétrer dans la *zâwiya*, des femmes laissent des foulards au *muqaddem* pour les récupérer après leur visite au sanctuaire. Faisant office de réceptacle de *baraka*, ces foulards bénis doivent permettre de lutter contre la stérilité. Un fonctionnaire vient ensuite prévenir le *muqaddem* que le mausolée est enfin accessible. Les Aïssâwa rejouent alors le *Rabbânî* et avancent jusqu'au centre de l'esplanade. Là, face au public et sur près d'une heure, ils exécutent la danse du Mjered. Les danseurs, placés en arc de cercle, font face au *muqaddem* qui dirige la danse sereinement. À l'inverse des disciples présents le premier jour, la danse de transe reste ici très contrôlée. Seuls des cris extatiques surgissent : « Dieu » ! (*Allah*) ou « L'envoyé de Dieu » (*Rassûl Allah*) sont les plus fréquents. Les musiciens sont à l'écart et jouent inlassablement les airs mélodiques. La *tâ`ifa* occupe la moitié de l'esplanade, le reste est pris par la famille du foyer qui les accompagne (comptons les femmes et leurs enfants, assistées de leurs maris ou frères) ainsi que quelques sympathisants qui les ont rejoints sur le parcours. C'est ici qu'a lieu le véritable spectacle et le public manifeste son enthousiasme par des cris et des applaudissements. Certaines femmes ont décidé de faire leur *jedba*, la danse d'« attirance ». Le geste introductif à la transe est souvent le dénouage des cheveux. La gestuelle la plus classique est le balancement de la tête d'avant en arrière, cheveux dénoués, ou de droite à gauche, avec un rythme saccadé qui s'accroît avec le crescendo de la musique. Ces cas de figure dénotent une *jedba* relativement calme. D'autres cas sont plus violents. Lorsque la transe a atteint son paroxysme, la femme peut se

mettre à hurler, pleurer et se rouler au sol. Les gendarmes sont très présents sur les lieux et répriment brutalement les personnes qui tentent de franchir les barrières pour rejoindre les Aïssâwa. Pour reprendre la marche en direction du sanctuaire, le *muqaddem* fait signe à ses musiciens de jouer le *Rabbânî* final, thème qui leur permet de reprendre le défilé. Ce n'est que devant la porte d'entrée de la *zâwiya* qu'il indique à ses musiciens d'arrêter la musique. Les Aïssâwa et les fidèles qui les accompagnent se rendent jusqu'à l'intérieur du mausolée et y retrouvent les gestionnaires, à qui ils donnent leurs offrandes matérielles (tapis, lustres) et financières (un pourcentage sur les recettes annuelles de la *tâ`ifa*). S'ils apportent un animal à sacrifier, celui-ci est immédiatement immolé dans la cour intérieure et emmené à l'abattoir pour y être dépecé. Après une prière collective effectuée dans le mausolée du saint, les disciples et les fidèles sont invités par les gendarmes à quitter les lieux. Les processions des Aïssâwa se déroulent toute la nuit et jusqu'au petit matin. En 2003, j'ai comptabilisé la visite de 9 *tâ`ifa*-s lors du deuxième jour du *mussem*.

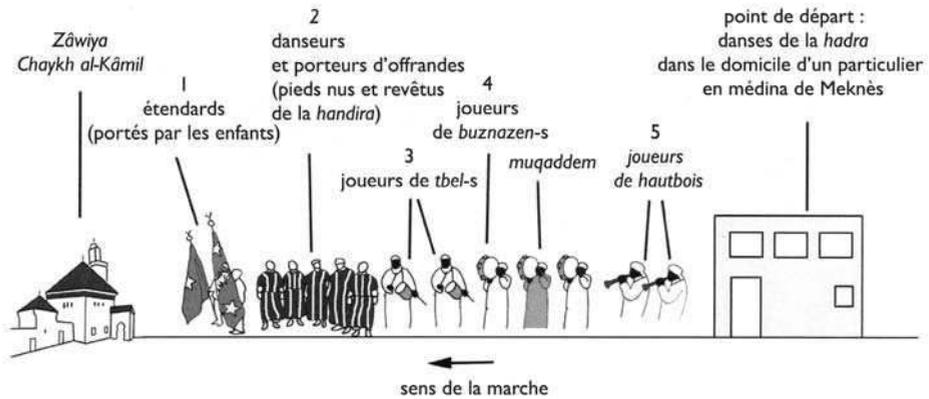
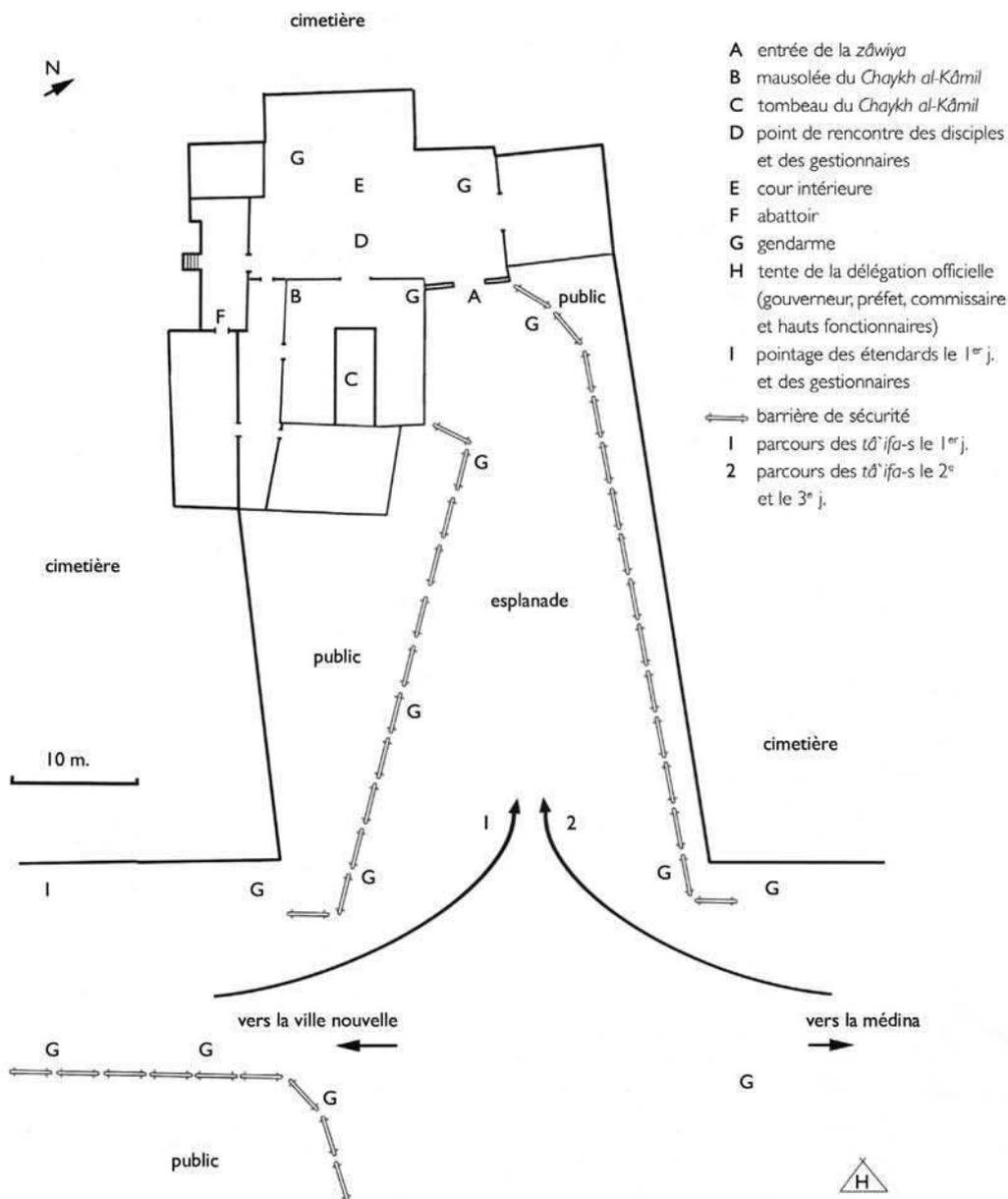


