



HAL
open science

Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Introduction

Sylvia Chiffoleau, Anna Madoeuf

► **To cite this version:**

Sylvia Chiffoleau, Anna Madoeuf. Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Introduction. Sylvia Chiffoleau et Anna Madoeuf. Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public, Institut français du Proche-Orient, Beyrouth, pp.7-35, 2005, Etudes contemporaines. halshs-01017659

HAL Id: halshs-01017659

<https://shs.hal.science/halshs-01017659>

Submitted on 4 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CHIFFOLEAU Sylvia et MADOEUF Anna, 2005, « Maghreb et Moyen-Orient, terres de pèlerinages. Introduction », in *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, dir. S. Chiffoleau et A. Madoeuf, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, coll. Études contemporaines, p. 7-35. <http://books.openedition.org/ifpo/1188>

LES PELERINAGES AU MAGHREB ET AU MOYEN-ORIENT

ESPACES PUBLICS, ESPACES DU PUBLIC

Introduction

Sylvia Chiffoleau
Anna Madoeuf

De l'extrême occident du Maghreb jusqu'au Pakistan, les innombrables lieux saints s'animent quotidiennement, ou plus souvent le vendredi et le dimanche, et plus encore à certaines dates anniversaires, de la visite de dévots venus des villages alentour comme de régions lointaines. Les pèlerinages, phénomène quasi universel, foisonnent dans la région proche-orientale, terre de naissance des monothéismes, et sur ses marges, au Maghreb et en Asie centrale.

Les pèlerinages, notamment ceux de la chrétienté, ont suscité une abondante littérature. En ce qui concerne le Moyen-Orient cependant, si le phénomène pèlerin chrétien au Moyen Âge a reçu quelque attention (P. Maraval, 1985), ses aspects contemporains demeurent dans l'ombre. Quant à l'islam, la centralité du *hajj*, le pèlerinage canonique à La Mecque, a longtemps occulté la multitude et la vivacité des pèlerinages locaux. L'historiographie coloniale s'était pourtant largement penchée sur le phénomène confrérique et le culte des saints, à travers lesquels elle croisait les pèlerinages locaux, sans pour autant que ceux-ci aient réellement fait l'objet de travaux spécifiques. La plupart des travaux ultérieurs ont poursuivi dans la même veine, n'abordant les pèlerinages qu'à travers l'étude de la sainteté ou du soufisme, ou encore à travers celle des lieux sacrés, le terme pèlerinage étant d'ailleurs parfois utilisé pour désigner le lieu, et non le phénomène. Aujourd'hui, ces pèlerinages

secondaires commencent à susciter enfin l'intérêt qu'ils méritent, au Maghreb (S. Andezian, 2001 ; M. Berriane, 1992 ; A. Moussaoui, 2002) comme en Égypte (A. Madoeuf, 1995 et 2001 ; C. Mayeur-Jaouen, 2004) et en Palestine (E. Aubin Boltanski, 2004). Fortement associés au *hajj* par leurs rituels, ils mettent cependant en scène des pratiques complexes et diversifiées, qui témoignent de la variété des modalités de la rencontre avec le sacré, pratiques que l'on redécouvre aujourd'hui à la faveur d'un regain d'intérêt pour un islam populaire longtemps dissimulé par le primat accordé par les études académiques à l'islam politique. Phénomènes religieux, les pèlerinages sont aussi beaucoup plus que cela, et c'est à la fois comme objet spécifique d'étude et comme événements complexes qu'ils seront ici abordés.

MAGHREB ET MOYEN-ORIENT, TERRES DE PELERINAGES

La vaste région qui s'étend de l'Atlantique à l'Asie centrale a hérité d'une longue histoire une stratification religieuse complexe. Demeurée longtemps l'un des cœurs battants du monde antique, le noyau proche-oriental est aussi terre de naissance du christianisme. La nouvelle religion s'y répand rapidement, et essaime sur ses marges, au Maghreb et en Inde, d'abord dans les cités, puis dans les campagnes, notamment grâce à la médiation des moines et des saints hommes, ermites ou stylites, qui y laissent le témoignage architectural de leur présence, monastères ou basiliques. Terre de naissance, mais aussi terre d'adaptation qui concentre la plupart des querelles doctrinales des premiers siècles. De ces querelles et des scissions qu'elles ont provoquées, la chrétienté orientale a hérité un visage multiple ; elle se partage aujourd'hui en quelque douze communautés différentes, auxquelles il convient d'ajouter les Églises protestantes nées de l'action des missionnaires au XIX^e siècle. Contrairement au Maghreb où l'islam s'est imposé totalement, il subsiste de l'Égypte à l'Irak d'importantes communautés chrétiennes qui, au gré des événements politiques et des tensions religieuses se sont en partie repliées dans l'isolement protecteur des régions montagneuses (Montagne libanaise, Qalamoun en Syrie...). C'est également dans les massifs montagneux de la Syrie qu'ont

trouvé refuge les minorités musulmanes, druze et alaouite, sectes issues du chiisme au cours du Moyen Âge. Une tumultueuse histoire religieuse a ainsi fait de la région une mosaïque complexe de communautés, chrétiennes et musulmanes, qui partagent, sous des formes différentes, un même attachement à la foi en un Dieu unique, auquel est attachée néanmoins une multitude de figures sacrées secondaires.

L'arrivée des monothéismes dans la région instaure un nouveau type de rapport au sacré et modifie les polarités religieuses. Si la chrétienté est orientée vers Jérusalem et Constantinople, la survenue de l'islam au VII^e siècle provoque un bouleversement profond de la topographie sacrée de la région. L'islam, affilié aux religions du Livre, vénère certes Jérusalem, désormais trois fois sainte. Mais Jérusalem est dépassée en sacralité par La Mecque et Médine, ce qui entraîne un déplacement du centre de gravité religieux vers le sud-est, au Hedjaz, dans une contrée éloignée de la Méditerranée, berceau des différentes strates religieuses qui ont précédé l'islam dans la région. À la chrétienté puisant dans un vieux fonds antique, vient se superposer une religiosité héritée des Arabes de la gentilité.

Chrétiens et musulmans partagent d'ailleurs une même vénération envers les prophètes bibliques dont la Palestine demeure la terre d'élection ; les sanctuaires des plus importants d'entre eux y ont été élevés. Les croyants musulmans accordent un caractère sacré aux prophètes en dépit du fait que la notion même de sainteté est absente de la doctrine officielle de l'islam, laquelle ne reconnaît comme saint que Dieu et n'accorde en principe pas de place à des intermédiaires entre celui-ci et les hommes. Mais une telle distance instaurée entre le divin et le monde humain s'est vue peu à peu comblée par l'aspiration populaire à s'adresser à un intercesseur, plus proche, moins intimidant que la figure hiératique de Dieu, et à tirer au plus près de soi une sacralité abstraite, attachée à une terre lointaine, celle du Hedjaz. Le prophète Muhammad, d'abord considéré comme exclusivement humain, a ainsi été doté d'un nouveau statut, mi-humain, mi-divin, doué de pouvoirs surnaturels, et avec lui les membres de sa famille (*ahl al-bayt*) et ses Compagnons (*al-sahâba*) des premiers temps de l'islam. Cette reconnaissance de la sainteté du prophète a

entraîné à son tour la sacralisation de sa tombe, à Médine, ainsi que de celles de ses proches, puis, au début du XIII^e siècle, l'instauration de la commémoration de sa naissance (*mawlid an-nabî*).

Dans un mouvement plus large encore, la vénération portée à Muhammad et aux prophètes bibliques s'étend à une multitude de saints, humbles mystiques locaux ou prestigieux fondateurs de confrérie soufie au rayonnement international, souvent promus à la sainteté par initiative populaire, relayée ensuite par les pouvoirs politique et religieux. Il est reconnu en effet à certains êtres humains une qualité de perfection et des pouvoirs surnaturels qui les placent en position d'intercesseurs entre Dieu trop lointain et les hommes imparfaits. Le développement de la mystique musulmane, le soufisme, à partir du IX^e siècle, a donné une impulsion définitive au culte des saints. Le culte à ces personnages, souvent vénérés de leur vivant, se poursuit après leur mort autour de leurs tombeaux ou de leurs cénotaphes. L'intérêt porté aux saints n'a cependant pas partout la même intensité. Riche de tous ses prophètes, la Palestine vénère assez peu les saints, mais plus on s'en éloigne, plus le culte porté à ceux-ci est vivace et diversifié (É. Geoffroy, 1995). L'Égypte et le Maroc, notamment, connaissent des formes intenses de ce culte.

Le culte des saints et des prophètes n'est bien sûr pas une exclusivité des musulmans ; les chrétiens en sont également friands et dans tout l'Orient on peut observer un même attachement à la figure du saint homme tel qu'il a été défini par P. Brown (1996). Dans la perspective chrétienne, la Palestine joue là encore un rôle central, mais partout ailleurs dans le Bilâd al-Châm fleurissent des monuments investis par la piété populaire, notamment les monastères, dont beaucoup abritent le tombeau d'un saint. Les minorités musulmanes elles-mêmes participent à la vitalité et à la diversité du culte des saints.

Aujourd'hui, la fabrique des saints poursuit son cours. Si certains puisent leur origine au plus profond de l'histoire de la région, d'autres naissent à l'époque contemporaine. L'un des saints les plus populaires de Damas au XX^e siècle est mort en 1962, date à laquelle il a été enterré auprès de cheikh Arslân, patron de la capitale syrienne. Plus récemment encore, en Égypte, le cheikh

Cha'râwî, célèbre par ses prédications télévisuelles, s'est vu ériger au rang de saint depuis son décès en 1998. Orchestré par l'un de ses fils, un culte au nouveau saint a pris corps dans son village natal, qui abrite son tombeau, auprès duquel on se rend désormais en pèlerinage, notamment lors de la fête patronale qui commémore la date anniversaire de sa mort (R. Chih et C. Mayeur-Jaouen, 2002). Bien vivante quant à elle, une jeune femme habitant le quartier chrétien de Soufanieh à Damas, Myrna, reçoit depuis 1982 des visites et des messages de la Vierge. Elle a porté les stigmates à plusieurs reprises et son corps exsude l'huile sacrée. Certes Myrna n'est pas (encore ?) une sainte, mais sa présence sanctifie sa maison et son quartier qui sont devenus des espaces d'intense activité religieuse où se croisent chrétiens catholiques et orthodoxes, de Syrie ou d'ailleurs, mais aussi musulmans (V. Agius, 2004).

