

Héritage et construction du statut des Chorfa Chbihi. Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun

Rachid Gorfti

▶ **To cite this version:**

Rachid Gorfti. Héritage et construction du statut des Chorfa Chbihi. Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Anthropologie sociale et ethnologie. 2014. ⟨dumas-01023878⟩

HAL Id: dumas-01023878

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01023878v1

Submitted on 15 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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

HAL
archives-ouvertes.fr

Héritage et construction du statut des Chorfa Chbihi. Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun

Rachid Gorfti

▶ **To cite this version:**

Rachid Gorfti. Héritage et construction du statut des Chorfa Chbihi. Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Anthropologie sociale et ethnologie. 2014. <dumas-01023878v2>

HAL Id: dumas-01023878
https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01023878v2

Submitted on 29 Mar 2018

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

Aix-Marseille Université, UFR ALLSH, Département d'anthropologie

Master 2 d'anthropologie sociale et culturelle



Héritage et construction du statut des chorfa Chbihi :

Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun

Rachid GORFTI

Sous la direction de Mme Katia BOISSEVAIN

Composition du jury :

Président : Mme Sandrine MUSSO

Directrice de la recherche : Mme Katia BOISSEVAIN

2nd lecteur : M. André JULLIARD

Mention : BIEN

Note : 14/20

Date : 26 juin 2014

2014

Le savoir de l'homme sur l'homme est inséparable du cheminement de l'être individuel qui le découvre.

(Jamin 1985 : 21)

Remerciements

Mes remerciements s'adressent à ma chère et tendre grand-mère paternelle grâce à qui ces années d'études ont été possibles : *Lalla Zhor bent Abdelkrim ibn Abdallah Chbihi Ḥosni*, membre du groupe social chérifien qui fait l'objet de cette étude.

Je remercie chacun des membres du groupe social Chbihi, trop nombreux pour être tous cités ici pour leur accueil dans leur domicile familial et dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun au Maroc. Je tiens à souligner mes remerciements à *Lalla ᶜAtiqa,* veuve du *naqqib* précédent qui m'a ouvert les portes de son domicile familial pendant les moussem et m'a permis d'assister aux rencontres confrériques. Je remercie Kabir et Naïma Gorfti qui m'ont hébergé pendant plusieurs semaines dans leur domicile dans la ville de Meknâs. Je remercie M. et Mme Chakri pour leur hospitalité à Volubilis.

Je remercie chacun de mes professeurs de Licence et de Master - de l'Université de Bretagne Occidentale [Brest], de l'Université d'Aix-Marseille et de l'université Ca'Foscari [Venise] - pour leur enseignement sur la construction d'une recherche en anthropologie.

Je remercie tout particulièrement ma directrice de recherche Mme Katia Boissevain, chargée de recherche au CNRS qui m'a orienté, soutenu et conseillé du mois d'octobre 2013 au mois de juin 2014. Merci à Mme Eléonore Armanet, enseignante à l'université d'Aix-Marseille qui m'a permis de présenter ma recherche aux étudiants lors du séminaire d'anthropologie du Maghreb en avril 2014.

Je tiens à témoigner toute ma gratitude à Mme Stefania Capone (directrice de recherche au Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution et de la culture) et Mme Frédérique Fogel (directrice de recherche au laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), pour leurs conseils dans la première étape de ma recherche sur le terrain, de juillet à septembre 2013.

Marion, Marie, Mounira et Olivier, merci d'avoir contribué à ce que cette présente écriture voit le jour.

Tableau de transcription de l'alphabet arabe

Lettres arabes	Transcription (revue Arabica)
ء	’
ب	b
ت	t
ث	th
ج	ĝ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	ġ
ف	f

ق	q
ک	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ی	y

VOYELLES

Lettres arabes	**Transcription (revue Arabica)**
ـَ	a
ـِ	i
ـُ	u
ا	â
ـِی	î
ـُو	û
ـَی	ay
ـَو	aw
ة	-a

Glossaire
(Les mots de ce glossaire sont en italique tout au long du mémoire).

Ahl al-bayt : Gens de la Maison. Il s'agit des descendants du Prophète, notamment de ceux issus de ses deux petits-fils Hasan et Husayn. La grande majorité des saints égyptiens est réputée y appartenir[1].

Baraka : C'est une sorte de grâce et de force divine qui peut accompagner certaines personnes souvent d'origine chérifienne[2].

Bay^{c}a : Terme désignant par une formule très générale, l'acte par lequel un certain nombre de personnes, agissant individuellement ou collectivement, reconnaissent l'autorité d'une autre personne. Ainsi, la bay^{c}a d'un calife est l'acte par lequel une personne est proclamée et reconnue comme chef de l'Etat musulman »[3].

Confrérie : Terme français traduisant, faute de mieux, le terme tarîqa, voie soufie[4].

Dhikr : Remémoration du nom de Dieu. Par extension, la cérémonie (généralement accompagnée de chants et de musique) lors de laquelle les soufis pratiquent cette remémoration, et la gestuelle rythmée, proche d'une sorte de danse, qui accompagne ce dhikr[5].

Du^{c}a : Invocation. Prière faite au tombeau d'un saint et qui est différente de la prière canonique (salâ) faite à la mosquée ou en tout lieu, cinq fois par jour[6].

Hajj : Pèlerinage canonique à la Mecque, considéré comme le cinquième pilier de l'islam[7]. Au Maroc, Hajj désigne aussi la personne qui a effectuée le pèlerinage à la Mecque. Dans ce mémoire, j'utilise donc le terme hajj pour désigner un pèlerin. Par exemple, le Hajj Tahar.

Madîh, madh : Termes techniques normaux pour désigner, en arabe et dans d'autres littératures islamiques, le genre de la poésie panégyrique ; un poème est généralement appelé umdûḥa (pl. Amâdiḥ) […]. L'auteur lui-même, mâdiḥ […]. La racine est parfois employée sans acception technique, comme les autres radicaux, impliquant l'idée de louange[8]. À Moulay Idriss Zerhoun, on les appelle les madiḥiyyin ceux qui font des louanges à Dieu et au Prophète Muhammad. Ils font « amdah nabâwi ».

Mechouar : C'est une vaste enceinte, généralement découverte et ornée de piliers et de bas-reliefs, faisant partie du palais et dans laquelle le souverain réunit le conseil des ministres ou rend la justice en audience publique[9]. Au sanctuaire de Moulay Idriss, le mechouar jouxte l'entrée principale.

---

1 (Mayeur-Jaouen 2005 : 389)
2 (Hachim 2006 : 58, article « *Baraka* »)
3 (Encyclopédie de l'islam 1978 : 1146, article « *bay^{c}a* »).
4 (Mayeur-Jaouen 2005 : 389)
5 Ibid., 390.
6 Ibid.
7 Ibid.
8 (Encyclopédie de l'islam 1995, article « Madîḥ, madḥ»)
9 Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales http://www.cnrtl.fr/definition/mechouar

Moqaddem : Il est le préposé de la zâwiya. Etymologiquement, c'est la personne qui se place devant.

Nasab : Nasab est formé sur la racine N S B qui signifie "établir une relation, lier, rapporter, faire remonter quelque chose à" […] Nasab peut se traduire par généalogie, provenance ou patrilignage[10].