Fig. 3 Dessin de la visite des Aïssâwa le soir du 2^e jour

- Le troisième et dernier jour du *mussem* voit la venue de la *tâ`ifa* du Palais royal de Rabat qui se charge d'apporter l'offrande (*al-ziyâra*) du roi au sanctuaire, constituée d'un taureau (appelé « le cadeau du roi », *al-hadiyya malakiyya*) et d'une importante somme d'argent (*al-hîba malakiyya*). Le défilé de ce dernier jour est tout à fait protocolaire : vers 16 heures, la *tâ`ifa*, entourée de personnalités officielles (hauts fonctionnaires, commissaire et préfet), commence par jouer le *Rabbânî* dans l'enceinte du Palais royal derrière la porte de *bab al-Mansûr*. Les spectateurs, attirés par la musique, se massent rapidement sur la place Moulay Ismail pour assister à l'ouverture des portes du Palais royal d'où sort la *tâ`ifa* entourée des militaires de la

Fig. 4 Plan de l'aménagement de la zâwiya-mère



garde royale. Les musiciens rejouent une nouvelle fois le *Rabbânî* sur la grande place avant d'entamer la marche vers le sanctuaire sous les clameurs du public. Ce sont les militaires de la garde royale qui se chargent de guider le taureau, placé en tête du cortège. Arrivés sur l'esplanade au bout d'une à deux heures, les musiciens n'exécutent pas la danse du *Mjerred* mais sont

immédiatement reçus par les gestionnaires de la *zâwiya*. Le taureau est sacrifié par l'un des descendants du *Chaykh al-Kâmil* dans la cour intérieure. Le mausolée est ouvert au public mais reste étroitement surveillé par plusieurs dizaines de militaires et de gendarmes qui n'hésitent pas à utiliser la force pour écarter les éventuels perturbateurs. Les fidèles se pressent dans la *zâwiya* pendant que la *tâ`ifa* du Palais royal quitte les lieux. À la tombée de la nuit, le *muqaddem* des lieux organise et dirige une séance de litanies collectives *a cappella* qui se tient jusqu'au matin et mène plusieurs participants à l'extase. C'est avec cette soirée que se termine le *mussem*. Une semaine plus tard, la septième nuit du *mawlid* (qui correspond à l'attribution du nom au Prophète), les gestionnaires me disent qu'ils organisent, dans le mausolée de leur ancêtre, une veillée spirituelle au cours de laquelle les disciples chantent des cantiques sans accompagnement instrumental (*samâ`*) et récitent des poésies de la *Burda* et de la *Hamziyya*¹³. Contraint de rentrer en France, je n'ai pas pu assister à cette réunion confrérique.