La foisonnante histoire religieuse d'un vaste Moyen-Orient où prédomine l'islam lui a légué un réseau très dense de lieux sacrés, du plus modeste cénotaphe rural au plus prestigieux sanctuaire urbain, qui essaiment à partir des deux pôles irradiants de Jérusalem, ville sainte partagée par les trois religions révélées, et du couple La Mecque-Médine des musulmans. Plus on se dirige vers l'est de la région, plus le paysage religieux se complexifie. Au Maghreb, l'islam règne quasi sans partage, à l'exception de quelques survivances chrétiennes et surtout juives. En Égypte, l'islam côtoie une importante minorité copte et dans le Bilâd al-Châm, le sunnisme majoritaire cohabite tant avec les nombreuses Églises chrétiennes d'Orient qu'avec des minorités issues de l'islam. Au Pakistan enfin, l'islam, lui-même pluriel, se mêle aux religions chrétienne, sikhe et hindoue. Au sein du réseau de lieux saints né de ces multiples traditions religieuses s'établissent des hiérarchies, se dessinent des itinéraires de pèlerinages, et l'ensemble constitue une géographie sacrée, au croisement des religions, qui contribue grandement à structurer et à guider les représentations du monde des habitants de cette vaste région.

C'est bien essentiellement dans le cadre du culte des saints que s'inscrit la pratique, généralisée dans la région, du pèlerinage. À la religiosité codifiée de la mosquée et de l'église, les croyants ont adjoint et développé, autour de

ces multiples lieux sacrés, une religiosité moins contrainte, souvent joyeuse, voire exubérante, qui heurte le purisme des docteurs de la Loi mais qui dessine aussi des espaces de liberté (H. Chambert-Loir et C. Guillot, 1995).. La geste pèlerine s'inscrit dans une généalogie qui remonte à la tradition juive, reprise par le christianisme qui s'est par ailleurs coulé dans la pratique ancienne du culte au saint patron ; celui-ci est seulement devenu plus proche car humain (P. Brown, 1996) et c'est par des visites qu'on lui manifeste son attachement amical, qu'on recherche sa présence. L'islam à son tour a emprunté aux traditions présentes dans un Moyen-Orient tôt conquis et a inscrit le pèlerinage au cœur du dogme en faisant du *hadjj*, le pèlerinage à La Mecque, une obligation et le point d'orgue rêvé de la vie religieuse de tout croyant musulman. Mais bien souvent inaccessible, le pèlerinage canonique s'est vu remplacer dans la pratique populaire par un ou plusieurs pèlerinages secondaires auprès de saints ou de prophètes. Il s'agit dans tous les cas d'un déplacement, d'une quête. Il est vrai que la pérégrination est un trait fondamental de la civilisation musulmane, laquelle s'est construite dans les frontières mouvantes d'un empire. En outre, l'absence de représentations figurées et de reliques impose une « dictature du lieu » (C. Mayeur-Jaouen, 2000) : il est nécessaire de se rendre auprès du saint, dans son sanctuaire, pour le rencontrer « en personne » et réclamer son intercession.

Ainsi, de même qu'ils « visitent » la Vierge, les chrétiens se rendent auprès du tombeau de nombreux saints pour demander quelque intercession ou guérison, en s'imprégnant de la sacralité, voire du caractère miraculeux, de l'huile sacrée ou des icônes. En islam, c'est d'abord la *baraka* du saint que le croyant vient rechercher pour s'en imprégner et, comme dans la chrétienté, il sollicite son intercession. Celle-ci s'intègre dans une séquence rituelle qui comprend des actes de purification, des prières, des circumambulations, des offrandes et sacrifices. Certaines demandes demeurent traditionnelles, comme le désir de grossesse ou le vœu de trouver un bon mari. D'autres évoluent avec les exigences du monde moderne : réussir aux examens, trouver un meilleur emploi, ou de l'argent pour acquérir une voiture ou un appartement. Mais à ces demandes bien matérialistes fait parfois écho la supplique désespérée de

parents venus demander la guérison de leur enfant malade. Les chiites accordent une importance particulière à la visite aux tombeaux des membres de la famille du Prophète ou des Imams, et les rituels qui s'y déroulent sont soigneusement codifiés et consignés dans des guides. Les Druzes, dont la religion, dépourvue de liturgie, se vit sans ostentation aucune, pratiquent néanmoins les pèlerinages aux nombreux cénotaphes couronnant les hauteurs du djebel. Ils y réclament l'intercession du saint pour obtenir une grâce, généralement une guérison, et en échange offrent sacrifices et ex-voto (Bouron, 1930). Les Alaouites se rendent également volontiers auprès des sanctuaires et remplacent même le pèlerinage à La Mecque par les visites aux tombeaux des guides de leur doctrine ésotérique (É. Geoffroy, 1995). Quelle que soit l'importance du vœu, ce besoin de rencontre et d'intercession qui émane de toutes les confessions tisse dans la région un intense réseau de pèlerinages.

Si la démarche pèlerine est partagée par l'ensemble des religions et des confessions de la zone moyen-orientale, et qu'on peut y repérer maintes similitudes, les formes en sont néanmoins diversifiées, ce dont témoigne la richesse du vocabulaire utilisé pour désigner les différents types de pèlerinages. Le terme de *hadjj*, qui a le sens de « se rendre à », est utilisé pour nommer uniquement le grand pèlerinage canonique à La Mecque, la *'umra* désignant par ailleurs le petit pèlerinage qui peut être effectué à n'importe quel moment de l'année. Le mot *mawsim*, qui désignait les marchés de l'Arabie ancienne, lesquels se déroulaient généralement sur les lieux de pèlerinage, a évolué dans le double sens de saison, qui évoque d'ailleurs le retour cyclique des pèlerinages, et de fête, notamment à caractère religieux. Le terme, qui a donné naissance au mot français *moussem*, qualifie les fêtes patronales, si fréquentes au Maghreb, qui associent autour d'un sanctuaire, rituel religieux, foire et fête foraine. Ce type de manifestation est cependant appelé *mouled* en Égypte, dérivation dialectale du mot *mawlid* qui désigne en principe avant tout la célébration de la naissance du Prophète Muhammad. À ces pèlerinages collectifs s'ajoutent les pèlerinages individuels ou de petits groupes, appelés *ziyâra* (visite). Ces termes génériques s'accompagnent enfin de désignations plus précises, qualifiant notamment les processions (*mawkib*, *zaffa*, *tawâf*, *'âda*

ou *'arâda*), ce qui marque à la fois le polymorphisme et l'importance de ce rituel dans la séquence du pèlerinage.

LES PELERINAGES, UN PHENOMENE POLYMORPHE

Les pèlerinages collectifs sont ceux qui retiennent ici notre attention. Que ce soit vers les villes saintes de l'islam et du christianisme, vers les grands sanctuaires urbains ou vers les modestes mausolées de campagne ou de désert, l'aspiration à la rencontre sacrale suscite d'intenses mouvements de populations. Aussi, sur une telle densité de lieux saints, et à la mesure de l'enthousiasme pèlerin partagé par toutes les confessions, se jouent autour des pèlerinages des enjeux qui dépassent le seul registre du religieux. C'est bien pourtant quasi exclusivement en termes religieux qu'est saisi le phénomène pèlerin, tant de la part des historiens (A. Dupront, 1987) que de celle des anthropologues (V. Turner 1974 et 1990). Considéré comme un cheminement vers un lieu sacré, qui aboutit à une rencontre sacrale vécue à travers une série de rituels, il se solde par un retour au point d'origine couronné par un changement de statut, sur le modèle des rites de passage (A. Van Gennep, 1981). Mais l'attention portée à la séquence sacrale, qui forme sans aucun doute le noyau dur des pèlerinages, occulte cependant souvent les multiples registres du social qui sont également concernés, et transformés, par la geste pèlerine. Les pèlerinages sont en effet des phénomènes sociaux de grande ampleur, ne serait-ce que par le nombre de personnes concernées : ce sont deux millions de pèlerins qui se rendent à La Mecque chaque année, certains grands mouleds d'Égypte drainent près d'un million de fidèles et à l'échelle nationale, un pays comme le Maroc ne comptait pas moins de 700 moussems annuels dans les années 1980 (F. Reysoo, 1991). Sans pour autant évacuer le religieux, on s'attache ici à observer ce qui se passe en marge de celui-ci dans le phénomène pèlerin, en partant de l'hypothèse qu'il constitue un espace-temps particulier où s'interpénètrent de façon complexe et dynamique le sacré et le profane.

Le pèlerinage est mouvement, mobilité. Au Moyen-Orient, commerce, savoir et religion sont indissociablement liés, dès le Moyen Âge, pour engendrer d'importants flux de circulation. Si les pèlerinages perpétuent aujourd'hui cette tradition de mobilité, les conditions du déplacement ont considérablement changé, tant par les moyens que pour la durée. La lente caravane a cédé la place aux véhicules à moteur et à l'avion. Le monde globalisé actuel a recomposé profondément, notamment d'un point de vue économique, les conditions et les modalités du voyage ; les pèlerinages apparaissent d'ailleurs de plus en plus comme l'un des pivots du développement touristique dans certains pays (J.-M. Miossec, 1994).

Quel que soit le moyen de transport utilisé, tout déplacement constitue une rupture dans l'espace, bien sûr, mais également dans le temps. L'événement du pèlerinage s'inscrit dans un espace, généralement la ville dans la mesure où ce sont les sanctuaires urbains qui drainent les foules les plus importantes, dont le pèlerin n'est pas originaire et il se déroule de façon ponctuelle et cyclique, dans un temps qui n'est pas celui de la quotidienneté. À ce titre, le pèlerinage est bien un événement « extra-ordinaire » où peuvent se donner à voir des modalités particulières du social, ou encore des pratiques sociales courantes, mais vécues exceptionnellement sur un mode différent.

Le moment pèlerin est aussi un carrefour éphémère. En un laps de temps restreint, viennent s'y croiser non seulement les hommes, mais également les biens et les idées qui essaient au retour des pèlerins, entraînant des transformations matérielles, politiques, voire psychologiques, importantes et souvent durables.

Le gigantesque brassage de populations que suscitent les pèlerinages a de tout temps fait de ceux-ci un problème majeur de santé publique, particulièrement complexe quand les pèlerinages ont une dimension internationale. Les autorités politiques et sanitaires ont ainsi toujours à faire face au péril lié à l'éventuelle diffusion des maladies infectieuses. Bien souvent également, elles se sentent investies d'un devoir de défense de la moralité, notamment face à la prostitution, pratique courante dans les contextes de rassemblement de foules. Mais en retour, les pèlerinages ont également une

vocation thérapeutique et rechercher la guérison demeure une motivation centrale pour nombre de pèlerins.