Qoubba : Mot arabe qui, dans tout le monde islamique, sert à désigner un tombeau surmonté d'une coupole[11]. Dans le sanctuaire de Moulay Idriss, les fidèles nomment qoubba trois espaces : qoubba Hassaniya, une salle de prière, et les qoubba de Moulay Idriss el-Akbar et de Rached, là où se trouvent leurs tombeaux. Dans ce mémoire, je maintiens l'appellation qoubba Hassaniya pour le lieu de prière. Cependant, j'utilise le terme de mausolée pour désigner l'édifice qui abrite les tombeaux des deux saints : le mausolée de Moulay Idriss el-Akbar et le mausolée de Rached.

Sadaqa : Désigne entre autre l'aumône volontaire souvent appelée dans la littérature islamique […] « aumône de spontanéité ou […] aumône surérogatoire par opposition à l'aumône obligatoire, qualifiée aussi souvent de zakât[12].

Salih : Adjectif signifiant globalement "bon", "vertueux", "incorruptible", employé dans la critique du hadîth comme un terme pour désigner un transmetteur pourtant connu pour sa droiture, qui n'en est pas moins réputé avoir mis en circulation une ou plusieurs traditions attribuées indûment au Prophète[13].

Walî : (pl. awliyâ'), désigne un ami de Dieu ou un saint, souvent aussi un mystique en général »[14]. Dans l'encyclopédie de l'islam, l'auteur note que le saint est aussi appelé Sayyid ou Salih en Afrique du nord.

Zâwiya : (pl. zawâyâ), litt. "recoin, angle [d'un bâtiment]", à l'origine cellule d'un moine chrétien et puis, dans le contexte islamique, petite mosquée, oratoire ou salle de prière. À la fin du Moyen âge, en particulier en Afrique du Nord, le terme en vint à désigner un édifice destiné à abriter et nourrir les voyageurs et les membres d'une confrérie sûfîe locale[15].

Ziyâra : (pl. : ziyârât), c'est une visite pieuse, pèlerinage à un lieu saint, un tombeau ou un mausolée[16]. C'est une visite au saint qui peut être conjuguée d'une offrande votive ou d'une offrande remise en ex-voto.

10 (Conte 1991 : 65)
11 (Encyclopédie de l'islam 1986 : 288, article « ḳoubba »)
12 (Ibid., 1995 : 729, article « sadaḳa »)
13 (Ibid., 1017, article « Sâlih »)
14 (Ibid. 2005, 120, article « walî »)
15 (Ibid., 505, article « *zâwiya* »)
16 (Ibid., 567, article « ziyâra »).

SOMMAIRE

SOMMAIRE 1

INTRODUCTION 3

Première partie : Les chorfa chbihi comme descendants d'Idriss le Grand 18

Chapitre 1 : La place des chbihi dans la généalogie chérifienne 18
Chapitre 2 : Le chérifisme comme cadre « organisé et conscient » au Maroc ... 27
Chapitre 3 : La gestion du culte de saint Idriss le Grand 34

Deuxième partie : Le mausolée de saint Idriss le Grand comme source de la baraka 43

Chapitre 1 : Les chorfa chbihi au plus près de saint Idriss le Grand 43
Chapitre 2 : Le mausolée de saint Idriss le Grand ou la « dictature du lieu » 49
Chapitre 3 : La médiation sacrée des chorfa chbihi au mausolée de saint Idriss le Grand 60

Troisième partie : visiter saint Idriss le Grand et les chorfa chbihi pendant les moussem 72

Chapitre 1 : Cadre général des moussem à Moulay Idriss Zerhoun 72
Chapitre 2 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le moussem des ʿAlamiyyin 83
Chapitre 3 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le Grand moussem 89

CONCLUSION 104

BIBLIOGRAPHIE 109

TABLE DES MATIÈRES 112

TABLE DES ANNEXES 114

À la mémoire d'Ewen

INTRODUCTION

Dans la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun, au nord du royaume du Maroc, Idriss 1er fait l'objet d'un culte encadré par l'une des branches de son lignage.

En 788, suite à sa migration de la péninsule arabique vers l'actuelle nation marocaine, Idriss 1er fonde la dynastie idrisside[1]. Aujourd'hui, Idriss 1er est considéré comme le fondateur du royaume du Maroc contemporain. C'est un roi-saint. Il est appelé Moulay Idriss el-Akbar – Saint Idriss le Grand. Saint Idriss le Grand est l'un des descendants du Prophète : c'est un *cherîf* (au pluriel : *chorfa*).

Les descendants d'Idriss n'appartiennent plus à une parenté (*nasab*) dynastique depuis l'année 948, date qui marque la fin de l'empire idrisside. Cependant, ils entretiennent leur appartenance à la lignée des membres de la famille du Prophète Muhammad (au *nasab* des *Ahl al-bayt)*.

Le lignage idrisside connaît aujourd'hui plusieurs ramifications, dont la famille qui fait l'objet de cette étude : les chbihi. Ses membres sont des chorfa : ils se réclament d'un lien généalogique avec le saint Idriss le Grand et le Prophète Muhammad - étant donné le lien généalogique que les chorfa idrissides attribuent à ces deux derniers.

La construction du lignage chérifien des chorfa chbihi a un intérêt scientifique dans la mesure où ces membres font usage de leur parenté chérifienne dans la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun. Ils en font usage dans la gestion du culte de l'ancêtre commun des idrissides et de son affranchi, saint Rached.

À travers cette construction du lignage chérifien, il est intéressant d'observer comment les chbihi légitiment leur statut. Je concentre mon analyse sur plusieurs acteurs du royaume du Maroc qui se rendent en pèlerinage au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Ce sont les souverains de la dynastie ᶜAlaouite, les confréries soufies, les dévots et les touristes religieux. Ainsi, nous aurons un panorama d'un fait local dans la société chérifienne marocaine, à l'époque contemporaine.

La dynastie régnante ᶜAlaouite reconnaît et officialise l'identité sociale des chorfa dans le royaume. Cela se traduit par l'octroi de cartes attestant du lien de parenté chérifienne. Je n'ai jamais pris connaissance de cartes attestant du lien généalogique des chorfa chbihi. C'est le seul lignage qui n'a pas présenté cette attestation du royaume du Maroc, lors de mon enquête de terrain.

[1] Cf. annexe 1, « Petit tour d'histoire de la vie d'Idriss 1er ».

Contrairement aux membres du patrilignage ᶜAlaoui et ᶜAlami qui en font mention au premier abord, les chbihi ne présentent pas de cartes ni ne déroulent leur tableau généalogique en format papier. C'est à ma demande explicite, et à force d'insistance que j'ai pu accéder au tableau généalogique d'un cherîf chbihi Ḥosni. Cette identité sociale, par le biais d'une attestation, ne semble pas revêtir la même importance d'un lignage chérifien à un autre à Moulay Idriss Zerhoun. Les chorfa chbihi sont « chez eux » ; l'encadrement du culte de leur ancêtre est à lui seul le langage par lequel ils présentent leur lien au saint. Plus qu'une attestation écrite, c'est la gestion du culte de leur aïeul qui attesterait leur parenté chérifienne.