Auprès du public pèlerin

Le temps du *mussem*, Meknès devient une ville de pèlerinage où les processions sont, nous l'avons vu, localisées dans l'espace (le parcours se déploie de l'intérieur de la médina à la porte de *bab al-jdîd* où se trouve la *zâwiya*) et dans le temps (sur trois jours). Il convient cependant de différencier plusieurs catégories de public pèlerin qui le fréquentent, sachant que par pèlerin, j'entends toute personne qui visite la zone des festivités à cette occasion. Qui sont les pèlerins ? Peut-on en dresser un profil type ? On observe une grande variété en termes d'origine régionale et de classe sociale et le pèlerinage ne revêt pas la même signification pour tous les individus. Tout d'abord, nous trouvons des pèlerins qui manifestent le besoin ponctuel d'une médiation symbolique avec le tombeau du saint. Leurs visites sont généralement répétées et ne prennent pas fin le troisième jour du *mussem* mais se déroulent de façon routinière tout au long de l'année et à travers le réseau de saints marocains. Une autre catégorie de pèlerins est constituée d'individus qui sont liés plus formellement au *Chaykh al-Kâmil* et à la fréquentation de son sanctuaire. Ces personnes ont fait allégeance à un représentant reconnu de la confrérie (un *muqaddem*) et organisent chaque année une cérémonie domestique suivie d'une procession nocturne dans le cadre du pèlerinage. Une troisième catégorie rassemble les disciples (*fuqarâ`*) qui ont fait vœu, pour une durée

13. *Al-Hamziyya* : recueil de poèmes que je n'ai pas pu identifier.

déterminée ou non, de consacrer leur vie à la confrérie. Nous trouvons d'une part des disciples isolés, qui vivent leur pratique du divin indépendamment des *tâ`ifa*-s, et, d'autre part, des adeptes constituant l'effectif des *tâ`ifa*-s, qu'ils soient originaires des régions rurales ou des centres urbains. S'ajoutent les commerçants qui investissent la sphère publique pour un négoce plus ou moins formel (vente de rafraîchissements, confiseries, sandwichs, ballons pour les enfants, disques et cassettes, fruits, légumes) et enfin les représentants de l'État (préfet, commissaire, hauts fonctionnaires et forces de l'ordre). Le pèlerinage attire de nombreux autres pèlerins. On citera pour mémoire les principaux groupes. Les *hanayat*, ces femmes qui réalisent des tatouages au henné, et les mendiants, souvent des musiciens, qui cherchent à se faire passer pour dépositaires du charisme du *chaykh*, sont nombreux. Ces groupes harangent les passants en tentant de leur vendre une part de la *baraka* contre quelques pièces. Mon propos ici est de définir la signification du *mussem* pour quelques-uns de ces individus. À ce niveau d'analyse, je distinguerai deux types d'attitudes : l'adhésion ou l'opposition au *mussem*.

L'approbation du *mussem*

L'acceptation du *mussem* se manifeste dans les témoignages recueillis *in situ* et le comportement que les pèlerins adoptent le temps de la manifestation. Ce sont tout d'abord les disciples venus des régions rurales qui m'ont témoigné la plus grande adhésion au pèlerinage. L'état de pèlerin nécessite une rupture avec leur milieu social mais pas avec leur milieu familial. Pour beaucoup, le *mussem* apparaît à la fois comme l'occasion de se retrouver parmi une communauté de croyants et de voyager en famille, à travers le Maroc, sur la route des sanctuaires des saints locaux. C'est ce que dit Haj Y., 63 ans, retraité et *muqaddem* d'une *tâ`ifa* à Mechraâ Bel Ksiri, près de Sîdî Kacem :

« Le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* nous permet de nous ressourcer et de nous retrouver. C'est ici que les Aïssâwî se retrouvent pour célébrer l'anniversaire du Prophète, car al-Hâdî ben Aïssâ est l'un de ses descendants. C'est lui-même qui a conseillé à ses premiers disciples de se rendre une fois par an à la *zawiya* pendant le *mawlid* [...]. On est venu avec toute la famille par le train, on reste juste une semaine. Demain on visite le *chaykh*, ensuite on va à Moulay Idriss Zerhoun et à Sîdî 'Alî pour le *mussem* des Hamadcha ».

Pour les commerçants ambulants qui envahissent les rues tout autour du sanctuaire, le *mussem* est vu avant tout comme le lieu et le moment idéals de réaliser de grandes marges de bénéfices. Voici le récit de Y., 26 ans, vendeur informel de téléphones portables :

« Le *mussem* c'est un moment particulier pour nous, parce que d'habitude la police nous chasse lorsqu'elle nous aperçoit. Mais là on peut vendre sans crainte, il y a un relâchement de ce côté. Il y a beaucoup de monde et le commerce marche très bien, grâce à Dieu. Il faudrait qu'il y ait des *mussem-s* tous les jours ! »

Ce sont surtout les femmes qui m'ont fait part d'un grand intérêt aux pratiques rituelles des Aïssâwa. Certaines voient le *mussem* comme un spectacle de divertissement qui est aussi l'occasion de mieux connaître la culture du pays. C'est ce que m'explique madame R., 42 ans, infirmière :

« J'habite à Meknès et c'est la première fois que je viens au *mussem*. J'ai souvent entendu parler des Aïssâwa et je voulais voir de mes yeux si toutes ces histoires de transe sont vraies. Ça fait partie de notre culture et c'est dommage de ne pas voir ça au moins une fois [...]. J'ai des cassettes des Aïssâwa à la maison, j'aime beaucoup leur musique. J'espère qu'ils vont mettre l'ambiance ».

Pour d'autres, c'est d'abord l'aspect religieux qui motive leurs visites de la *zâwiya*. Des pèlerins intègrent le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil* à l'intérieur d'un circuit qui les conduit d'un lieu saint à l'autre à travers le pays. Écoutons madame T., 45 ans, sans emploi :

« Nous avons l'habitude de visiter plusieurs *zâwiya-s* les jours des *mussem-s*. Après Meknès, on va à Sîdî 'Alî et ensuite à Moulay Brahim. C'est un trajet que nous faisons presque chaque année avec mon mari et les enfants ».