Rassemblant des foules parfois immenses, les pèlerinages se présentent comme des défis à l'ordre public. Mélange d'hommes de toutes origines, péril sanitaire, débordements festifs, confrontation des religions créent les conditions du désordre. Pourtant les pèlerinages « fonctionnent » et si des accidents surviennent, ils sont finalement relativement peu nombreux en regard des foules concernées. En effet, l'événement du pèlerinage relève aussi d'une organisation étroite, repose sur l'adhésion à certaines normes sociales ; la société pèlerine y a affaire avec les États. Les pèlerinages sont donc à la fois des espaces d'ordre et de désordre.

Enfin, c'est un lieu où se recrée un être-ensemble qui se vit dans une convivialité tant festive que religieuse, voire politique. L'événement du pèlerinage, par exemple, est propice au resserrement ou à la recomposition des identités, ou encore à la rencontre interconfessionnelle. La société pèlerine, itinérante, éphémère et festive, (A. Dupront, 1987) est sans doute, dans ce moment hors du commun, capable d'innovation sociale.

Ainsi caractérisés, les pèlerinages peuvent donc bien être envisagés sous un angle qui n'est plus exclusivement sacré. Ils laissent en effet apparaître d'autres dimensions, généralement négligées, mais qui ne font pas moins partie intégrante du phénomène. Ainsi de la dimension économique. Traditionnellement, et ce depuis les temps les plus reculés, les pèlerinages sont aussi l'occasion de grandes foires commerciales. C'était le cas à La Mecque jusqu'au XVIII^e siècle, et de la plupart des grands moules d'Égypte jusqu'au début du XX^e siècle. Ces foires ont perdu de leur ampleur, mais les pèlerinages conservent de forts enjeux économiques, qui se sont bien souvent déplacés du commerce traditionnel à des formes plus diffuses. L'organisation du pèlerinage repose elle-même sur une mobilisation financière importante et transport, hôtellerie, artisanat pieux transforment momentanément la physionomie économique locale. Par ailleurs, dans un contexte d'accélération des échanges, les pèlerinages forment des points d'appui à la constitution de réseaux

marchands. Enfin, ils donnent souvent lieu à la mise en place d'une économie de la charité.

Une seconde dimension importante est celle du politique. Rassemblement de foules, les pèlerinages peuvent être perçus comme des lieux propices à la propagande et à la mobilisation politique ainsi qu'à l'imposition de normes sociales visant à « discipliner » ces vastes mouvements de populations. Par son ampleur, le pèlerinage à La Mecque est tout particulièrement traversé de multiples enjeux politiques ; il en va de même des nombreux mouleds et moussems qui peuvent servir de support aux campagnes électorales actuelles ou constituer l'une des arènes où s'affrontent islam officiel, islam confrérique et populaire et intégristes musulmans.

L'impact des pèlerinages sur l'espace et les territoires, ruraux ou urbains, constitue également un enjeu important de ces événements. À l'échelle régionale, on a vu à quel point les pèlerinages contribuent à dessiner des itinéraires qui renforcent la cohérence de la géographie sacrée. Bien souvent dans l'Antiquité, les pèlerinages ont été à l'origine de la création de cités. Aujourd'hui encore, les espaces sacrés auxquels sont attachés des pèlerinages peuvent être créateurs, ou recréateurs de ville. La promotion de tel lieu sacré, à la faveur d'un événement religieux ou géopolitique, peut entraîner l'émergence d'une cité autour d'un sanctuaire isolé, ou encore la transformation profonde du tissu urbain antérieur, par adjonction de routes d'accès et d'infrastructures d'accueil pour les visiteurs.

Un dernier thème à prendre en compte est la dimension festive, désormais très discrète dans le grand pèlerinage à La Mecque, pris en main et transformé par le wahhabisme, mais centrale dans le déroulement des mouleds et des moussems. Pour les sociétés du Moyen-Orient, qui connaissent de graves difficultés économiques et subissent un contrôle social et politique étroit, les temps de fête ne sont pas si fréquents. Les pèlerinages sont l'occasion de fêtes et de divertissements, lesquels créent un lien social qui cimente la société pèlerine. La dérision trouve en particulier à s'y exprimer, par exemple à travers les mises en scène des chars défilant lors des mouleds, qui raillent le personnel politique ou certaines catégories sociales ou professionnelles liées au pouvoir.

Toutes ces dimensions sont vécues en interrelation étroite avec le religieux. À travers elles peuvent se lire certaines évolutions sociales et politiques qui affectent la région du Moyen-Orient, et c'est peut-être précisément cette dynamique qui peut contribuer, lors des pèlerinages, à transformer, voire à construire un espace public.

Le terme d'espace public, dont l'usage intensif entraîne désormais des problèmes de définition, est envisagé ici selon deux acceptions. Dans un premier temps, il désigne l'espace physique dans lequel se déroule le pèlerinage, c'est-à-dire bien souvent la ville. Or le sacré, mais aussi toutes les dimensions « profanes » des pèlerinages, ont un impact important, visible, sur l'organisation spatiale. En ce sens, il s'avère nécessaire de suivre les transformations que l'événement du pèlerinage fait subir à l'espace public urbain défini comme « un lieu de rencontre et de rassemblement (qui) en tant que tel, impose aux acteurs institutionnels et aux citoyens ordinaires l'obligation de comprendre et de gérer des situations sociales complexes » (I. Joseph, 1998). Or, en ce qu'il est le lieu du contact avec l'autorité, l'espace public peut désigner, dans un second temps, le lieu où s'exerce un « usage public du raisonnement » (J. Habermas, 1993). En abordant distinctement ces deux aspects, mais en les associant dans la réflexion, on utilise ici cette notion d'espace public comme un outil apte à clarifier le phénomène polymorphe du pèlerinage.

C'est autour de cette problématique que s'est constitué un projet de recherche collectif et pluridisciplinaire, initié en 2001 et clôturé par un colloque qui s'est tenu à l'Institut Français du Proche-Orient de Damas en septembre 2003¹. Ce sont les contributions à ce colloque qui forment le présent ouvrage. Les contributeurs se sont attachés, à travers des enquêtes de terrain, terrains sur lesquels ils ont acquis une familiarité de longue date, à restituer des pratiques sociales à travers lesquelles peuvent se lire différents univers pèlerins, dans leurs spécificités et leur complexité. Par ailleurs, les pèlerinages – fête, foule et mouvement – constituant un phénomène éminemment visuel, la

¹ Ce programme a bénéficié d'un financement dans le cadre de l'ATIP-jeunes chercheurs (ex-APN) du CNRS de 2001 à 2003.

plupart des auteurs ont développé également une approche par l'image, images produites aujourd'hui par le photographe, souvent le chercheur lui-même, ou photographies anciennes, de façon à saisir d'une autre manière les pratiques sociales ainsi que les interactions entre les acteurs qui s'établissent dans le cadre des pèlerinages. Il s'agissait pourtant de dépasser l'approche purement ethnographique de la démarche photographique, que le caractère « folklorique », voire « exotique » du sujet pouvait induire, pour participer à une réflexion générale sur l'usage de la photographie dans les sciences sociales. En ce sens, la photographie n'est pas envisagée comme l'expression et la représentation du réel, mais comme un outil pertinent d'observation, d'analyse et de restitution d'une réalité sociale (J.-C. David et C. Delpal, 1993). Enfin, les études de cas réunies dans cet ouvrage, qui ne présentent certes qu'un nombre infime d'exemples par rapport à l'immense foisonnement des pèlerinages au Moyen-Orient, permettent néanmoins, par le large balayage régional qu'elles forment, de poser les jalons d'une comparaison, à l'intérieur même de la région, mais aussi en regard d'autres situations, notamment celle de l'Europe, bien mieux connue jusqu'alors.

DE QUELQUES PARTICULARITES DES PELERINAGES AU MAGHREB ET AU MOYEN-ORIENT

Universalité de la pratique, différenciations régionales de ses manifestations

On l'a souligné, le pèlerinage est un phénomène généralisé, et une pratique intense, dans tout le Moyen-Orient. En outre, il ne s'agit pas, comme en Europe, d'un rituel qui aurait connu une pause, avant de renaître aujourd'hui, mais bien d'un phénomène durable, constant, mais non pas figé puisqu'il a connu des changements, des évolutions et aussi des destins différenciés selon les régions.

Dans le Maghreb musulman, l'éloignement des Lieux saints de La Mecque et Médine a sans doute contribué à multiplier les figures saintes intermédiaires, et à rendre particulièrement actif le culte voué à ces

personnages, notamment les pèlerinages auprès de leurs mausolées. Le *mawlid*, anniversaire de la naissance du Prophète, y est célébré de façon plus festive qu'ailleurs, et il s'accompagne souvent localement de la fête patronale du saint de la localité (A. Moussaoui, 2002). L'usage des pèlerinages locaux comme substituts du *hajj* est au Maghreb fort répandu, comme en cette autre marge lointaine qu'est la région des Balkans où le pèlerinage bosniaque d'Ajvatovica, par exemple, est considéré comme « la Ka'ba du pauvre » (N. Clayer et A. Popovic, 1995, p. 356). En Égypte, la religiosité populaire prend des formes particulièrement festives et exubérantes. Il n'est pas de village qui n'ait son mouled et certains saints hébergés dans les villes, Ahmad al-Badawî à Tanta, Ibrâhîm al-Disûqî à Disûq, ou encore les mouleds de Hussein et de Sayyida Zaynab, au Caire, donnent lieu à d'immenses pèlerinages qui associent sur plusieurs journées rituels religieux et fête foraine. La Palestine demeure proche de l'Égypte dans les formes de sa religiosité. Les grands pèlerinages au tombeau des prophètes (dénommés cependant moussems comme au Maghreb, et non pas mouleds comme en Égypte) associaient autrefois la triade rituel, fête et foire commerciale, même si aujourd'hui, dans le contexte de l'occupation, ces pèlerinages se trouvent essentiellement réduits à leur dimension politique.