Ce mémoire veut contribuer à l'analyse des usages de la parenté chérifienne au Maroc. Mon questionnement se dirige vers l'usage de la parenté chérifienne du groupe social chbihi dans la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun. Au-delà de l'appartenance à la généalogie chérifienne présentée dans les discours des chbihi, c'est le langage des pratiques d'encadrement du culte de saint Idriss le Grand et Rached qui a suscité mon intérêt dans cette recherche. Ma réflexion s'articule autour de la problématique suivante : comment se construit la légitimité religieuse des chorfa chbihi et comment cette légitimation va-t-elle avoir pour effet d'agir sur leur parenté chérifienne ?

Dans le cadre d'un rapport dialectique entre la dynamique chérifienne et le culte de saint Idriss le Grand, j'émets l'hypothèse que le groupe social chbihi entretient sa parenté chérifienne en encadrant les rituels de dévotion à l'ancêtre des idrissides. Sur le terrain, les chorfa chbihi justifient leur rôle comme étant légitimé par leur parenté chérifienne. À mon sens, au-delà de cette relation de causalité, les pratiques sociales et religieuses vont agir sur la légitimité de leur statut chérifien.
Au Maroc, le lignage chérifien idrisside est le plus ancien et les « nouveaux venus » sont entre autres, le lignage chérifien ᶜAlaouite - dynastie régnante jusqu'à nos jours[2].

[2] Mohamed Kably établit deux grandes divisions chérifiennes au XIIIe siècle (VIIe siècle de l'hégire). Les idrissides sont les « anciens » et tous les autres sont les « nouveaux venus ». Dans cette dernière catégorie, on trouve les *Siqilliyûn*, implantées à Ceuta et venus de Sicile ; les *Baû* Sacd venus du Hidjaz. Ce sont les futurs Saadiens ; Et enfin, la branche de Sijilmassa, venus du Yanbu‘ dans le Hidjaz. Ce sont les futurs ᶜAlaouites. Le premier cherîf cAlaouite à avoir posé les pieds au Maroc est Ḥassan al-Dakhil (l'entrant), au XIIe siècle. À l'arrivée des *Siqilliyûn*, les idrissides, « *a priori*, devaient faire figure de doyens. […], demeurés à l'écart des compétitions dynastiques, ils auraient été

Le lignage ᶜAlaouite est un lignage parent à celui des idrissides dans la mesure où les fondateurs de chacun de ces deux lignages sont frères : Mohamed Nafs az-Zakya (l'âme pure), fondateur du lignage ᶜAlaouite est le frère d'Idriss 1er, fondateur du lignage idrisside[3]. Ces deux familles chérifiennes au Maroc descendent d'Abdallah el-Kamil, lui-même descendant du Prophète Muhammad[4]. Malgré la distance historique, les chorfa de ces deux lignages se disent, encore aujourd'hui, être des cousins.

Tout comme Raymond Jamous, je n'envisage pas la société marocaine comme divisée entre un pouvoir central et un pouvoir éparpillé sur l'ensemble du royaume chérifien et dont chacun de ces pôles serait indépendant. C'est tout au contraire un jeu de relations continues « entre deux catégories d'un même ensemble dont le sultan [roi] est la loi et le garant »[5].

Selon l'historien Mohamed Kably, le fait chérifien émerge à partir du XIVe siècle, sous le règne des Mérinides[6]. Le fait de se déclarer descendant du Prophète et d'être reconnu comme tel dans la société marocaine - dans un cadre « organisé et conscient »[7] - ne débute ni à l'époque de la première dynastie musulmane, idrisside, ni à celle actuelle, ᶜAlaouite.

Le fait chérifien prend son essor sous la dynastie Mérinide (1244-1465), et plus particulièrement sous la dynastie Saadienne (1554-1659), elle-même dynastie chérifienne. Les chorfa idrissides sont recensés officieusement sous le règne d'Abû Yaᶜqûb et officiellement sous le règne d'Abû-l-Hasan[8]. L'identité sociale des chorfa, à travers les recensements, commence donc sous le règne des Mérinides et avec les membres du lignage idrisside en particulier qui, selon Mohamed Kably, est le patrilignage chérifien le plus ancien. Cependant, je ne focaliserai pas mon analyse sur l'ensemble des liens entre ce lignage et les dynasties régnantes qui ont suivi depuis l'empire idrisside. Je focalise mon étude sur les liens entre une des ramifications du lignage idrisside et la dynastie régnante actuellement.

---

entourés en général de l'estime et du respect des habitants ». (1986 : p. 293 et suiv.)

[3] Abdallah al-Kamil a laissé sept fils : les deux mentionnés plus haut ainsi que Soulayman, père des Slimani ; Moussa El Jawm, père des Qadiri ; Ibrahim, Yahya et Aïssa dont la descendance est renommée en Orient. (Hachim : 26, article « cAlaoui (el) »).

[4] (Brown 2001 : 11)

[5] (Jamous 1981 : 241)

[6] (Kably 1986)

[7] (Ibid., p. 293)

[8] Respectivement (1296-1307/685-706) et (1331-1351/731-752)

Et cela, dans la mesure où mes données de terrain, récits mythiques et historiques sur les constructions sociales et physiques du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, se réfèrent toutes à la période du règne des ᶜAlaouites au Maroc, du XVIIᵉ siècle à aujourd'hui. Cette même dynastie règne actuellement sur le royaume marocain avec Mohamed VI. Il porte le titre de « Roi : *Malik* » et « Prince des Croyants : *Amir el-Mou'minin* ».

Dès les débuts de la consolidation du règne ᶜAlaouite sur le royaume, la famille royale a institué une fondation pieuse à Moulay Idriss Zerhoun, avec l'aide de la famille chérifienne chbihi. En 1699, Moulay Ismaïl édifie une coupole au-dessus du tombeau de Moulay Idriss el-Akbar. En 1726 se termine l'édification des deux tombeaux actuels des saint Idriss le Grand et Rached.[9] Cette famille régnante a doté les saints Idriss le Grand et son affranchi Rached de deux mausolées. Leurs sépultures sont intégrées dans un grand complexe qui abrite aussi des salles d'hébergement pour les confréries soufies lorsqu'elles viennent en pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun ; deux salles découvertes où il y a deux fontaines d'eau au centre (*khossa*) ; une salle d'abattoir ; plusieurs emplacements de cimetières, deux salles pour les ablutions, un mechouar, etc.[10].

Depuis le règne de Moulay Ismaïl, tous les sultans (et par la suite rois) successifs construisent des extensions au sanctuaire. Il s'agit, entre autres, de construire des salles de lieu de prosternation (*Masjid*). La plus grande salle nommée *Aᶜdam*, est celle où a lieu le prêche et la prière canonique du vendredi. La deuxième salle de prière est excentrée par rapport à l'édifice principal qui abrite le tombeau de saint Idriss le Grand. Elle porte le nom Ḥassan I, en référence au souverain ᶜAlaouite qui est à l'origine de sa construction. La troisième salle de prière est la *qoubba* Ḥassaniya, celle-ci fait face au mausolée de Moulay Idriss el-Akbar et porte ce nom en référence au roi Ḥassan II qui l'a construite pendant son règne[11].

---

[9] La première date est mentionnée par Abdelouahed ben Talha (1965 : 12). La seconde date correspond à l'indication sur la plaque affichée à l'entrée du sanctuaire. J'évoque l'édification des tombeaux à cette date et non l'édification du sanctuaire dans son ensemble. Les sultans successifs ont construit des extensions au sanctuaire. À l'année 1726 du calendrier grégorien correspond l'année 1110 du calendrier hégirien. Dans ce mémoire, je mets premièrement les dates correspondant au calendrier grégorien et ensuite les dates correspondant au calendrier hégirien. Par exemple : 1726/1110. Pour cela, j'utilise un site internet qui convertit les dates des deux ères : www.aly-abbara.com.