Les requêtes des pèlerins évoluent avec la modernisation de la société : réussir un examen, trouver un emploi ou gagner de l'argent. Mais les suppliques désespérées restent toujours présentes lorsqu'il s'agit de demander la guérison d'une infirmité physique, de désirer une grossesse ou de trouver un conjoint. Pour monsieur Y., chauffeur de taxi à Meknès, le *mussem* est l'occasion de renouer le pacte qui lie sa famille au *Chaykh al-Kâmil*. Sa femme organise tous les ans une cérémonie domestique et ils participent en famille à la procession jusqu'au sanctuaire avec les Aïssâwa :

« Il y a trois ans, ma femme est venue toutes les semaines au *Chaykh al-Kâmil*, parce que les médecins la disaient stérile. Depuis nous avons eu un enfant, grâce la *baraka* du *chaykh*. C'est la raison pour laquelle elle organise une *lila* chaque année, c'est notre remerciement ».

L'adhésion du public pèlerin au *mussem* revêt donc plusieurs formes. Le pèlerinage répond à la fois à une pratique religieuse, à une recherche d'expressions culturelles et festives, à une volonté de vivre un voyage touristique et familial et apparaît comme une opportunité économique pour les commerçants ambulants. Intéressons-nous maintenant à l'opposition que certains individus manifestent.

L'opposition au *mussem* est exprimée d'une part dans les actes et récits des spectateurs et, d'autre part, dans les témoignages des Aïssâwî interrogés. Des jeunes hommes investissent le site pour tenter d'empêcher les processions et de ridiculiser les pratiques rituelles des disciples. Leurs actes et leurs paroles, exprimés ouvertement, sont d'une grande violence et entraînent des altercations avec les disciples et les forces de l'ordre. Le premier jour du *mussem*, lors d'une *hadra* célébrée le long du mur du cimetière par un groupe de disciples, un homme s'est avancé dans le cercle des danseurs et a frappé le *muqaddem* au visage. Son geste a immédiatement provoqué une rixe générale. Les gendarmes sont arrivés très rapidement et ont menotté l'agresseur avant de l'emmener. Tout en tentant de se débattre, celui-ci a eu néanmoins le temps de clamer haut et fort : « Pays de merde, je les déteste, eux et leur *zâwiya* ! » Un gendarme s'est saisi ensuite d'un porte-voix et s'est adressé au public en ces termes :

« Ce jour est celui du *mussem* des Aïssâwa. Ces disciples sont les hôtes de la *zâwiya*, ils sont les invités et ont le droit de pratiquer leurs croyances. Ceux qui ne les supportent pas peuvent évidemment quitter les lieux, mais ils ne doivent en aucun cas les violenter ».

J'ai ainsi assisté, sur les trois jours du *mussem*, à cinq échauffourées de ce type. Des tensions apparaissent aussi lorsque les disciples ruraux, en état de transe, réalisent le premier jour la course de la *'ada* et les danses animalières sur l'esplanade de la *zâwiya*. Là, des groupes d'adolescents les insultent en usant de termes obscènes. D'autres, munis de pierres et de bouteilles, jettent leurs projectiles en direction des danseurs, agressant les dévots qui stoppent leurs processions et s'adressent à eux pour tenter de calmer la situation. Les gendarmes réprimandent toujours très sévèrement les provocateurs, parfois par la force à l'aide de matraques, d'autres fois par des tirs de revolvers pointés vers le ciel. Si les disciples ont la réputation d'être incontrôlables et violents lors de leurs transes, les gendarmes constatent qu'ils sont plutôt la cible des personnes hostiles à ces pratiques. Écoutons M., 32 ans, gendarme à Meknès et chargé de réguler l'entrée de la *zâwiya* :

« Les disciples ne sont une menace pour personne. Par contre le public est un danger pour eux. Sans les barrières de sécurité et tous les gendarmes, les Aïssâwî finiraient lynchés, tu peux en être sûr. On a un très gros travail pour maintenir la sécurité des fidèles ici. Il y a beaucoup de jeunes qui viennent pour se moquer d'eux et les agresser, sans parler des voleurs ».

La forte présence policière sur les lieux entraîne de nombreux fidèles interrogés à en déduire que les *mussem*-s et les lieux saints, soupçonnés de favoriser la débauche et les mauvaises rencontres, sont volontairement maintenus par l'État pour dominer la population. Voici, à ce propos, l'avis de J.,

26 ans, vendeur de pâtisseries sur le site de la *zâwiya*, qui reproche aussi que le charisme du *chaykh* éclipse en ces jours celui du Prophète :

« Je n'aime pas du tout ces fêtes, le *maulid* c'est la fête de la naissance du Prophète, et lui-même jeûnait ce jour-là. Ici l'islam est éclipsé par "les festivités dues à *Chaykh al-Kâmil*". Ce *mussem* c'est la résurgence du passé qui laisse tous ces gens dans l'ignorance absolue. À l'heure actuelle tout le monde regarde vers l'avenir, et nous on regarde toujours vers l'arrière. Des gens au Maroc ont intérêt à ce que les autres gens "pourrissent" dans le passé, ils les aident même avec leurs encouragements et leurs préparatifs. Le *mussem* de *Chaykh al-Kâmil* absorbe, dépasse et annule même la fête de l'anniversaire de notre Prophète. Ici toutes sortes de débauches sont pratiquées et célébrées, avec tous les encouragements des responsables politiques... Devine pourquoi, c'est facile à comprendre... Malgré tout, ces festivités rapportent un peu à Meknès mais elles sont la source de beaucoup de crimes et délits ».

L'opposition au *mussem* recouvre donc plusieurs formes. D'un côté, certains individus viennent manifester leur désapprobation aux pratiques rituelles par des actes de violence sur les disciples lors des processions. D'un autre côté, les entretiens menés auprès de quelques commerçants ambulants, qui tirent néanmoins profit de cette manifestation, font apparaître là aussi un rejet de ces pratiques qu'ils considèrent comme rétrogrades et éloignées de l'islam sunnite.