Le Bilâd al-Châm, de même que l'Irak, présentent quant à eux un visage particulier. En dehors des grands pèlerinages chiites, l'Irak ne connaît pas les moussems collectifs auprès des saints locaux (L. Massignon, 1908). Il en est de même en Syrie où la visite auprès des saints est une démarche essentiellement individuelle (*ziyâra*) qui caractérise d'ailleurs plutôt les minorités, druze et alaouite, que la majorité sunnite. Les cortèges (*'arâda*) qui se formaient à l'occasion de certaines fêtes religieuses et des visites collectives aux tombeaux des saints étaient pourtant courants en Syrie jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale (J. Lecerf et R. Tresse, 1938). Les bouleversements politiques qu'a connu le pays depuis lors, le mouvement de sécularisation qui s'y est répandu, ainsi que l'état d'urgence maintenu depuis quarante ans, ont découragé ces manifestations collectives, alors qu'une situation politique assez similaire en Égypte n'a pas entraîné les mêmes conséquences. Quelques types

de processions survivent néanmoins en Syrie, notamment en milieu chrétien. Dans le village chrétien de Maaloula, proche de Damas, les deux communautés présentes, catholique et orthodoxe, organisent chacune à leur tour une procession lors de la fête de leurs saints respectifs, Serge et Thècle. Une manifestation commune les rassemble par ailleurs le jour de la fête de la Croix. Parti de l'église où s'est déroulée la messe, le cortège, en tête duquel figure l'étendard du saint, est mené par les jeunes hommes de la communauté qui scandent le parcours de haltes auprès des demeures du village, au cours desquelles ils interpellent et offrent des vœux aux habitants, en arabe et en araméen. Le cortège est joyeux et déluré ; l'arak, alcool anisé local, y circule abondamment, signifiant clairement la mainmise de la communauté chrétienne sur l'espace public du village. Au Pakistan enfin, les pèlerinages renouent avec la dimension collective, si caractéristique des pratiques religieuses du sous-continent indien.

Si les pèlerinages locaux du Moyen-Orient manifestent encore une indéniabilité vitale, ils sont cependant peu à peu érodés par le processus général de sécularisation, par un contrôle politique de plus en plus étroit, par le reflux du soufisme et le relâchement des identités locales. Aussi, le sens même de ces manifestations tend-t-il à changer. La comparaison entre l'Égypte et le Maghreb, également enclins aux manifestations collectives, est à ce titre éclairante. En Égypte en effet, les pèlerinages locaux ne semblent pas (encore ?) trouver de formule efficace de renouvellement. Au Maghreb au contraire, certains d'entre eux sont énergiquement pris en main par le pouvoir politique qui cherche à les folkloriser à l'attention du tourisme international, mais aussi de la population émigrée. Ainsi, on n'hésite pas à modifier la date de tel *mawsim* pour le placer au cœur de la période estivale, au moment où les émigrés sont de retour au pays. C'est ce processus de folklorisation et l'association de plus en plus étroite des pèlerinages au monde du tourisme qui expliquent également, par exemple, le succès des *mawsim*-s de bord de mer au Maroc (M. Berriane, 1992). Bien souvent, le pèlerinage n'est plus alors qu'un épisode d'une séquence festive plus diversifiée, qualifiée par le terme général de *marhajân* (festival). On assiste sans doute là à un phénomène proche de

certains processus de réinvention de la tradition qui fleurissent en Europe. Ainsi en France, par exemple, maintes fêtes patronales de village, qui ont vu disparaître les énergies nécessaires à la fabrication et au défilé des chars fleuris ou à la constitution des groupes de majorettes, sont aujourd'hui remplacées par des manifestations « modernisées » qui cherchent à emprunter au patrimoine local et qui sont souvent désignées également par le terme de festival (festival de la tomate, du timbre, mais aussi festival des records, etc.). Au Maghreb, cette forme de récupération semble toucher plus volontiers les pèlerinages les plus importants, et plutôt les pèlerinages urbains que les pèlerinages ruraux.

Des événements créateurs de mobilité

Les pèlerinages sont à l'origine d'importants flux de migrations au Moyen-Orient, notamment en islam où la structure du sacré impose le déplacement. Il s'agit certes de mobilités d'une nature particulière : elles reposent toujours sur un choix délibéré, sont guidées avant tout par une démarche de foi, et elles demeurent le plus souvent temporaires. Ces mobilités se déploient dans le cadre d'échelles très différentes, depuis le pèlerinage le plus local, qui attire au mieux les habitants des villages circonvoisins, jusqu'au gigantesque *hajj* qui draine aujourd'hui des musulmans venus du monde entier.

À l'échelle locale ou régionale, les pèlerinages induisent des formes de tourisme de proximité qui s'intensifient sous la pression croissante d'une demande de loisir de la part des classes moyennes en formation, demande souvent non satisfaite par les États et les collectivités publiques. La liaison entre pèlerinage et loisir s'établit *a fortiori* quand la manifestation religieuse s'accompagne d'une attraction particulière (bain de mer, fantasia) ou de la possibilité de resserrer les liens familiaux. Certains pèlerinages chrétiens permettent ainsi d'entretenir les réseaux familiaux et d'identité confessionnelle par-delà les frontières, notamment entre le Liban et la Syrie. Chaque week-end, des bus déversent dans les principaux monastères syriens, comme à Saidnaya, des pèlerins libanais venus passer là une pieuse mais néanmoins joyeuse

retraite, où ils retrouvent parfois la branche syrienne de leur parenté. Les lieux saints constituent d'ailleurs une attraction en soi, en dehors même de toute démarche pèlerine. Le saint crée le loisir : c'est de façon privilégié auprès d'une *qubba*, lieu chargé de sens, que l'on s'installera pour un pique-nique. Enfin le site de certains lieux sacrés dans un environnement naturel grandiose y attire les visiteurs, toutes confessions confondues, dans une démarche où se mêlent foi et loisir. Nombreux par exemple sont les musulmans qui se rendent le vendredi, jour de congé, au monastère catholique de Mar Moussa, en Syrie, alliant ainsi visite pieuse, promenade et joyeux pique-nique.

À une échelle plus vaste, qui embrasse l'ensemble de la région moyen-orientale, les pèlerinages dessinent des itinéraires collectifs qui ont un impact non négligeable, tant d'un point de vue politique qu'économique. Ainsi, l'effondrement de la barrière idéologique qui coupait les populations musulmanes de l'ex-URSS du bassin naturel d'expression de leur foi a permis de les réintégrer dans les circulations liées à la religion, notamment au pèlerinage à La Mecque dont elles étaient jusqu'alors quasi exclues. On peut repérer la réactivation de réseaux parfois fort anciens à l'occasion des mobilités pèlerines, qui donne lieu à des processus de ressourcement identitaire, mais aussi à la reprise d'échanges commerciaux traditionnels, par exemple entre l'Asie centrale et le Moyen-Orient. La géographie mouvante des pèlerinages chiites est quant à elle particulièrement exemplaire de la dépendance de ce phénomène aux questions géopolitiques. L'interruption des pèlerinages iraniens vers les villes saintes de Nadjaf et Kerbala en Irak depuis la guerre qui a opposé les deux pays au cours des années 1980, et les obstacles dressés par le pouvoir de Saddam Hussein à la pratique du culte des chiites, ont infléchi les itinéraires pèlerins de ceux-ci en direction de la Syrie, drainant des flux touristique-religieux qui bénéficient grandement à l'économie du pays. Mais cette nouvelle géographie sacrée du chiisme, qui privilégie pour le moment la Syrie, peut être à son tour susceptible d'être modifiée par la réouverture éventuelle des villes saintes d'Irak, dans la perspective de la fin du conflit.

Le pèlerinage à La Mecque est bien sûr la principale cause des migrations religieuses à l'échelle internationale. Les flux vers les Lieux saints de

l'Islam n'ont cessé d'augmenter au cours du dernier quart du XX^e siècle, en raison de l'amélioration des moyens de transport et de la baisse de leur coût, mais aussi en raison d'une augmentation générale de la pratique religieuse. Depuis le début des années 1990, le groupe des pèlerins s'est enrichi de la présence des musulmans issus des anciennes Républiques soviétiques, et ils sont également de plus en plus nombreux à venir depuis les pays d'immigration, l'Europe et les États-Unis notamment. Ces derniers ont d'ailleurs entrepris récemment d'organiser et d'encadrer le pèlerinage des musulmans vivant sur leur sol, à l'image de ce que réalisaient les nations coloniales aux XIX^e et XX^e siècles. Le visa de *hadj* est strictement temporaire, mais le pèlerinage suscite encore aujourd'hui, comme ce fut le cas tout au long des siècles passés, des installations définitives, dans les villes saintes elles-mêmes, mais aussi au long de l'itinéraire suivi par les pèlerins. En outre, le pèlerinage alimente une part de l'immigration illégale en Arabie Saoudite, notamment parmi la population d'Asie du Sud-Est. Enfin, si les grandes foires qui accompagnaient autrefois le pèlerinage ne sont plus de mise, celui-ci suscite toujours d'importants flux de commerce international. Ce dernier, qui s'effectue bien souvent en marge de la légalité, témoigne d'un phénomène plus global d'invention d'une mondialisation alternative, bricolée autour de réseaux commerciaux, personnels ou religieux, qui s'inscrit essentiellement dans des flux Sud-Sud.

Selon A. Dupront, c'est l'épreuve de l'espace qui fait le pèlerin. Au Moyen-Orient cependant, et notamment en islam, l'épreuve de la route s'avère moins fondamentale qu'en Occident chrétien. Ce qui compte, c'est le point d'arrivée, la rencontre sacrée et l'intercession sollicitée auprès du saint. Dans un univers qui fut longtemps nomade, le départ ne représente d'ailleurs pas une coupure aussi nette qu'en Occident ; le pèlerin n'est jamais tout à fait un étranger sur sa route et, tant qu'il n'est pas arrivé, il demeure même un voyageur assez semblable à tout autre voyageur. D'ailleurs, si le terme latin *peregrinus*, d'où est issu le mot pèlerin, désigne au départ l'étranger, une telle connotation ne se retrouve ni dans le mot *hadj*, ni dans le terme *ziyâra*, où l'on décèle au contraire une idée de proximité, de familiarité. De même, bien que

l'épreuve de la route n'y soit pas totalement dépourvue de sens, l'islam ne connaît pas les mortifications que s'impose souvent le pèlerin chrétien, comme de cheminer à genoux. Bien au contraire, les nouveaux moyens de transport ont toujours été adoptés rapidement et dans l'enthousiasme, et ce sont souvent aujourd'hui des bus joyeux où raisonne le son des instruments de musique et des chants qui mènent les pèlerins vers le lieu sacré.