[10] Cf. table des illustrations 1, illustration n°1.

[11] Cf. table des illustrations 1, illustrations n°2 et n°3.

Le souverain actuel Mohamed VI n'est toujours pas à l'origine d'une extension du sanctuaire. Cependant, il continue de construire des liens avec le saint Idriss le Grand, tout comme ses ancêtres ᶜAlaouites.

Environ un mois après la cérémonie de l'allégeance au roi Mohamed VI à la salle du trône du palais royal, le 30 juillet 1999[12], la première sortie officielle du roi s'effectue au mausolée de saint Idriss le Grand[13].

En entrant dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun – dont l'accès n'est pas permis aux non-musulmans - tous les visiteurs doivent s'abaisser sous la poutre qui se trouve à l'entrée du sanctuaire. Le roi du Maroc est le seul visiteur pour qui la poutre à l'entrée du sanctuaire est retirée de son socle : « Un sultan ne s'abaisse pas devant un autre sultan » me dit un cherîf idrisside. Ici mon interlocuteur attribue le titre de Sultan à Idriss et non le titre de Saint. Il y a une égalité de statut prôné par le retrait de la poutre au passage du roi. Il vient donc en visite chez un saint ancêtre familial, Idriss 1er étant le frère de l'ancêtre du roi Mohamed VI : Mohammed Nafs az-Zakia.

La *bayᶜa* du roi est affichée à la gauche de la tombe de saint Idriss le Grand[14]. Ses prédécesseurs sur le trône ont eux aussi été investi à Moulay Idriss Zerhoun, lors de leurs visites au saint Idriss le Grand :

> « Au cours de son action contre Muhammad V, en 1953, le Glâwî n'a pas manqué à cette tradition, et Muhammad V en a fait autant à son retour de Madagascar »[15].

Muhammad V est le grand-père de Mohamed VI. Plus qu'une tradition, c'est un acte. Pour un cherîf du groupe social chbihi, c'est au sanctuaire de saint Idriss le Grand que la *bayᶜa* du roi prend effet. C'est à ce *momentum* que les sujets marocains s'engagent à se soumettre à l'autorité du nouveau roi. La seconde sortie officielle du roi est à la Mecque. Il y effectue son pèlerinage, le cinquième pilier de l'islam.

---

[12] (Hachim 2006)

[13] La *bayᶜa* est définie comme « le serment d'investiture et d'allégeance » par Constant Hamès (1991 : 126)

[14] Cf. table des illustrations 1, illustration n°4.

[15] (Encyclopédie de l'islam 1991 : 882, article « Mawlay Idriss »)

Comment se fait-t-il qu'il se rende en pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun et non dans d'autres régions du Maroc, où sont enterrés ses saints ancêtres familiaux appartenant à son propre lignage ?

L'éducation nationale marocaine accorde une place fondatrice au saint Idriss le Grand. D'après un manuel d'histoire d'un collège public de Tanger, Idriss 1er est le fondateur de la dynastie idrisside et règne sur le Maroc de 788 à 792[16]. Idriss 1er est le fondateur du premier empire chérifien au Maroc. Une cherîfa cAlaouite nous apprend que « le Maroc n'existe qu'à travers les chorfa. Ce sont les unificateurs. Avant Moulay Idriss [el-Akbar], la nation n'existait pas. C'est un empire chérifien »[17].

Mes interlocuteurs attribuent à Moulay Idriss el-Akbar le rôle de premier unificateur du Maroc. Cette unification est à minimiser puisque même du temps de l'autorité temporelle d'Idriss II, seule une petite partie de l'actuelle nation marocaine faisait partie de l'empire idrisside[18].

Sur le terrain, saint Idriss le Grand est magnifié par les sujets de Mohamed VI par la conversion à l'islam des tribus chrétiennes, juives et païennes. Saint Idriss le Grand marque une rupture. Mes interlocuteurs lui attribuent l'essor de l'islam dans l'actuelle nation marocaine. Malgré toutes les conquêtes dirigées par les califats en place durant cette période d'extension de l'empire musulman, la majorité de mes interlocuteurs évoquent très souvent que les berbères, nouvellement convertis à la religion musulmane avant l'arrivée d'Idriss El-Akbar, ont apostasié douze fois après ces conquêtes. Depuis la conquête de saint Idriss, les marocains n'auraient plus jamais apostasié.

Dans le présent ethnographique, s'ensuit le maintien de traditions entre le souverain Mohamed VI et saint Idriss le Grand. À chaque règne, le prince des Croyants vêt une tenture sur le tombeau de saint Idriss le Grand ; délègue son chambellan chaque année pour accomplir sa *ziyâra* et inaugure les fêtes célébrant le saint pendant les six semaines suivantes[19]. De plus, il délègue sa troupe musicale du Palais de Rabat pour participer aux fêtes de la deuxième semaine.

---

[16] (De 172 à 177 de l'hégire). Cf. annexe 2, « Copies manuel d'histoire, Madrasa Abderrahmane, Tanger (Maroc) ».

[17] Entretien en langue française avec une cherîfa cAlaouite.

[18] Cf. annexe 3, « Le Maghreb au début du IXe siècle ».

[19] Dans cet énoncé, la *ziyâra* est une visite conjuguée à une offrande en numéraire insérée dans une caisse des vœux qui jouxte le tombeau de saint Idriss le Grand. « *Ziyâra* : visite pieuse, pèlerinage à un lieu saint, un tombeau ou un mausolée » (Encyclopédie de l'islam 2005 : 567, article « *ziyâra* »).

Qui plus est, et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de cette recherche dans laquelle je cherche à analyser la place des chorfa chbihi dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, il nomme un représentant des chorfa chbihi par décret royal : le *naqqib*. C'est le cas pour toutes les ramifications lignagères idrissides. En revanche, le groupe social chbihi et son représentant (*naqqib*) sont les seuls en charge de la gestion du culte, parmi l'ensemble des chorfa idrissides du royaume.
La gestion du culte des saints Idriss et Rached a été concédée exclusivement au groupe social chbihi depuis 1664 jusqu'à aujourd'hui, pendant toute la période du règne ᶜAlaouite.

Choix de l'objet de recherche

Ce projet ethnographique dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun n'est pas né d'une rencontre avec les soufis du Maroc mais avec ceux de Sarajevo. Lors d'un séjour touristique en Bosnie, avec des étudiants italiens, de confession chrétienne, nous avons fait la rencontre de soufis dans leur *zâwiya*. L'observation de leurs pratiques cultuelles m'a conforté dans le projet d'étudier le culte des saints et m'a dirigé vers la *zâwiya* de Moulay Idriss, dans la région du Zerhoun, au nord du Maroc.
Moulay Idriss Zerhoun est située au nord de la ville de Meknès. Meknès est une ville impériale du nord du Maroc. À partir d'un belvédère de la ville de Meknès, lorsqu'on cherche du regard la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun, on aperçoit les villages de Sidi Ali, Ḥamraoua, Moussaoua et Ḥofra. Ce sont des villages voisins de la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun. Mais on ne voit pas Moulay Idriss Zerhoun. Cette ville se cache derrière un rempart naturel par rapport à ces villages. « C'est un massif complexe qu'on appelle couramment le Zerhoun »[20]. La ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun est nichée sur un massif montagneux, en contrebas du *Khyber* et de la *Tazgha*[21].
C'est en particulier la *zâwiya* de cette ville qui a attiré mon attention dans la mesure où c'est le seul saint de l'islam que j'ai visité depuis mon adolescence. Un membre de ma famille habite dans une rue adjacente au sanctuaire.