En comparant mes données avec celles des chercheurs antérieurs sur le *mussem* de Meknès (Brunel 1926 ; Boncourt 1979 ; Lahlou 1986), je constate que le déroulement du *mussem* n'est pas immuable et connaît des transformations apparues au fil du temps. De fait, ma description vaut pour ce qu'elle est et n'ambitionne en aucun cas la détermination d'un modèle invariable. Cependant, force est de constater que cette tradition est aujourd'hui en perte de vitesse.

Une tradition sur le déclin

Cette étude du *mussem* de Meknès en ce début du XXI^e siècle m'oblige à constater son déclin inévitable qui se manifeste selon trois axes : une rupture symbolique entre la *zâwiya* et les disciples, le rejet du ludique et une non-promotion par les autorités publiques. Décrivons ces faits.

Une rupture symbolique entre la *zâwiya* et les disciples marocains

Mon enquête fait apparaître une rupture symbolique entre la *zâwiya* et les disciples marocains. Cela se manifeste par une nette diminution du nombre de groupes Aïssâwa et de visiteurs depuis 1986. Dans sa thèse Abdelati Lahlou indique la visite de 40 *tâ`ifa*-s venues des régions rurales en 1984 le premier jour du *mussem* (1986 : 243) (alors que Brunel et Boncourt ne fournissent aucune donnée quantitative à ce sujet). De mon

côté, j'ai comptabilisé 12 *tâ`ifa*-s le premier jour, 7 le deuxième jour et une seule le troisième jour. Ces chiffres indiquent clairement une baisse du taux de participation des disciples à ce *mussem*. Quant au public, il est très difficile d'avoir des chiffres précis. Lahlou indique qu'en 1968, le *mussem* attirait plus de 100 000 personnes sur les trois jours (*Ibid.* : 240). Les représentants des forces de l'ordre interrogés en 2003 estiment à 30 000 le nombre total de visiteurs sur les trois jours, le pic étant atteint le soir du deuxième jour avec 17 000 personnes. Pour résumer, voici un tableau récapitulatif de la présence des groupes de disciples et des visiteurs :

	1 ^{er} jour	2 ^e jour	3 ^e jour
Nombre de groupes Aïssâva en 1986 selon Lahlou	40	NC	NC
Nombre de groupes Aïssâva en 2003 selon mon enquête	12	7	1
Nombre de visiteurs en 1986 selon Lahlou	100 000 environ		
Nombre de visiteurs en 2003 selon mon enquête	30 000 environ		

Pour saisir ce phénomène, il faut comprendre que la célébration du *mussem* est actuellement fortement décriée par les *muqaddem*-s Aïssâwî interrogés. Ce fait découle des controverses internes actuellement dans la confrérie (Nabti 2007 : 281-300). Lors des entretiens menés auprès de 127 disciples Aïssâwî de Fès et Meknès, 93 % d'entre eux ont rejeté la notion d'allégeance au *Chaykh al-Kâmil* et à ses descendants biologiques (*Ibid.*). D'une part, le culte des saints est considéré par eux comme une pratique contraire à l'islam sunnite, et, d'autre part, les gestionnaires actuels de la *zâwiya* – qu'ils accusent d'être intéressés uniquement par l'économie engendrée par cette pratique – sont jugés inaptes à la direction spirituelle de l'ordre religieux. Le récit du *muqaddem* Haj Saïd El Guissy me fait comprendre, avec humour, les relations qu'il vit avec les gestionnaires de la *zâwiya*-mère :

« La dernière fois que je suis allé au *mussem* c'était il y a plus de dix ans. J'y suis allé avec mon groupe plus une centaine de personnes, le cortège de la *ziyâra* [l'offrande, ndr] a mis six heures pour arriver dans la *zâwiya*. Une fois dans le mausolée du *Chaykh al-Kâmil*, j'ai mis mille dirhams en liquide dans la *rbi'a* [la caisse pour les dons, ndr] et j'ai

donné quatre mille dans une enveloppe au *mezwâr* [le surintendant, *ndr*]. Il a ajouté “ce n’est pas assez, je veux le double l’année prochaine”. J’ai répondu qu’il y a quand même cinq mille dirhams au total, et il m’a dit “toi tu es riche, tu fais beaucoup de soirées, tu fais des concerts à l’étranger et tu enregistres des disques”. Alors je lui ai répondu “Hé ! Je ne suis pas Michael Jackson !” Depuis cette date, la *zâwiya* et le *mussem* c’est fini pour moi. Ça sert à rien d’y aller, “les fils du *chaykh*” n’ont pas la *tariqa* dans le cœur ».

Le *muqaddem* Haj Saïd Berrada refuse lui aussi de se rendre au pèlerinage annuel. Pour expliquer sa position, il m’a raconté une série d’anecdotes censées me dissuader d’y assister. Le *muqaddem-muqaddmin* Haj Azedine Bettahi me confirme que les Aïssâwa de Fès et de Meknès ne se rendent plus au *mussem* depuis une dizaine d’années. Les plus assidus, selon lui, seraient les Aïssâwa de Casablanca et de Salé. Du côté des Aïssâwî interrogés, le *mussem* catalyse toutes les tensions qui existent entre eux et la hiérarchie de l’ordre. Ils refusent ainsi d’entretenir le lien symbolique par le biais des offrandes rituelles et l’allégeance aux descendants du *chaykh* est clairement écartée. Cependant, ils ne rejettent pas ce modèle rituel et participent à d’autres *mussem*-s, plus particulièrement ceux de Moulay Idriss 1^{er} (sur le mont Zerhoun) et Moulay Idriss 2^e (Fès).

À part cette rupture symbolique, j’ai constaté auprès des fidèles et des disciples l’absence d’un personnage-animal très particulier qui a pour fonction d’exprimer la part festive du pèlerinage. Ce fait annonce-t-il un phénomène de rejet du divertissement ?