Des lieux de réordonnement des identités

Bien des lieux saints constituent des bassins où viennent se ressourcer les identités des individus. Chaque village, chaque quartier, chaque ville tend en effet à lier étroitement son identité à son saint patron, et les visites auprès de celui-ci sont aussi un moyen de réaffirmer une appartenance. Lors des pèlerinages, certaines processions qui font le tour (*dawra*) du village sont emblématiques de ce bouclage sur une identité locale. En d'autres occasions, les pèlerinages peuvent être à l'origine de la substitution temporaire d'une identité à une autre, les frontières entre urbain et rural tendant notamment à s'estomper ou à se déplacer. Ainsi, à l'occasion de la célébration d'une fête religieuse, l'espace urbain se trouve envahi par les ruraux ou le monde tribal, qui pour un temps y recréent leur univers, ou à l'inverse, le monde urbain sort des limites de la ville pour s'installer temporairement dans un espace rural, auprès d'un modeste sanctuaire par exemple. La fête, qui accompagne ou participe des pèlerinages, joue un rôle fondamental dans le processus de ressourcement, de remémoration des identités. Lorsqu'après une longue éclipse, due à l'interdiction des fêtes religieuses par l'État socialiste du Yémen, les *ziyârât* (qui désignent au Yémen non seulement la visite à un saint, mais également la commémoration collective de celui-ci) reprennent, la mise en scène qu'elles adoptent reflète clairement la réappropriation des identités locales (S. Camelin, 2001). Cet enjeu fondamental des fêtes est d'ailleurs souligné par le fait que les autorités politiques cherchent souvent à imposer des manifestations alternatives, commémorations nationales ou en l'honneur du leader, qui visent à imposer d'autres types d'identités, dont le référent national s'oppose précisément à la dimension locale des fêtes religieuses et des

pèlerinages. Aujourd'hui, la facilité avec laquelle des événements collectifs tels que les processions et les pèlerinages peuvent être saisis par l'image, grâce à la vidéo, permet de prolonger ce moment de resserrement des identités locales. En septembre 2004, la grande procession interconfessionnelle qui se déroule lors de la fête de la Croix dans le village syrien de Maaloula a été intégralement filmée, et projetée le lendemain sur écran géant sur la place centrale du village.

Au-delà du ressourcement dans les identités locales s'établissent, lors des pèlerinages, des rattachements à des identités plus larges, notamment confessionnelles. Les lieux de pèlerinages donnent certes parfois l'occasion de créer des rencontres__interconfessionnelles, mais le plus souvent, ils apparaissent comme des signes, repérables dans l'espace public, où se reconnaît chaque religion, chaque confession. Cette affiliation confessionnelle revêt deux aspects, l'un matériel, l'autre à caractère imaginaire. Pour les confessions minoritaires notamment, les lieux de pèlerinage, et plus généralement les lieux saints, apparaissent comme des refuges, des relais qui dessinent une géographie rassurante reliant entre eux les croyants. C'est souvent le cas pour les monastères, dans un environnement dominé par l'islam, mais ces refuges ne sont pas excluant et savent aussi accueillir l'« Autre ». D'autre part, en l'absence de possibilités de déplacement, ou parce que le réseau de lieux sacrés est trop vaste, à l'échelle régionale ou à celle d'une religion, cette géographie sacrale prend une dimension imaginaire. Les croyants prolongent en imagination leur attachement aux lieux saints relevant de leur religion, dessinant ainsi une géographie sacrale juive, chrétienne ou musulmane qui renforce chacune des identités confessionnelles.

Pour autant, cela ne signifie pas que les pèlerinages donnent l'occasion d'un repli sur une seule identité, qu'elle soit locale, confessionnelle ou plus globale encore. On connaît la façon dont Victor Turner qualifie les pèlerinages, empruntant à la définition des rites de passage proposée par Van Gennep. Selon lui, le pèlerinage est un moment de liminarité, d'entre-deux, où se vit le sentiment d'un lien social global, essentiel, qualifié de *communitas* par opposition à la structure qui renvoie à un système structuré, différencié et hiérarchisé. Nombreux sont les auteurs des textes de cet ouvrage qui croisent

au cours de leur enquête un tel sentiment de fraternité. Il n'est cependant jamais vécu exclusivement et il n'efface pas totalement les clivages sociaux, ethniques, ou les divergences d'opinion ou de représentation, lesquels subsistent et continuent de s'exprimer dans le cadre des pèlerinages. Ceux-ci sont des moments complexes, au cours desquels se combinent diversement maintes identités, qui ne peuvent être réduites à la seule *communitas*. La polysémie des processions est particulièrement significative de la multiplicité des allégeances vécues simultanément, ou en fonction des contextes.

Des lieux disputés

Les pèlerinages, espaces-temps où se croisent les hommes et les idées, sont bien sûr saisis d'enjeux politiques. Ceux-ci se nouent fréquemment autour des lieux saints eux-mêmes, objets de concurrences pour leur appropriation par diverses autorités, et autour de la promotion de pèlerinages attachés à ces lieux saints. Les *impresarii* qui s'en saisissent possèdent en effet dès lors un éventuel canal de mobilisation. En ce sens, les pèlerinages et les espaces qu'ils animent sont des lieux disputés. Cependant, ce type d'enjeux n'atteint pas la puissance qu'ils peuvent avoir en Europe où chaque pays peut se prévaloir d'un ou deux lieux importants de pèlerinage seulement, autour desquels se concentrent les luttes de pouvoir. Le pèlerinage de Czestochowa, dans le contexte du régime communiste, s'est par exemple vu ériger comme symbole d'une Pologne libre et catholique (P. Michel, 2003) et la Vierge apparue à Medjugorje a été mobilisée par les acteurs de la guerre civile en Bosnie-Herzégovine (É. Claverie, 2003). Au Moyen-Orient, le nombre considérable de pèlerinages disperse les énergies sur une multitude de lieux et nulle part, sinon peut-être en Palestine, on ne trouve une telle intensité dans la mobilisation politique et identitaire autour des pèlerinages.

Dans chacun de ceux-ci cependant se manifeste le pouvoir politique, ne serait-ce que pour assurer le maintien de l'ordre au cours d'événements propices aux débordements. C'est pourquoi les pouvoirs politiques s'attachent à canaliser la foule en faisant porter son action sur l'espace public, mis en ordre, reconstruit, par exemple en y incluant des parcs où la foule peut certes se

déployer, mais aussi être contrôlée. Plus encore, il est courant que les pèlerinages donnent lieu à la mise en scène du pouvoir politique, qui y trouve l'occasion de réaffirmer sa prééminence et sa force. Les processions, là encore, jouent un rôle fondamental. Établies selon un cérémonial généralement très codifié, elles manifestent toute l'emprise que les pouvoirs, politique et religieux, entendent conserver sur ces événements.

Malgré la prise en main des pèlerinages par les pouvoirs, politique et religieux, ceux-ci demeurent néanmoins des espaces de liberté, où le public (au sens de la *'amma*) peut trouver à s'exprimer. Mais cet espace de liberté n'est cependant pas aussi radical qu'il peut l'être dans des situations similaires en Europe. En effet, A. Dupront l'a souligné, les pèlerinages apparaissent comme des lieux où l'institution ecclésiale se manifeste certes, mais n'est pas maîtresse. Le public y trouve à s'exprimer selon des modalités qui lui sont propres. Or en islam, la religion est quoi qu'il en soit faiblement institutionnalisée et la dichotomie qui s'opère en Occident entre événements religieux fortement institutionnalisés et faiblement institutionnalisés (les pèlerinages par exemple) n'y a pas la même prégnance.

Si l'on peut certes noter parfois la présence et la circulation de discours à caractère politique, voire l'existence d'activités proprement politiques (slogans, mobilisation électorale...) dans certains pèlerinages du Moyen-Orient, on ne saurait cependant encore y voir un événement contribuant à l'émergence d'un espace public, à l'image de ce qui a pu être observé en Iran, par exemple (F. Adelhah,, 1997). Dans un contexte de déficit démocratique, le moment particulier du pèlerinage ne semble pas (encore ?) donner lieu à l'émergence d'une parole publique qui revendiquerait de dialoguer avec l'État. Au contraire les pèlerinages, en ce qu'ils manifestent un besoin d'intercession, évoquent les modalités traditionnelles du politique dans la région, notamment la prégnance du clientélisme. On va auprès d'un saint pour obtenir une faveur, pour qu'il réalise un vœu, lequel est bien souvent exprimé par écrit sur un papier confié au sanctuaire. Cela n'est pas sans rappeler des pratiques politiques tout à fait courantes. Ainsi en Égypte, par exemple, lors d'un meeting politique animé, au cours de la campagne pour les élections législatives de 1995, par un candidat

particulièrement puissant puisqu'il était par ailleurs ministre, se déroulait en marge des discours convenus un mouvement de personnes se rendant individuellement au pied de l'estrade pour glisser dans la main même du ministre, ou à défaut à l'un de ses sbires, un petit papier sur lequel était consignée une requête personnelle. On est là dans un contexte très proche de celui de l'intercession du saint, également très personnalisée, mais bien loin en revanche d'un espace ouvert à l'expression d'une opinion publique.

QUELQUES INDICES DE LECTURE

Si le pèlerinage est une expérience associée à un parcours, les contributions constituant cet ouvrage le sont également. L'ensemble des récits se présente sous la forme d'éclairages en poursuites, de suivis de pèlerinages, saisis sur une vaste aire géographique, depuis le Maroc jusqu'au Pakistan, mais aussi depuis des territoires vers un lieu, du Tchad à La Mecque, d'Arménie vers Jérusalem, d'Israël au Maroc, ainsi que tout autour de la Méditerranée, en des contrées où se côtoient des communautés plurielles, notamment en Égypte, en Syrie, en Palestine et au Liban.

Cet exercice collectif est une tentative à la fois croisée et additionnelle de rendre compte de situations observées ici et là, de telle ou telle façon, en mobilisant des sources diverses et des modes de faire empruntés aux disciplines dont relèvent les contributeurs ou dont ils se sont inspirés : histoire, sociologie, géographie, anthropologie et ethnologie. Les pèlerinages, vus depuis les sciences sociales, sont des objets chatoyants, leur séduction résulte de perspectives et d'appâts divers, dont se sont emparés des chercheurs aux types d'appropriations et d'investigations contrastés. En résultent des saisies qui privilégient des aperçus généraux, des instantanés récoltés par bribes de faits, des suivis de séquences intégrales, ou encore des focales réalisées depuis des investigations thématiques.