[20] (Daguin 1938 : 215).
[21] Cf. table des illustrations 1, illustration n°5.

Surtout, cette fréquence dans les visites est due au lien généalogique que ma famille partage avec saint Idriss le Grand. Mes grands parents paternels sont des chorfa idrissides. Ils sont nés et ont vécu jusqu'à leur adolescence à Moulay Idriss Zerhoun. Ma grand-mère paternelle est une cherîfa chbihi Ḥosni idrisside et mon grand-père est un cherîf ᶜAlami idrisside. Par cette filiation généalogique, je suis reconnu sur mon terrain comme un cherîf ᶜAlami idrisside.

Lors de mon terrain à Moulay Idriss Zerhoun, j'ai logé chez une famille chérifienne du patrilignage ᶜAlami dont la mère est une cherîfa chbihi. À titre payant, j'ai été accueilli chez cette famille, non comme un étranger mais comme un proche parent : « *Anta would ᶜamna* », (tu es notre cousin paternel). Les femmes de cette maison m'ont attribué le titre de *cherîf* par mon lien généalogique au lignage ᶜAlami. Depuis cette recherche, les personnes connaissant ma famille me nomment *cherîf Rachid* à l'intérieur et à l'extérieur du sanctuaire. Indépendamment de ma volonté, mon identité chérifienne s'est faite valoir sur ce terrain. Bien entendu, je n'en fais pas usage dans ma vie quotidienne.

L'enquête de terrain à Moulay Idriss Zerhoun

Mon enquête sur le terrain s'est déroulée en deux temps. La première étape a eu lieu du 15 juillet 2013 au 18 septembre 2013, soit deux mois. La deuxième étape a eu lieu du 11 janvier au 11 février 2014, soit un mois. La durée totale de ma recherche sur le terrain est donc de trois mois. Cette période d'enquête sur le terrain a consisté à observer des faits sociaux et religieux directement observables dans plusieurs sanctuaires du nord du Maroc et d'approfondir ces observations par des entretiens avec les descendants des saints, les disciples confrériques et les visiteurs des saints.

Mon travail de terrain a eu pour objet l'observation des pratiques du groupe social chbihi dans leurs relations aux saints Idriss et Rached et aux visiteurs. Et ce, pendant différentes périodes : les moussem, la célébration de la nativité du Prophète ainsi que pendant la vie quotidienne. J'ai organisé des entretiens formels avec au moins deux membres de chacune des quatre ramifications qui constituent aujourd'hui le groupe social chbihi. Toutes les personnes avec qui j'ai mené mes entretiens ne sont pas mobilisées physiquement dans l'encadrement du culte de leur ancêtre.

D'ailleurs, les femmes et les enfants n'ont aucun rôle direct et visible dans la gestion du culte des saints, ni dans les prières de demande que pratiquent les chorfa chbihi.

Il y a une division des genres dans les pratiques cultuelles au sein du sanctuaire. Ce sont exclusivement les hommes chbihi qui encadrent le culte des saints.
À Moulay Idriss Zerhoun, les hommes encadrent le culte de deux saints hommes : Idriss et Rached. Cependant, suivant les travaux anthropologiques et mon terrain, la gestion du culte des saints en islam n'est pas exclusive aux hommes. D'après la recherche de Katia Boissevain (2006), les gestionnaires du culte de Sayyida Mannûbiya sont des hommes et des femmes. Dans la ville de Sidi Ali (Maroc), un mausolée héberge trois saints : deux saints hommes et une sainte-génie. Ce culte est encadré par un homme et par une femme. Il en est tout autant du culte d'une sainte de la ville de Tetouan, *Lalla* Arbiyya, géré par des femmes. La frontière du genre n'est pas figée entre le personnel du culte et le saint.

Dans leurs discours, les chorfa chbihi ont opéré une identification lignagère. Ils m'ont présenté leur place dans la société chérifienne et leur lien avec leur aïeul. Le langage des lignages est une donnée qui a pris une grande place durant mes observations participantes. Tout au long de l'année, ce saint réunit plusieurs types de visiteurs : le chambellan du roi, des dévots, des confréries soufies et des touristes religieux. Certains d'entre eux ne se réclament pas d'une parenté chérifienne mais d'autres, notamment les disciples de confréries soufies s'en réclament. Sans en établir un critère conversationnel pendant ma recherche de terrain, les visiteurs se réclamant d'une parenté chérifienne ont été les plus nombreux.
Raymond Jamous, dans son étude sur les « Iqar'iyen » au Maroc (1981), distingue deux composantes de la société : les laïcs et les chorfa. À partir de cette distinction, les membres d'un lignage « laïc » ont été mes interlocuteurs les moins nombreux si on les compare aux chorfa.
À Moulay Idriss Zerhoun, j'ai discuté avec plusieurs chorfa idrissides qui n'appartiennent pas au lignage chbihi. Ils évoquent leur lien généalogique avec saint Idriss le Grand mais ne communiquent pas autant que les membres de la famille chbihi sur l'histoire du saint, ses prodiges, son parcours de la péninsule Arabique au Maroc, etc.

En encadrant le culte de l'ancêtre des idrissides, ce sont eux qui sont aussi au service de la mémoire de saint Idriss le Grand. En ce sens, ma recherche de terrain à Moulay Idriss Zerhoun a concentré mon regard sur la dynamique chérifienne. C'est donc vers la construction généalogique, d'un point de vue anthropologique, que j'ai développé mes analyses.

En portant mon attention sur la construction du statut des chorfa chbihi, la question de la réalité ou de la fiction de la parenté chérifienne n'a pas été l'objet de ma recherche sur le terrain et n'est pas l'objet de ce mémoire. Pour reprendre une expression qui entrerait dans le cadre d'une parenté fictive, je n'ai pas « poursuivi le voleur jusqu'à sa porte » à Moulay Idriss Zerhoun. J'explicite ici cette position en référence à ce que le terrain m'a appris : le chérifisme et sa légitimité font l'objet de critiques très vives au Maroc.

Mon cadre d'études des pratiques, en anthropologie sociale et culturelle, ne suppose pas l'étude du fait chérifien dans un registre idéologique ou politique. Ma démarche de recherche ne vise pas à légitimer ou délégitimer la place des chbihi dans la société chérifienne. Mon travail d'étudiant-chercheur en anthropologie consiste à observer les usages de la parenté chérifienne des chbihi pendant les visites (*ziyârât*) faites au saint Idriss le Grand et Rached, à Moulay Idriss Zerhoun.