Le rejet du ludique

De tous les personnages-animaux présents dans la confrérie des Aïssâwa, le loup (*al-dîb*), par ses caractéristiques comiques, est celui qui a intéressé tout particulièrement André Boncourt qui lui a consacré un article : « Le personnage de Chacal chez les ‘Isawa du Maroc » (1979). Boncourt traduit le mot *dîb* par « chacal », mais pour moi, et les Aïssâwî francophones interrogés me le confirment par ailleurs, le *dîb* est le loup, le chacal étant le *ibn’awa*. Selon les écrits de Boncourt, le loup est le moins valeureux des personnages-animaux et il est le seul à porter un déguisement burlesque composé de grosses lunettes de soleil, un chapeau berbère multicolore sur lequel sont fixées des ampoules électriques, une sacoche dissimulant un combiné téléphonique, un cahier d’écolier, une carotte et un bâton. Le loup est seulement présent lors des processions du *mussem* où il tient le rôle de bouffon. Il amuse le public en parodiant le comportement du *muqaddem* et en tentant de dérober le contenu des poches des spectateurs. En se servant de sa carotte pour écrire sur un cahier d’écolier et par une élocution inintelligible, il singe aussi les lettrés musulmans (*tâleb*-s). Au beau milieu des danses de la *hadra*, il fait mine de téléphoner au *Chaykh*

al-Kâmil en sortant le combiné de sa sacoche. Son comportement comique fait rire aux éclats l'assistance. Les parodies qui caractérisent certains rituels maghrébins sont analysées par Sossie Andezian (2001 : 157-158) avec la notion d'« inversion symbolique » (*symbolic inversion*) empruntée à l'anthropologue Barbara A. Babcock. Cette « inversion symbolique » qualifie tout type d'expression corporelle excessive qui contredit ou présente une alternative à diverses valeurs et normes culturelles communes et collectivement admises, qu'elles soient à la fois politiques, sociales, linguistiques et artistiques. L'aspect récréatif du loup ne doit pas occulter qu'avant tout, c'est d'eux-mêmes et de leur place dans la société marocaine que les Aïssâwa se moquent, et cela n'échappe pas à Andezian qui souligne, d'une façon plus générale :

« S'agit-il pour autant d'une contestation, d'une perversion, d'une subversion de l'ordre établi ? En apparence oui, mais il reste évident pour tout le monde [...] qu'il s'agit d'un "jeu" [...]. [Cela] se présente comme une lecture [...] de leur expérience de la société [...] et des règles qui régissent les rapports sociaux entre différentes catégories de personnes et de groupes [...]. Mais c'est une lecture critique, présentée avec beaucoup d'humour. L'importance de toute chose est relativisée, seule leur capacité à faire rire donnant encore sens aux mots et aux gestes » (*Ibid.*).

Lors des *mussem-s* je n'ai jamais vu de loup. Aurait-il totalement disparu ? Les Aïssâwî interrogés affirment que les anciennes pratiques telles que la *frissa* et le comportement burlesque du loup « ne marchent pas avec l'islam ». Par le rejet qu'ils manifestent face aux anciens rites, ils ambitionnent de devenir, prétendent-ils, de « meilleurs musulmans » que ne le furent leurs ancêtres. Par exemple, pour le *muqaddem* Haj Saïd Berrada, le loup fait définitivement partie du passé, et il s'en réjouit. C'est lui qui, le premier, me montra un loup sur une vidéo familiale filmée lors du *mussem* de Meknès dans les années 1980. Pour lui, tout cela n'est rien d'autre que du spectacle. Le loup est jugé avec mépris, sans lien avec l'islam et donc sans intérêt :

« Voila le loup... C'est n'importe quoi... C'est quoi ça ? C'est quoi le rapport avec l'islam ? C'est du théâtre et rien d'autre. Tu vois les anciens Aïssâwî, ils ne connaissaient rien, ils faisaient n'importe quoi... »

Pour le *muqaddem-muqaddmin* Haj Azedine Bettahi, le loup avait une valeur liée à la seule fonction qu'il lui attribue, celle de faire remarquer la *tâ`ifa* lors des *mussem-s* :

« Avant, le loup était seulement présent dans les *mussem-s*. Il servait à attirer l'attention du public et à montrer que les Aïssâwa sont là. Mais c'est terminé maintenant, plus personne ne fait le loup. L'évolution de la société et des mentalités fait qu'il a disparu des *tâ`ifa-s* modernes ».

Ainsi le *mussem* est un événement variable par son déroulement qui reste lié à des paramètres extérieurs plus larges tels que les intempéries et les événements politiques. Les pratiques rituelles ne sont pas reproduites à l'identique chaque année et se modifient selon la situation sociale et politique. N'oublions pas que les Aïssâwa de ce début de XXI^e siècle sont en prise avec les évolutions politiques et religieuses du Maroc contemporain dans un contexte géopolitique particulièrement sensible. Dans tous les domaines de la société, une vision conservatrice de l'islam est diffusée par les *'ulamâ* conservateurs, parallèlement aux islamistes qui s'efforcent d'imposer une vision rigoriste des textes sacrés. Il n'est donc pas étonnant de constater ces mêmes discours chez certains Aïssâwî interrogés qui manifestent une conscience musulmane conservatrice. Leur rejet des anciennes pratiques liées au mysticisme provoque actuellement la disparition, peut-être seulement momentanée, du personnage burlesque du loup qui se manifestait pendant le *mussem*.

Nous arrivons à présent sur le dernier fait exprimant selon moi le déclin de ce *mussem* : il s'agit de sa non-promotion par les autorités publiques.

La non-promotion par les autorités publiques : un pèlerinage "déshonorant" ?