Ainsi se sont écrites des histoires qui peuvent être soit appréhendées comme des segments étirés, soit prélevées de manière ponctuelle, dont certaines sont liées ou affiliées entre elles de façon explicite et d'autres

semblent plus autonomes en apparence, mais qui toutes sont à lire ensemble en tant qu'elles rendent compte, de manière presque rhapsodique, depuis des registres académiques, temporels et spatiaux différents, de significances élaborées dans un cadre commun, celui de concordances de temps et de lieux.

En guise de préalable à la lecture de cet ouvrage, il semble évident d'énoncer, sinon de résoudre, la question initiale de la nature de l'objet étudié ici : qu'est-ce qu'un pèlerinage ? À quelles pratiques peut renvoyer un phénomène qui est un fait, un événement, un acte, mais aussi un lieu et un temps, une somme d'individus devenue foule en présence et une forme de manifestation de la religiosité ? De fait, le pèlerinage est une expérience composite tant personnelle que collective, tant corporelle que spirituelle, d'une situation polymorphe, et ne peut apparaître comme une pratique définie, unanime et transposable. « Il y a bien une géographie spirituelle du monde, mais cette géographie est dynamique, et c'est en situant les sens de ces déplacements qu'on peut en caractériser la valeur finale pour nous. Tout déplacement humain à valeur spirituelle peut être défini *pèlerinage* et tout but d'un tel déplacement *terre sainte*. » (L. Massignon, 1942, p. 7.)

Il sera ici question de pèlerinages, dits au pluriel, et *du* pèlerinage, car si certains s'énoncent au pluriel comme les mouleds ou les moussems, *le hajj* représente plus qu'une simple mise au singulier, mais bien une unicité, on ne peut omettre cette distinction issue du statut d'une obligation de principe dans le témoignage d'une foi et d'une identité. Sans verser dans l'évaluation hypothétique des degrés de sacralité des pèlerinages ni dans la hiérarchie de leur valeur supposée, il est clair qu'en ce qui concerne les pèlerinages musulmans, le *hajj* occupe la place primatiale. Aussi, maints pèlerinages se posent en succédanés du « vrai », du « grand » en complément ou en parallèle ; plusieurs d'entre eux sont humblement qualifiés, en comparaison, de « pèlerinage du pauvre ». Le *hajj* est le pèlerinage modèle, si l'on en croit les rites de substitution peut-être, d'imitation sans doute, des autres pèlerinages musulmans dont on rappelle que la somme de tant d'eux peut égaler un à La Mecque, ou qu'ils le précèdent. En implicite permanent comme la Venise des *Villes invisibles* d'Italo Calvino, le *hajj* est à la fois un fait incomparable et une

référence latente des autres pèlerinages musulmans, qu'il estompe peut-être mais qu'il motive aussi, qu'il légitime souvent, lorsqu'ils sont présentés comme complémentaires.

La perspective ici privilégiée pour aborder les pèlerinages est celle d'un questionnement général initié par la notion tout aussi polémique d'espace public. Sur l'espace public, on retiendra peut-être d'une première lecture discursive surtout des incomplétudes et des carences, mais la mise en exergue est sous-jacente, sans analyse forcée mais par le biais d'un décryptage orienté, avec le souci partagé de saisir ces événements par brassées, de collecter des données combinées sur des espaces, des temps, des personnages. Cette approche est peut-être foisonnante à l'excès, mais elle tente d'éviter une transcription du genre « scènes et types » laquelle a longtemps prévalu dans la relation de ces événements. Foules signifiantes et foules de signifiants : sont ici exposés, de par la nature même des pèlerinages, des paysages en dessein, compositions toutes multiples et chacune originale, qui se caractérisent par la presque simultanéité de l'élaboration et de la dissolution de leurs éléments. Soulignons également la difficulté de positionner le pèlerinage entre la catégorie de la pratique publique et celle de la pratique privée, en spécifiant que « l'extime » (M. Lussault, 2003) ne suspend pas l'intime, lequel n'est pas réductible au privé. L'existence du soi s'accommode du transfert d'une catégorie d'espace à une autre.

C'est également dans cette optique attentive à l'avènement « d'espaces potentiels d'apparence entre des hommes agissant et parlant » (H. Arendt, 1972) qu'en écumant les pèlerinages, nombre de contributeurs ont voulu rendre compte de l'expression et de la modulation de la parole ; aussi, nombre de mots et de discours recueillis dans des contextes variés ont été mis en exergue. Cette riche somme produit une condensation, une buée de dits volatiles, prélevés dans l'alternance des rythmes situationnels de ces manifestations et dans les types de langages : récitations de phrases connues par cœur, énoncés de prières et d'incantations, chansons et poèmes, mise en mot d'émotions volubiles ou exclamatives, proclamations et suppliques,

interpellations ou échanges triviaux, parfois même logorrhées, lorsqu'un pèlerinage se fait le déversoir d'émotions.

Les autres formes d'échanges développées lors des pèlerinages sont multiples et parfois peu usuelles. Ainsi, aujourd'hui, l'animal traditionnellement sacrifié lors du *hajj*, est devenu élément d'un échange virtuel, le prix de la bête contre un coupon de papier à valeur de mouton qui sera offert ailleurs à des pauvres. L'échange est aussi celui d'une image pieuse, d'une bougie, d'un ex-voto, contre une grâce ou la réalisation d'un vœu, une souffrance contre un bienfait, un repas de couscous ou un verre de thé contre la présence d'un invité, etc. Apparaissent d'autres mesures et d'évaluations de valeurs, d'autres formes de dons et de contre-dons, dans un système qui rend équitables et échangeables souhaits, objets, denrées, paroles et gestes.

Sont ici analysés des espaces faits de mitoyennetés, matérialisés par des liens, des tracés et des faits communs, et qui remplissent certaines clauses de la co-présence dont celles liées à l'expression de mixités, de genres, de groupes ou de situations. On notera que les pèlerinages étudiés ici se distinguent pour la plupart d'entre eux par une présence féminine massive et active, ce qui semble contrarier ce qu'il est coutume de stipuler concernant l'espace public dans les sociétés arabo-musulmanes. De la même manière, il ne s'agit pas de relancer un débat jusqu'alors peu concluant sur la transposition, supposée impossible ou partielle, de certains des termes de la notion d'espace public sur les terrains exposés ici, mais d'aborder toutefois sans l'édulcorer « une question qui par son extension anthropologique est une question quasi universelle » (F. Navez-Bouchanine, 2001, p. 120).

Pour reprendre à notre compte les mots de Pierre Sansot, l'espace public tout à la fois « se décrète et ne se décrète pas » ; il en va de même, nous semble-t-il, des modalités de son expression, de la mise en mots de ses mises en scènes, faut-il absolument l'authentifier et le proclamer en tant que tel ou ne peut-on le donner à lire et à interpréter ? C'est cette dernière option qui a été la nôtre ; cet espace public parfois dit, souvent énoncé en d'autres termes, ou simplement suggéré est à maintes reprises lisible en fabrique et en pratique, par le biais de mots, de gestes, de scènes et de situations.

Un pèlerinage naît d'une coïncidence, celle d'un temps et d'un lieu, une conjonction dont l'ajustement devient un équilibre sur lequel pourront s'opérer l'investissement et se fonder l'action. Les pèlerinages s'accompagnent — pour la plupart — d'une fête, ce sont des célébrations festives, et cet autre niveau de réalité refaçonne leur sens général, sans pour autant le redoubler. Si en français ce sont deux mots qui désignent fête et pèlerinage, en langue arabe, l'appellation de mouled comme celle de moussem renvoie à une totalité, à une connotation générique qui ne dissocie pas cette dualité. Sont évoquées dans cet ouvrage de nombreuses fêtes joyeuses, démonstrations enthousiastes qui témoignent de la vitalité et de la pérennité du lien entre des communautés et des territoires, illustrations certaines d'une topophilie, pratique heureuse de l'espace, mais sont aussi exposées d'amères célébrations, celles où l'on se compte entre Arméniens, celles où l'on regrette sa terre de Palestine ou du Maroc, celles où la mise en partage illustre surtout des regrets, des frustrations, l'exposition des faiblesses d'un groupe, où l'on tente de sublimer une privation, une mise à l'écart.

Comme en témoigne tout particulièrement le travail de Richard Sennett revisitant l'histoire urbaine des cités occidentales dans *La chair et la pierre*, c'est autant la mise en commun des corps que des idées qui fait que des groupes forment une communauté socio-spatiale. Il apparaît, au terme de nos investigations, qu'ébats et débats participent d'une même logique, celle de l'expression du vouloir et devoir être ensemble, et de la recherche, jamais assouvie, des conditions possibles pour ce faire. Ce sont peut-être aussi, au-delà des raisons d'être affichées des pèlerinages, ces motivations implicites qui expliquent le succès, en termes de fréquentation et d'investissement, de la plupart des manifestations évoquées dans cet ouvrage.

Le pèlerinage n'existe qu'au travers d'une somme de virtualités au nombre desquelles celles induites par les changements en série qui affectent maints repères existentiels (notamment les valeurs, mesures et évaluations de l'espace et du temps) et qui font que l'univers du pèlerinage est si particulier. La virtualité est aussi celle d'un événement qui se manifeste par des déclinaisons de densités, celles de la présence humaine, du sens des lieux, des formes

matérielles. Lorsque le pèlerinage est fête, l'encombrement se fait abondance, ajout de décors, de signes, de biens, de lumières, de constructions, d'animations. Cette plénitude, faite de juxtapositions et d'accumulations, crée des combinaisons de formes denses, des esthétiques rassurantes de profusion et de mises en scène de situations d'opulence, opulence d'objets, d'êtres et de sens.

L'humanité, elle aussi, a horreur du vide, du vide matériel et surtout idéal ; elle investit l'espace, le marque, lui affecte sans cesse des formes additionnelles et le gorge de sens.

En parallèle, dans la plupart des sociétés humaines, la recherche de soi, d'un soi individuel et/ou collectif passe souvent par un déplacement, on va se chercher ailleurs, on ne se trouve pas sur place. Dans cette dynamique de mouvements signifiants, si l'individu désire partir, le groupe aspire au retour, instituant, réalisant et/ou imaginant les lieux pour le faire, tout particulièrement des « villes de retour », telles Toubâ (C. Gueye, 1999) ou Jérusalem.