À titre d'illustration sur la légitimité des idrissides contemporains à occuper leur place dans la généalogie chérifienne, Rachid Benblal (2004) tente de nous expliquer que Moulay Idriss II ressemble physiquement à Moulay Idriss I. Il surligne une description physique de Moulay Idriss I, établie par *Roudh El Kirtas* : « […] comme son fils Idris II, le teint rose, la chevelure frisée, la taille parfaite, les yeux noirs et la parole facile »[22]. Cette donnée n'est pas négligeable, loin s'en faut. À travers cette dynamique de ressemblance qu'il cherche à tout prix à réifier dans son analyse historique, et à l'issue de mes deux terrains et de mes lectures, notamment l'ouvrage de Maya Shatzmiller (1982), je me rends compte qu'il faut y voir là un parti pris. Rachid Benblal est un historien légitimant la place des chorfa dans la société marocaine en montrant un lien de parenté incontestable entre les deux Idriss.

[22] (Benblal 2004 : 55).

La *ziyâra* suggère une visite faite au saint. La *ziyâra* est le rituel central du culte des saints[23]. Ce rituel consiste en un ensemble de rites, accompli aux mausolées des deux saints.

La *ziyâra* est une « visite pieuse, pèlerinage à un lieu saint, un tombeau ou un mausolée »[24]. La *ziyâra* s'accomplit toute l'année par des visiteurs (*zouwayrin*) venus seuls ou avec leurs proches. La plupart effectuent leur visite au mausolée de saint Idriss une fois par an. D'où le terme « fidèle » ou « adepte du culte » que j'emploie dans ce mémoire. La *ziyâra* au saint peut être conjuguée d'une offrande votive ou d'une offrande remise en ex-voto. L'offrande remise est soit en nature (cierges, tentures, henné, dattes), soit en numéraire (devises marocaines), soit les deux. Il y a une distinction fondamentale dans le cadre de ce culte. La *ziyâra* se pratique tous les jours et pendant les moussem. Ces deux formes de visites convergent vers le mausolée de saint Idriss le Grand mais elle est pratiquée par des visiteurs différents. Pendant la vie quotidienne, ce sont des hommes et des femmes venus seuls ou en famille. Pendant les moussem, ce sont également ces mêmes acteurs mais aussi la délégation royale et les confréries soufies qui font leur *ziyâra*. Par la diversité de statut attribué à saint Idriss le Grand, plusieurs types de cultes lui sont associés. La *ziyâra* trouve son paroxysme pendant les moussem. Le sanctuaire et la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun est remplie à son maximum.

Moussem est l'appellation en dialectal marocain du terme arabe *mawsim*, de la racine *w s m* : « ''marquer, imprimer une marque'' marché, fête »[25]. C'est une fête à caractère religieux. Cette fête ne célèbre ni la naissance ni la mort de saint Idriss le Grand. Pour cela, je maintiens un terme général et désigne cette période de fête par les célébrations de saint Idriss le Grand. Les moussem sont composés de rituels qui s'étendent sur une période de plusieurs semaines. Les moussem sont dissociés, d'une semaine à l'autre, par des dénominations et des pratiques différentes : moussem d'un lignage saint, d'une tribu, etc. Les deux premiers moussem sont l'objet d'un pèlerinage commun aux confréries soufies.

[23] (Rachik 2007 : 62).
[24] (Encyclopédie de l'islam 2005 : 567, article « *ziyâra* »).
[25] (Encyclopédie de l'islam, 1991 : 894, article « Mawsim »).

La première semaine est dite le moussem des ᶜAlamiyyin. À ce moment, plusieurs confréries soufies du Maroc s'agrègent à la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami, (XIXᵉ siècle), l'un des descendants de Moulay Idriss el-Akbar et maitre spirituel d'une confrérie de la ville de Meknès. La deuxième semaine est dite le « Grand Moussem ». Celui-ci réunit des confréries ᶜAïssaoui et des confréries Hamdacha. Ce sont des confréries dites populaires : « *tawa'îf Chaᶜbiyât* ».

Lors de ce pèlerinage commun, dont les principaux acteurs sont des soufis, le cadre spatio-temporel des rituels des confréries est détaillé sur un programme officiel très peu distribué pendant les moussem[26]. Des milliers de pèlerins, venus seuls ou en famille, visitent le saint et participent à cette réunion annuelle des confréries soufies. Même si les pratiques cultuelles sont toutes dirigées vers le même saint, elles sont pratiquées tout de même différemment d'un groupe confrérique à un autre. C'est pourquoi, à chaque moussem correspond des rituels différents : processions, visites du saint, de ses descendants, lecture de textes pieux, récitations des litanies, etc.

Le programme des moussem présente davantage la participation des confréries. En revanche, les moussem des quatre semaines suivantes, ceux des « tribus » (*Qaba'îl*) ne sont pas détaillés, tout juste mentionnés[27]. Ces autres moussem n'ont pas été l'objet de mes observations participantes, suite à des contraintes d'ordre universitaire[28].

Le *naqqib* des chorfa chbihi accueille les confréries soufies et le chambellan du roi lors des deux premiers moussem. En revanche, il n'accueille pas personnellement les représentants des tribus puisqu'il n'est pas présent à Moulay Idriss Zerhoun tout au long de l'année. Il habite dans une grande ville du Maroc.

Les détours de l'enquête

À mon entrée sur le terrain, l'objet initial était d'observer les moussem. C'est ce qui a été effectif pendant les deux premiers moussem. Il y a eu beaucoup d'événements en très peu de temps. Pendant les moussem, j'ai eu un temps limité de recherche sur le terrain. Je n'ai pas pu assister à tous les événements. C'est à l'instant que j'ai établi mes priorités.

---

[26] Cf. annexe 4, « Programme des moussem en langue arabe ».

[27] Qaba'îl, pluriel de Qabîla : désigne un large groupement agnatique dont les membres se disent issus d'un même ancêtre ; ce mot est pris généralement au sens de tribu. (Bonte 1991).

[28] L'échéance des examens d'études en Master 1 était au 30 septembre 2013, à Brest, en Bretagne et les moussem ont eu lieu du 27 août 2013 au 3 (ou au 10) octobre 2013. J'ai participé aux moussem

Je suis retourné une deuxième fois sur le terrain pour compléter des données de terrain. Un des cherîf chbihi de la famille Ḥosni a mis à ma disposition ses vidéos. Ce sont des extraits de rituels que je n'ai pas pu observer puisque j'avais fait le choix d'être présent à d'autres endroits. En combinant mes observations avec ces données enregistrées, j'ai bénéficié d'une observation continue des pratiques religieuses.
Par exemple, lors de la *ziyâra* du chambellan du roi, je me trouvais déjà avec les dignitaires religieux qui l'attendaient. La vidéo enregistrée par ce cherîf présente l'entrée du chambellan à partir de la deuxième entrée du sanctuaire jusqu'au mausolée dans lequel je me trouvais. J'ai donc pu associer mes données de terrain à d'autres données de terrain fournies par des chorfa chbihi.