Il est significatif de noter que les étrangers intéressés par les *mussem-s* seront inmanquablement orientés par les offices de tourisme officiels vers huit *mussem-s* particulièrement soutenus par l'État dans le cadre de plans de développement touristique. Des agences de voyage locales organisent des excursions pour permettre aux touristes d'y assister. Il s'agit du *mussem* des roses (près de Ouarzazate, dans le sud du pays), du *mussem* des Touaregs (à Tan Tan aux portes du Sahara), du *mussem* des fiançailles des Aït Haddidou (dans l'Atlas), du *mussem* des fiançailles d'Imilchil (dans le haut Atlas), du *mussem* de Moulay 'Abdallah Amrar (à Tit, site balnéaire sur l'océan Atlantique), du *mussem* de Moulay 'Abdallah (à Jadida sur la côte atlantique) et des *mussem-s* de Moulay Idriss Al-Azhar à Fès¹⁴ et celui de Moulay Idriss Zerhoun¹⁵. Malgré le millier (cf. Berriane 1993 : 30) de *mussem-s* célébrés chaque année au Maroc, seuls ces huit sont vantés dans les dépliants touristiques marocains comme des « festivités traditionnelles typiques » se déroulant dans des sites d'une grande beauté. D'un autre

14. Le *muqaddem-muqaddmin* Haj Bettahi m'a accueilli dans sa *tâ'ifa* les jours du *mussem* de Moulay Idriss à Fès en septembre 2005. J'ai assisté, d'une part, à sa préparation dans les coulisses de la préfecture et, d'autre part, aux processions rituelles. J'espère pouvoir publier les résultats de cette recherche.

15. En août 2002, en tant que membre temporaire de la *tâ'ifa* du *muqaddem* Haj Berrada, j'ai participé aux processions du *mussem* de Moulay Idriss Zerhoun jusqu'à l'intérieur du sanctuaire du fondateur de la première dynastie musulmane marocain.

côté, les *mussem*-s considérés comme ayant une renommée nationale par les Marocains interrogés lors de mon enquête sont celui de Meknès, de Sîdî 'Alî ben Hamdûch (dans le massif montagneux du Zerhoun)¹⁶, de Moulay Idriss à Fès et de Moulay Idriss Zerhoun. Seuls les deux derniers sont retenus par les organismes touristiques du pays. Pourquoi ces derniers ne font-ils pas la promotion des *mussem*-s plébiscités par les Marocains (qui sont par ailleurs promotionnés par les guides touristiques français comme des événements caractéristiques de la vie religieuse Marocaine)¹⁷ ?

Je pense que les effets spectaculaires présents lors de certains *mussem*-s tels que celui de Meknès ne reflètent pas, pour l'État, l'image du Maroc authentique, malgré le fait que les pratiques rituelles liées au mysticisme sont la réalité d'un grand nombre de Marocains. La gestion de ce type de *mussem*-s par les autorités du pays dévoile un phénomène de honte de l'intimité, les autorités ne semblent pas avoir grand intérêt à présenter ces rituels extatiques aux visiteurs étrangers. La non-reconnaissance de ces faits critiques, qui dévoilent l'image d'un peuple « barbare », devient des « secrets inavouables », c'est-à-dire « incompatibles avec l'image que le représentant de l'autorité s'efforce de maintenir en public » (Goffman 1979 : 37). Interdire ces manifestations apparaît comme impossible, car trop de personnes sont engagées dans ces pratiques. Mais l'État montre qu'il maîtrise ces formes religieuses et qu'il a prise sur elles par son intervention, d'une part, dans la nomination des membres de la hiérarchie confrérique, et, d'autre part, dans le déroulement des festivités.

Université de Montréal
Chaire de recherche du Canada, islam, pluralisme et globalisation
mehdi.nabti@umontreal.ca

MOTS-CLÉS/KEYWORDS : soufisme/*sufism* – islam – Aïssâwa – Maroc/*Morocco* – Meknès – *mussem* – pèlerinage/*pilgrimage*.

16. J'ai participé au *mussem* de Sîdî 'Alî ben Hamdûch avec la *tâ'ifu* du *muqaddem* Hamdûchî 'Abderrahim Amrani Marrakchi en mai 2005. J'ai pu être hébergé pendant trois jours au sein de la *zâwiya* du saint fondateur des Hamadcha et assister et filmer quatre cérémonies confrériques.

17. De nombreux guides touristiques français font la promotion du *mussem* du *Chaykh al-Kâmil*. Voir par exemple *Maroc*, Paris, Michelin Éditions des voyages, 2001 (« Le Guide Vert ») : 270, et *Maroc*, Paris, Gallimard, 2000 (« Guide Gallimard ») : 240.

BIBLIOGRAPHIE

Aissawi Al-Chaykh Al-Kamil, Abdelatif

2004 *Sîdî Muhammad ben Aïssa. Tariqa wa zâwiya istimrariyya* (= Maître Muhammad ben Aïssa. Tariqa, zâwiya et continuité). Rabat, Mârîf.

Al Malhouni, Abderrahim

2003 *Adwae 'ala tasawwuf bi al-maghrib : tariqa al-Aïssâwiyya mamuzâjan. Min khilâl chi'r al-malhân, al-bikâya cha'biya sufiya, al-muradadât chafâhiya, 'awayd turuqiyyin* (= Lumières sur le soufisme au Maroc. La tariqa Aïssâwiyya pour exemple). Rabat, Ministère de la Culture éd.

Andezian, Sossie

2001 *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*. Paris, CNRS éd.

Berriane, Mohamed

1992 *Tourisme national et migrations de loisir au Maroc (étude géographique)*. Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, université Mohammed V.

1993 « Le moussem au Maroc : tradition et changements », *Géographie et Cultures* 7 : 27-51.

Boncourt, André

1979 « Le personnage de Chacal chez les 'Isawa du Maroc », *Revue des Africanistes* 48 : 31-61.

1980 *Rituel et musique chez les 'Isawa citadins du Maroc*. Strasbourg, thèse de doctorat de 3^e cycle, Institut d'anthropologie et d'ethnologie.