Des univers de virtualités

Le pèlerinage de Rabbi Yahya Lakhdar, saint juif marocain de la région de Casablanca, illustre un désir de territoire et la manifestation d'un regret, d'un « impossible retour au Maroc », pour ceux qui sont déjà partis, vers Israël ou ailleurs, et pour ceux qui vont probablement partir et qui anticipent leur future nostalgie, mais aussi pour ceux qui vont rester dans un monde où les souvenirs l'emportent sur l'avenir (H. Dakhama). C'est une communauté en voie de dissolution qui se retrouve, c'est l'étape d'une mue où l'émotion prend une forme verbale ; il faut parler, échanger, les diverses langues se mêlent, les nouvelles des présents et des absents se suivent, se connectent, se lient et prennent sens. Les mots dits et tissés, autour du sanctuaire, en ce lieu clos, créent l'identité simultanément passée et présente de ceux qui se disent, ici et en ce moment, Juifs du Maroc.

Le pèlerinage de Nabî Mûsâ, sanctuaire enclavé situé en zone militaire israélienne, à huit kilomètres de la ville de Jéricho, est un événement fugace,

qui prend la forme d'un véritable entassement en un lieu clos (E. Aubin Boltanski). Cette mince concession spatio-temporelle des autorités israéliennes aux Palestiniens est transformée par ces derniers en une opportunité utilisée et vécue intensément et densément. Nabî Mûsâ s'apparente à un « isolat », c'est un pèlerinage caricatural, direct, brutal, sans détours ni alanguissements possibles, sans à-côtés, une seule route traversée aller-retour pour se rendre en ce lieu une fois l'an, lorsque le pèlerinage est autorisé. Pourtant, malgré les interdictions et restrictions, ne peuvent être contrôlées ni empêchées les échappées et les substitutions virtuelles. Être ici car on ne peut être là-bas, venir ici pour apercevoir l'ailleurs convoité : Nabî Mûsâ est un regard en ricochet sur la Palestine et son emblème : Jérusalem.

Toujours à Jérusalem, cité écartelée par ses représentations et ses territorialités, la diaspora arménienne est constituée essentiellement de réfugiés et de pèlerins « sédentarisés » (S. Andezian). Ainsi, la ville sainte s'est nourrie des mobilités liées au pèlerinage et a prélevé sa dîme sur cette nation qui s'y est investie et qui occupe aujourd'hui, du moins dans les représentations, un quartier authentifié de la vieille ville. Le pèlerinage attire, brasse et parfois retient ; les Arméniens de Jérusalem sont donc des pèlerins perpétuels et virtuels, des « habitants-pèlerins » de la ville sainte et témoignent chaque année, autour de leur Église, de leur appartenance due, à la cité et à leur communauté, dans un contexte politique pour eux doublement aléatoire.

Dans un autre contexte géopolitique, ici celui d'un rapprochement entre l'Iran et la Syrie, à la fin des années 80, la ville de Raqqa, située dans l'Est syrien, est dotée par l'Iran d'un vaste mausolée chiite dédié à deux compagnons du Prophète, morts lors de la bataille de Siffîn, à une quarantaine de kilomètres de la cité (M. Ababsa). Ce sanctuaire s'offre aux pèlerins iraniens en substitution aux lieux sacrés d'Irak et d'Arabie Saoudite qui leur sont alors inaccessibles et s'intègre dans un parcours syrien qui englobe déjà les lieux saints des villes de Damas, de Sayyida Zaynab, d'Alep, de Hama. Pourtant, ces mausolées sont ignorés de la population raqqawi, tant en termes de fréquentation qu'en termes de représentation ; bien que massifs et voyants dans le panorama urbain, ils ne sont pas pris en considération. Ces tombeaux

sont « invisibles », à l'image de la légende médiévale qui rapportait que les tombeaux des compagnons du Prophète devenaient, tels des mirages, invisibles lorsqu'on les approchait.

Sur-visible quant à lui et mystérieux à la fois, le pèlerinage à La Mecque, l'un des plus importants — sinon le plus important — des rassemblements humains, est un événement qui par son amplitude et son écho a suscité et suscite de nombreux fantasmes (S. Chiffolleau). Pour les puissances coloniales du XIX^e siècle, sa représentation se fonde sur la suspicion et il est perçu comme un phénomène qui revêt un caractère paradoxal du fait qu'il est à la fois surface d'exposition et territoire secret. Espace trouble, donc espace de troubles virtuels, du fait du déficit d'observation et de contrôle directs, *in situ*, cet événement est analysé comme porteur de risques et de subversions, au nombre desquels la contestation de l'ordre colonial et la production d'une opinion publique musulmane consensuelle.

Parcours et itinéraires

La mise en place et en service du chemin de fer du Hedjaz, au début du XX^e siècle, représente un tournant notable dans l'acheminement des pèlerins vers La Mecque et Médine et des bouleversements considérables dans la gestion des territoires concernés (K. Ezzerelli). Au-delà d'un changement de mode de transport, de la caravane au train, c'est aussi toute l'expérience et la réalité du pèlerinage et du voyage associé qui change. Les espaces et les temps du parcours ne sont plus les mêmes, non plus que les itinéraires. En parallèle, ce nouveau support redéfinit les enjeux économiques et politiques liés au passage des pèlerins et reconfigure le contrôle et la mise en réseau des territoires concernés, ce qui suscite, à des niveaux pluriels, nombre de conflits.

Le pèlerinage à La Mecque est, plus que jamais, un enjeu économique comme en témoigne en particulier l'apparition à N'Djamena, depuis les années 80, d'un groupe de « pèlerins-commerçants » qui utilisent essentiellement la voie aérienne pour un commerce devenu si volumineux et si actif qu'il a généré une zone d'activités à proximité de l'aéroport de la capitale tchadienne (K.

Bennafla). Les produits de ce commerce (tissus, bijoux, montres, véhicules, minibus, quincaillerie, etc.), facilité par la présence d'une communauté tchadienne en Arabie Saoudite, sont négociés sur l'ensemble du territoire national et même jusqu'au Cameroun et concurrencent désormais les biens manufacturés importés du Nigeria.

Dans un territoire *a contrario* auto-centré, dans la région rurale du Chiadma au Maroc, le *daour* des Regraga est un pèlerinage long de 39 jours, élaboré selon un parcours qui rend compte d'un territoire appréhendé de façon presque minutieuse, rythmé par une cinquantaine d'étapes autour de sanctuaires et qui débute lors de l'équinoxe de printemps (M. Pénicaud). Cette marche vers la nature, au-devant de la saison du renouveau, sollicite une fertilité jamais acquise. Aux Regraga incombe le réveil de la nature, de leur mouvement naît la prodigalité, le pèlerinage se fait rite de régénérescence. Depuis la mobilité du *daour*, c'est un territoire fait de lieux rassemblés qui se reconstruit chaque année, c'est aussi la sédentarité d'une société paysanne qui, aux termes du périple, est réaffirmée.

À une échelle encore plus fine, les processions pèlerines organisées en Égypte ont été multiples, en témoignent les mots pour les dire, les variétés de leurs formes, les itinéraires empruntés, les protagonistes impliqués et leur organisation complexe (C. Mayeur-Jaouen). Aujourd'hui événements marginalisés des mouleds musulmans, parfois délestés de leur sens religieux, ces processions en étaient pourtant le point d'orgue ; coptes ou musulmanes, elles définissaient un espace social tout en matérialisant un territoire, donnaient à lire la représentation d'une histoire et affirmaient des identités.

Pèlerinages et coïncidences :
Des « espaces enjeux » et des lieux en partage

Les saints font la ville, on le sait, et ils la font idéale, la débarrassent de ses vices, la protègent des prédatons, on voit ainsi comment le mouled de Sayyîd al-Badawî, apparu au début du XIV^e siècle, a modelé, structuré et impulsé la ville de Tantâ en Égypte, en faisant ce qu'il est convenu aujourd'hui de nommer un pôle urbain régional (D. Pagès-El Karoui). C'est bien la présence

d'un saint nommé « le Bédouin », dit aussi le « saint des ruraux », qui a contribué au développement au cœur de la région du Delta, d'une ville et d'une citadinité associée. Tantâ est ville de mouled et les pouvoirs publics mobilisent la manifestation pour affirmer leur présence, asseoir leur autorité et pour diffuser et appliquer des normes sociales.

Autre forme d'utilisation d'un pèlerinage, de son espace et de son image par les pouvoirs publics : à Sidi Amor Bou Hajla, en Tunisie, c'est un pèlerinage de bédouins semi-nomades, les Jlâss, qui a servi d'élément fondateur d'un festival participant à l'avènement de l'édification d'une Tunisie urbaine et moderne (I. Ruiz). Ce lieu discret devient le centre d'un espace de loisirs associé à une fantasia et à une foire exposition. À la fin des années 50, la promotion administrative de ce territoire au rang de commune se fonde autour du souk et de la *qubba*. Dans le pragmatique *Plan d'aménagement urbain* de 1998, le terrain de la zaouïa est « un parc de loisirs à vocation familiale », la procession est dite « folklorique », le saint est désormais un symbole local régional et l'emblème d'une urbanité en construction ; il contribue à la mise en tourisme et en modernité de la localité. Le pèlerinage est utilisé comme un outil de marketing urbain dans la construction d'une entité administrative, la promotion d'une région et son intégration à l'espace national.

Dans un autre registre, le pèlerinage de Sehwan Sharif au Pakistan illustre aussi la polysémie de sens que peut revêtir un événement de ce type (M. Boivin). Ce pèlerinage s'organise à partir d'un sanctuaire principal et d'une déclinaison de sanctuaires secondaires, où s'effectuent des brassages mettant en scène les compétitions entre différents groupes de pouvoir dans la gestion du charisme. Le pèlerinage est une scène où se montrent, se manifestent et s'animent des minorités et des majorités, des représentants de courants religieux, d'institutions étatiques, d'ordres sociaux triviaux, soit une surface d'expression où divers groupes se jaugent et se positionnent et où évoluent des individus saisis ou non dans ces formes constituées. L'enjeu politique est manifeste et les Chiites, en quête de représentativité, y sont omniprésents et tiennent parfois un rôle de trouble-fête dans le tohu-bohu des rivalités d'appropriation du capital symbolique et spatial en jeu. C'est un pèlerinage

tumultueux qui traduit le *'urs*, noces mystiques du saint avec Dieu, un pèlerinage qui peut s'énoncer au pluriel tant les processions, les temporalités, les rites, et les protagonistes usent de mises en visibilité contrastées et tant les systèmes de significations des symboles en présence sont sujets à interprétation.