Plutôt que de me concentrer sur la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun, je me suis déplacé vers d'autres *zawâyâ*. L'intérêt principal de ce décentrement réside dans l'observation des autres configurations possibles de la gestion du culte d'un saint au Maroc. Le fait d'avoir décentré mon regard sur d'autres saints, d'autres communautés de chorfa et disciples m'a permis d'avoir un regard plus distancié sur le lien entre la dynamique chérifienne et le culte des saints au Maroc. J'ai réalisé des observations dans plusieurs *zawâyâ* du Maroc, avant et après les moussem. Dans leurs *zawâyâ* respectives, j'ai organisé des entretiens formels et informels avec les disciples confrériques qui avaient participé aux moussem de Moulay Idriss Zerhoun. Chacune de ces confréries se réunit chaque semaine pour réciter leurs litanies. La participation à ces rituels a été un moyen pour écouter leurs motivations à rejoindre chaque année saint Idriss le Grand[29]. Aussi, j'ai été à la rencontre des soufis qui s'étaient réunis pendant les moussem à Moulay Idriss Zerhoun et qui ont, à leur tour organisé le moussem de leur maître spirituel, en janvier 2014. C'est le cas des confréries [c]Aïssaoui et Hamdacha qui sont les confréries principales du deuxième moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Dans les moussem observés, y compris celui à Moulay Idriss Zerhoun, les confréries suivent un itinéraire processionnel des abords immédiats du sanctuaire jusqu'au mausolée où se trouvent les saints. Les entrées (*dakhla*) des confréries se sont organisées de la même manière qu'à Moulay Idriss Zerhoun, hormis les animaux qui sont sacrifiés durant ces moussem.

---

jusqu'à la nuit du vendredi 6 septembre 2013.
[29] Cf. annexe 5, « Les lieux de l'enquête ».

À Moulay Idriss Zerhoun, aucun animal offert au saint par les confréries soufies n'a été sacrifié pendant les moussem dans le sanctuaire. Les gestionnaires du culte ne le permettent plus. Les bovins sont revendus sur pied.

Au moussem de Sidi Ali, dans la ville éponyme, les pèlerins se dirigent vers le sanctuaire de Sidi Ahmed Dghoughi (un saint-homme) et Lalla Dghoughia (sainte-génie) et non plus vers le sanctuaire de Sidi Ali ben Hamdouch, le saint patron de la ville. Celui-ci est fermé pour la troisième ou quatrième année consécutive. La ville de Sidi Ali se situe à mi-chemin entre la ville de Meknès et la ville de Moulay Idriss Zerhoun. Le deuxième jour du moussem de la confrérie des *Hamdacha*, lorsque j'étais dans le bus, deux jeunes d'une vingtaine d'années discutaient ensemble des *makhzani* - la police mais ils désignent aussi par là les forces armées du pouvoir central : *le makhzen* - contrôlant de nombreux coffres de voitures remontant vers la ville de Sidi Ali. Ce qui n'a pas été le cas aux moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Selon les témoignages recueillis pendant ce moussem, le sanctuaire de Sidi Ali est en ruine et ne peut être ouvert au risque de s'écrouler sur les visiteurs. Le récit le plus soutenu, recueilli devant le sanctuaire, souligne les perpétuelles disputes entre les gestionnaires du culte. Dans tous les cas, les autorités locales en ont exigé la fermeture. Malgré cela, les fidèles le visitent et communiquent avec lui, devant la porte fermée de son sanctuaire. Ils lui remettent des offrandes en nature et en numéraire, au pied de la porte.

Entre proximité et éloignement

Quel mode de connaissance ai-je adopté ? Du dedans ou du dehors ? Suivant mon expérience de terrain qui a été à l'œuvre au Maroc, je ne peux pas polariser mon rapport à l'objet en disant que je suis un étudiant-chercheur en anthropologie du *dedans*, sous prétexte que je suis marocophone et enfant de parents marocains, ou à l'inverse du *dehors*, francophone et résidant en France. Aucun des deux ne traduirait le rapport effectif à mon objet. Dionigi Albera et Mohamed Tozy nous l'expliquent d'ailleurs clairement, ce n'est pas un positionnement statique mais bien en construction : « c'est le résultat toujours provisoire d'un processus, et non pas une donnée escomptée au départ »[30].

[30] (Albera 2005 : 307).

Au regard de cette expérience de terrain, j'avais l'illusion d'un avantage culturel. Mais la maitrise du dialectal marocain, la ressemblance aux pèlerins par la tenue vestimentaire, mon appartenance à la généalogie chérifienne et à la religion musulmane ne font pas de moi un *insider*. Dans la mesure où je ne connaissais ni la dynamique chérifienne ni les pratiques cultuelles au sanctuaire, je refuse « tout privilège du dedans » et je souligne « les limites voire les dangers de l'endotique »[31].

La contrainte linguistique s'est faite très vive lors de la participation aux rituels. Notamment les chants religieux que je ne connaissais pas. Par contre, tous mes entretiens formels et informels ont été réalisés en français et en arabe dialectal du Maroc. Ces deux sont mes langues maternelles.
Ma fréquentation des *zawâyâ* n'est pas le rythme de mon quotidien. En ayant réalisé une immersion dans ces lieux sacrés, j'ai rompu avec le cadre ordinaire de ma vie sociale précédant mon enquête. Lors des rituels, imitant verbalement et gestuellement mes voisins et vêtu d'une tenue traditionnelle marocaine, la distance culturelle s'est réduite dès le début et je n'ai pas tout appris de ce terrain. Il existe des éléments culturels communs. C'est notamment le cas du respect de la frontière des genres ou les formes de salutations en entrant dans les sanctuaires. Dans le même temps, les membres du groupe social chbihi font partie intégrante de ma famille. Je ne suis donc pas totalement un *outsider*.

Ma recherche empirique a supposé des adaptations suivant les contextes des interactions sociales. Par exemple, lors des premières récitations de textes pieux auxquelles j'ai assisté avec les soufis, je n'avais pas saisi la portée symbolique que revêt l'eau durant les rituels. Dans toutes les pratiques ritualisées, du premier au dernier jour de mes observations de terrain, l'eau a toujours été au centre des réunions confrériques. Que ce soit dans les différentes salles du sanctuaire ou bien chez les chorfa chbihi. Cette eau est *baraka*. Autour de cette eau ont été lus des versets du Coran. C'est une pratique que les musulmans à Moulay Idriss Zerhoun appellent « selka ». Tous les visiteurs des saints s'empressent de boire de cette eau bénite.

[31] (Albera 2005 : 306).

Première partie : Les chorfa chbihi comme descendants d'Idriss le Grand

Chapitre 1 : La place des chbihi dans la généalogie chérifienne

L'appartenance des chorfa idrissides aux « Gens de la Maison »

Idriss le Grand et tous ses descendants sont des idrissides. Mes interlocuteurs du groupe social chbihi insistent sur l'appartenance de saint Idriss le Grand aux « membres de la famille du Prophète Muhammad», aux *Ahl al-bayt*. Il en est tout autant du lien généalogique qu'ils s'attribuent eux-mêmes à la sainte famille. Lors d'un entretien formel avec un membre de la famille chbihi, j'ai interrogé la filiation généalogique entre le Prophète Muhammad et saint Idriss le Grand. Le Prophète Muhammad n'a pas eu de descendance par ses fils mais par l'une de ses filles : Fatîma. Étant donné que la parenté chérifienne se construit sur le principe de filiation patrilinéaire, comment les chbihi légitiment la filiation généalogique des descendants du Prophète ?

> « Moulay Idriss [el-Akbar] fait partie des *Ahl al-bayt*, moi je suis de *Ahl al-bayt. Ahl al-bayt*, c'est la descendance du Prophète *SAW* [32]. Sa descendance passe forcément par Fatema Zahra et *Sayidna* ᶜAli Abi Talib car c'est la seule descendance qui a survécu et qui a été reconnue par lui. Il y a un certain nombre de *Hadiths* où il dit que Ḥassan et Ḥossayn, les fils jumeaux de Fatema Zahra et de *Sayidna* ᶜAli sont *Ahl al-bayt* et donc bien sûr toute la descendance de *Sayidna* Ḥassan et de *Sayidna* Ḥossayn sont les *Ahl al-bayt* »[33].