Bonte, Pierre, Anne-Marie Brisebarre & Atlan Gokalp, eds

1999 *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS éd.

Brunel, René

1926 *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc*. Paris, P. Geuthner.

Chiffolleau, Sylvia & Anna Madœuf

2005 *Les Pèlerinages au Maghreb et au Moyen Orient. Espaces publics, espaces du public*. Beyrouth, Ifpo.

Crapanzano, Vincent

2000 [1973] *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*. Trad. de l'anglais par O. Ralet. Paris, Institut d'édition Sanofi Synthélabo.

Daoui, Mohamed

s. d. *Mawassim Chaykh al-kâmil baiya al aws wa al yawn* (= Le Moussem du Chaykh al-kâmil, entre hier et aujourd'hui). Ouvrage dactylographié en arabe. [Fourni par l'un des responsables de la confrérie en 2004.]

Doutté, Edmond

1900 *Les Aïssâoua à Tlemcen*. Châlons-sur-Marne, M. Frères (éd.).

1984 [1908] *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris, J. Maisonneuve-P. Geuthner.

Elabar, Fakhreddine

1996 *Transes, danses et musiques. Études d'anthropologie de l'islam d'un rituel soufi Aïssaoui dans la tariqa al Aïssaoua, Maknes, Maroc*. Bordeaux, Université Bordeaux 2, mémoire de maîtrise.

2005 *Musique, rituels et confrérie au Maroc. Les 'Issâwâ, les Hamâdcha et les Gnawa*.

Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat d'anthropologie.

Goffman, Erving

1979 *La Mise en scène de la vie quotidienne*. Trad. de l'anglais par A. Accardo & A. Kihm. Paris, Minuit.

Habermas, Jürgen

1978 *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. de l'allemand par M. de Launay. Paris, Payot.

1992 « L'espace public, trente ans après », *Quaderni* 18 : 161-191.

Lahlou, Abdelati

1986 *Croyances et manifestations magico-religieuses au Maroc : le cas de Meknès*. Aix-en-Provence, Université de Aix-Marseille, thèse de doctorat de troisième cycle.

Madœuf, Anna

1997 « Quand le temps révèle l'espace : les fêtes de Husayn et de Zaynab au Caire », *Géographie et Cultures* 21 : 71-92.

2001 « Les grands mûlids : des vieux quartiers du Caire aux territoires de l'islam », *La géographie en fête* : 115-175.

Massignon, Louis

1908 « Les pèlerinages populaires à Badgad », *Revue du Monde Musulman* 6 : 640-651.

1925 « Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) d'après la circulaire résidentielle du 15 novembre 1923 », *Revue du Monde Musulman* 58 : 167-168.

1949 « Géographie spirituelle et pèlerinage », *Dieu Vivant* 14 : 45-72.

Mayeur-Jaouen, Catherine

1997a « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », in André Vauchez, ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Rome, École française de Rome : 133-147.

1997b « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam », in André Vauchez, ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires...*, *op. cit.* : 149-170.

2004 *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantà du XIII^e siècle à nos jours*. Paris, Aubier.

Nabti, Mehdi

2007 *La Confrérie des Aissawa du Maroc en milieu urbain. Les pratiques rituelles et sociales du mysticisme contemporain*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Pâques, Viviana

1971 « Les fêtes du Mwûlûd dans la région de Marrakech », *Journal de la Société des Africanistes* 41 (1) : 133-145.

1991 *La Religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine de Gnawa*. Bergamo, Moretti & Vitali.

Reysoo, Fenneke

1991 *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*. Paris, Éd. de la MSH/Neuchâtel, Éd. de l'Institut d'ethnologie.

Saghir Janjar, Mohamed

1984 *Expérience du sacré chez la confrérie religieuse marocaine des Isawa. Contribution à l'étude de quelques aspects socio-culturels de la mystique musulmane*. Paris, Université Paris 5, thèse de doctorat.

Mehdi Nabti, *Le mussem de Meknès : le déclin d'une tradition spirituelle*. — Les *mussem-s* sont des fêtes saisonnières, à la fois foires et pèlerinages célébrés aux environs du sanctuaire d'un saint personnage. Au Maroc, lors des festivités annuelles célébrant le jour de la naissance du prophète Muhammad, le Palais royal organise à Meknès le *mussem* du *Chaykh al-Kâmil*, censé représenter le pèlerinage des disciples de la confrérie soufie des Aïssâwa. Cet article décrit et analyse l'organisation et le fonctionnement de ce *mussem* dans le champ culturel et religieux du Maroc. Les données de l'auteur proviennent d'une enquête de terrain menée auprès du public pèlerin, des membres de la confrérie des Aïssâwa, des hauts responsables de l'ordre religieux et des autorités publiques. Par une approche socio-anthropologique et historique, le but est de saisir la signification et les enjeux de ce *mussem* dans la société marocaine contemporaine pour conclure sur son déclin depuis les années 1980.

Mehdi Nabti, *The mussem of Meknès : The Decline of a Spiritual Tradition*. — The *mussem-s* are seasonal festivals, both celebrated pilgrimages and fairs around the shrine of a holy man. In Morocco, during the annual festivities celebrating the day of birth of the prophet Muhammad, the government organizes in Meknès the *mussem* of the *Shaykh al-Kamil*, the pilgrimage for the members of the sufi brotherhood of Aïssâwa. This article describes and analyzes the organization and the functioning of this *mussem* in the field of culture and religion of Morocco. The Data of the author comes from an investigation conducted among the pilgrim audience, members of the brotherhood of Aïssâwa, senior officials of the religious order and public authorities. With a socio-anthropological and historical approach, the goal is to capture the meaning and the implications of this *mussem* in contemporary Moroccan society to conclude on the wane since the 80's.