Expression d'un autre type de stratification, la célébration des mouleds de Sayyida Zaynab et de Hussein dans les quartiers anciens centraux du Caire donne lieu à une métamorphose de l'espace urbain et des usages et pratiques de la ville (A. Madoeuf). La ville est alors fête et la fête est urbaine. Sont mises en œuvre, par le biais de subtilités et d'inventivité conjuguées, des formes originales d'investissement et d'appropriation des lieux, tant par les pèlerins que par les habitants. Dans un paysage fait de surimpositions, les multiples arts de faire des participants peuvent être observés dans leurs esquisses ou leurs réalisations, de même que les manières de s'intégrer à la mise en collectif des corps, par côtoiements et évitements associés, qui permettent à tous et à toutes de se placer face aux autres et avec les autres.

Une autre illustration du rapport à l'altérité, celle des pèlerinages mixtes, vers des sanctuaires « ambigus », des centres de pèlerinage partagés, qui existent et/ou ont existé dans nombre de pays riverains de la Méditerranée (D. Albera) et tout particulièrement au Liban (N. Farra Haddad). Dans une démarche historique et comparative, depuis un inventaire de faits et de lieux, apparenté à une mise en série, ces nombreux pèlerinages interconfessionnels questionnent l'étanchéité supposée des monothéismes et témoignent de confluences et d'histoires croisées.

De par leur nature d'événements à durée d'existence réduite mais sans fin, les pèlerinages peuvent être considérés comme des intervalles pleins, qui laissent entrevoir un monde agencé autrement, ramené à des gestes essentiels. Le pèlerinage est un parcours de sens, un voyage dans l'espace, le temps et dans une autre dimension, celle des représentations. Participer à un pèlerinage est faire l'expérience du sacré, mais aussi simultanément celle du profane. Au cas par cas, qu'ils soient ordonnés ou confus en apparence, les

pèlerinages se donnent à voir comme des mécaniques sociales. Cependant, les analyses effectuées à des niveaux d'observations particuliers ne doivent pas occulter le fait que les pèlerinages, saisis de manière large, génèrent des mobilités et de l'urbanisation, ce qui signifie qu'ils comptent parmi les vecteurs des faits les plus caractéristiques du monde contemporain.

Enfin, si quelques lieux, quelques temps, quelques aspects de fêtes et de pèlerinages ont ici été proposés à la lecture, le pèlerinage, comme expérience intime inscrite dans le cycle de vie de ceux qui l'ont vécu, ou de ceux qui y aspirent, restera une des dimensions cachées — parmi d'autres — de cette histoire. Le pèlerinage est celui d'un être ou d'un groupe, mais il est aussi une histoire partagée, un étrange vécu non exclusif, dont les modalités combinent divers niveaux de délégation, une expérience sociale intégrale insérée dans un parcours de vie.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADELKHAH, F., 1997, *Iran : vers un espace public confessionnel ?*, Les Études du CERI n° 27, Paris, CERI/FNSP.

AGIUS, V., 2004, *Mobilisation identitaire autour du pèlerinage de Soufanieh à Damas*, Mémoire de DEA de science politique comparative, Aix-en-Provence.

ANDEZIAN, S., 2001, *Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Éditions.

ARENDR, H., 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio Essais.

AUBIN BOLTANSKI, E., 2004, *Prophètes, héros et ancêtres. Les pèlerinages musulmans de Nabî Mûsâ et de Nabî Sâlih dans la construction de l'identité nationale palestinienne*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique, Paris, EHESS.

BERRIANE, M., 1992, *Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc (étude géographique)*, Thèse d'État, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat.

BOURON, N., 1930, *Les Druzes*, Paris, Éditions Berger-Levrault.

BROWN, P., 1996, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Les Éditions du Cerf.

CALVINO, I., 1996, *Les villes invisibles*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points.

CAMELIN, S., 2001, « Quand la ville est en fête. La ziyârah comme expression de l'identité urbaine dans la ville de Shihr (Hadramawt) », dans S. Naïm (dir.), *Yémen. D'un itinéraire à l'autre*, Paris, Maisonneuve & Larose.

CHAMBERT-LOIR, H. et GUILLOT, C. (éd.), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Études thématiques 4, École Française d'Extrême-Orient, Paris.

CHIH, R. et MAYEUR-JAOUEN, C., 2002, « Le cheikh Cha'râwî, le pouvoir et la télévision : l'homme qui a donné un visage au Coran » dans C. Mayeur-Jaouen (éd.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 189-209.

CLAVERIE, E., 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

CLAYER, N. et POPOVIC, A., 1995, « Le culte d'Ajvatovica et son pèlerinage annuel », dans Chambert-Loir H. et Guillot C. (éd.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Études thématiques 4, École Française d'Extrême-Orient, Paris, p. 353-365.

DAVID J.-C. et DELPAL C., 1993, « Images du centre-ville, signes de la centralité dans l'espace public à Alep : exposition de photos », *Les Cahiers du GREMMO. Monde arabe contemporain*, n° 2, p. 15-20.

DE CERTEAU, M., 1990, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, Folio.

DUPRONT, A., 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.

GEOFFROY, É., 1995, « Proche-Orient », dans H. Chambert-Loir et C. Guillot (éd.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Études thématiques 4, École Française d'Extrême-Orient, Paris, p. 33-55.

GOFFMAN, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. II Les relations en public*, Paris, Les éditions de minuit.

GUEYE, C., 1999, *L'organisation de l'espace dans une ville religieuse : Touba (Sénégal)*, Thèse de doctorat, Université Louis Pasteur, Strasbourg.

HABERMAS, J., 1993, *L'espace public*, Paris, Payot.

HALBWACHS, M., 1941, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF.

JOSEPH, I., 1984, *Le passant considérable, Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, coll. Sociologie des formes.

JOSEPH, I., 1998, *La ville sans qualité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

LECERF, J. et TRESSE, R., 1938, « Les 'Arâda de Damas », *B.E.O*, Tome VII-VIII, Institut Français de Damas, p. 237-264.

LEVY, J. et LUSSAULT M., (dir.), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.

MADDOEUF, A., 1995, « Quand le temps révèle l'espace. Les fêtes de Husayn et de Zaynab au Caire », *Géographie et Cultures* n° 21, Paris, L'Harmattan, p. 71-92.

MADDOEUF, A., 2001, « Les grands mûlid-s : des vieux quartiers du Caire aux territoires de l'Islam », dans G. Di Méo (dir.), *La géographie en fête*, Paris, Orphys, p. 155-175.

MARAVALL, P., 1985, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Les Éditions du Cerf.

MASSIGNON, L., 1908, « Les pèlerinages populaires à Bagdad », *Revue du Monde Musulman*, Vol. VI, n° 12, p. 640-651.

MASSIGNON, L., 1949, « Géographie spirituelle et pèlerinage », *Dieu vivant*, Cahier XIV.

MAYEUR-JAOUEN, C., 2000, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École Française de Rome, p. 133-147.

MAYEUR-JAOUEN, C., 2004, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, Aubier.

MICHEL, P., 2003, « Le pèlerinage de Czestochowa », *Géopolitique* n° 83, *Le pèlerinage*, Paris, PUF .

MIOSSEC, J.-M., 1994, « Tourismes et loisirs de proximité dans le monde arabe. La primauté de l'urbain », *Monde arabe/Maghreb Machrek* n° 143, p. 142-152.

MOUSSAOUI, A., 2002, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS Éditions.

NAVEZ-BOUCHANINE, F., 2001, « De l'espace public occidental aux espaces publics non occidentaux », dans G. et G. Burgel (dir.), *La ville aujourd'hui entre public et privé. Villes en parallèle* n° 32-33-34, Université de Paris X - Nanterre, p. 120-134.

REYSSO, F., 1991, *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie.

SANSOT, P., 1973, *Poétique de la ville*, Paris, Éditions Klincksieck.

SENNETT, R., 2002, *La chair et la pierre. Le corps et la ville dans la civilisation occidentale*, Paris, Éditions de la passion.

TURNER, V., 1974, « Pilgrimages as Social Processes », dans V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, p. 166-230.

TURNER, V., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

VAN GENNEP, A., 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard.

Sommaire de l'ouvrage

Introduction

Sylvia Chiffolleau et Anna Madoeuf *Maghreb et Moyen-Orient, terres de pèlerinages*

Des univers de virtualité

Hicham Dakhama *La présentation de soi au pèlerinage de Rabbi Yahya Lakhdar (Maroc)*

Emma Aubin-Boltanski *Le mawsim de Nabî Mûsâ : processions, espace en miettes et mémoire blessée. Territoires palestiniens (1998-2000)*

Sossie Andezian *Des pèlerins sédentaires. Formation d'une diaspora arménienne à Jérusalem*

Myriam Ababsa *Significations territoriales et appropriations conflictuelles des mausolées chiites de Raqqa (Syrie)*

Sylvia Chiffolleau *Le pèlerinage à La Mecque à l'époque coloniale : matrice d'une opinion publique musulmane ?*

Parcours et itinéraires

Kaïs Ezzerelli *Le pèlerinage à La Mecque au temps du chemin de fer du Hedjaz (1908-1914)*

Karine Bennafla *L'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales : l'exemple du Tchad*

Manoël Pénicaud *Le daour des Regraga au Maroc. Un rite de régénérescence*

Catherine Mayeur-Jaouen *Les processions pèlerines en Égypte : pratiques carnavalesques et itinéraires politiques, les inventions successives d'une tradition*

Pèlerinages et coïncidences : espaces enjeux et lieux en partage

Delphine Pagès-El Karoui *Le mouled de Sayyid al-Badawî à Tantâ : logiques spatiales et production d'une identité urbaine*

Isabel Ruiz *Agir sur un événement et un lieu pour requalifier l'espace et la société locale : l'action du pouvoir politique tunisien sur le pèlerinage et la qubba de Sidi Amor Bou Hajla*

Anna Madoeuf *Éphémérides de la ville en fête : mouleds du Caire*

Michel Boivin *Le pèlerinage de Sehwan Sharif, Sindh (Pakistan) : territoires, protagonistes et rituels*

Dionigi Albera *Pèlerinages mixtes et sanctuaires « ambigus » en Méditerranée*

Nour Farra-Haddad *Les pèlerinages votifs au Liban, chemins de rencontres des communautés religieuses*

Conclusion

Christian Décobert *Le marché du pèlerin*