Les chbihi s'identifient à la famille du Prophète par leur appartenance aux « *Ahl al-bayt* ». Nous voyons donc que les membres de la famille du Prophète ne sont pas seulement le Prophète, sa fille et son gendre mais également ses petits-fils et leurs descendants jusqu'à aujourd'hui. Les idrissides sont descendants de Ḥassan, le frère jumeau de Ḥossayn. Les idrissides sont donc appelés « Ḥassanides ».

[32] SAW : *« Sala allahu ᶜaleyhi wa salem* » en fr. : paix et bénédiction d'Allah sur lui ». Traduit par mes soins.
[33] Notes de terrain du mercredi 28 août 2013 à Moulay Idriss Zerhoun avec B.C.M., cherîf chbihi. En langue française.

En lien avec cette perspective selon laquelle les descendants chbihi contemporains sont des membres de la famille du Prophète, un cherîf *Slimani* rencontré pendant le pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun, m'explique bien attentivement « la tradition du manteau »[34].

La tradition du manteau

C'est un récit selon lequel Ḥossayn, un des deux petits-enfants du Prophète Muhammad entre dans la maison de son grand-père et demande à Fatîma, sa mère : « Où se trouve mon grand-père ? Je le sens, je veux le voir ». La mère Fatîma lui indique la pièce de la Maison où se trouve Muhammad et son cousin et gendre ᶜAli ibn Abi Talib. Fatîma retourne ouvrir la porte et trouve Ḥassan, le frère jumeau de Ḥossayn. Lui aussi cherchait son grand-père et a fait la même demande. Une fois tous réunis dans la même pièce, le Prophète Muhammad recouvre ᶜAli, Fatîma, et leurs enfants de sa cape et dit : « voici les *Gens de ma Maison* ». Voici les *Ahl al-bayt.*

« Sachant que la descendance s'arrête à la femme, le Prophète a donné ces titres à *Sayidna* Ḥassan et Ḥossayn »[35]. C'est grâce à cette tradition du manteau que les deux petits-enfants du Prophète Muhammad, Ḥassan et Ḥossayn, seront considérés par les idrissides comme ayant un lien généalogique avec le Prophète Muhammad. Dès lors, les idrissides sont de parenté chérifienne. À commencer par Idriss le Grand, dans le cadre de cette recherche.

Le tableau généalogique d'Idriss le Grand

Le tableau généalogique d'Idriss le Grand est inscrit à l'entrée principale du sanctuaire où se trouve sa sépulture[36]. Celui-ci indique que :

---

[34] Notes de terrain du mercredi 28 août 2013, à Moulay Idriss Zerhoun, avec un cherîf Rahhali Slimani se réclamant descendant de Slimane, petit frère de saint Idriss le Grand. Par ailleurs, « la tradition du manteau » est un récit que l'on retrouve sous d'autres formes dans des ouvrages historiques et anthropologiques. Notamment la contribution de Catherine Mayeur-Jaouen (1995). Les récits sont différents mais la structure est la-même : celle de légitimer le lien généalogique entre le Prophète Muhammad et ses deux petits-enfants par sa fille Fatîma.

[35] Notes de terrain du mercredi 28 août 2013 à Moulay Idriss Zerhoun avec B.C.M., cherîf chbihi. En langue française.

[36] Cf. table des illustrations 1, illustration n°6.

> « Idriss est le fils de Abdallah el-Kamil, fils de Ḥassan II, fils de Ḥassan el-Sibt, fils de ᶜAli ibn Abi Talib et de notre sainte [Moulatna] Fatîma Zahra, fille du messager d'Allah »[37].

Idriss est le descendant du messager de Dieu, - « *ḥafid rasoul Allah* ». Il est intéressant d'observer que l'ascendance d'Idriss est établie jusqu'à Ali ibn Abi Talib. Elle est complétée par le lignage de la fille du Prophète Muhammad. C'est donc en lien avec « la tradition du manteau » que les chorfa légitiment le lien généalogique d'Idriss el-Akbar, et aussi le leur, avec le Prophète Muhammad.
Dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, lors de la célébration de la nativité du Prophète mais aussi après chaque prière canonique, les musulmans font des prières. La prière « *Ibrahimiyya* » est l'une d'elles. Les musulmans prient pour Abraham, Muhammad et sa famille. Lors d'une discussion avec Sidi Abdelkrim chbihi Moukit, *naqqib* des chorfa chbihi, sur cette prière récitée après chaque prière canonique dans les lieux de culte à Moulay Idriss Zerhoun, il traduit :

> « […] que la paix soit sur lui [le Prophète] et ses descendants, ‘‘nous’’ […] ».

Le groupe social chbihi se réclame membre des *Gens de la Maison*, membre de la famille du Prophète Muhammad.

La place des chbihi dans le patrilignage idrisside

Idriss 1er a eu un fils de naissance posthume. C'est Idriss II. Selon mes interlocuteurs à Moulay Idriss Zerhoun, la femme de saint Idriss le Grand, Kenza « la berbère » était enceinte de sept mois à la disparition d'Idriss 1er. L'empire idrisside a été partagé entre les douze enfants d'Idriss II. L'aîné de ses enfants, Mohamed, a investi ses frères du rôle de gouvernance dans différentes parties de l'actuel royaume. Lui-même gouvernera à Fès. Ses frères, tel Qaçem, l'ancêtre des chbihi, gouvernera à « Tanger, Baçra, Ceuta, Tétouan, la forteresse de Hadjar an-Nasr et les tribus environnantes »[38].

[37] Traduit par mes soins.
[38] (Salmon 1904 : 431)

C'est à partir de ces douze enfants que les subdivisons des familles chérifiennes idrissides commencent. Tout au moins, c'est en référence à l'un des douze petits-enfants d'Idriss I que se rattachent les chorfa idrissides contemporains. En ce qui concerne le groupe social chbihi, ils se réclament descendants de Qaçem, petit-fils d'Idriss I. Ils sont du patrilignage *joutite* (Joutiyyin).[39] Le fondateur du patrilignage *joutite* est ᶜAli ibn 'Abd al-Ouâhid. Cet ancêtre commun aux *joutites* a quitté le *Gharb,* dans la localité de *Jouta* pour s'installer à Meknès[40]. Le patrilignage Joutite donne naissance à d'autres patrilignages : chbihi, tahîrites, ghalibi et faraji[41].

Saint Ahmed Chabih, descendant d'Idriss le Grand et fondateur du patrilignage chbihi

Le groupe social chbihi contemporain est composé de quatre familles. Avant d'identifier ces quatre familles, il est nécessaire de faire référence au saint Ahmed Chabih du patrilignage *joutite*. Les quatre ramifications actuelles se prévalent d'une ascendance commune au saint Ahmed Chabih. C'est à partir de ce saint homme que le lignage porte désormais le nom « chbihi ». Le titre « Chabih » a connu une variation linguistique et devient aujourd'hui « chbihi ».

> « ''Pourquoi chbihi ?'' Car notre ancêtre s'appelle Moulay Ahmed Chabih. ''Pourquoi Chabih?'' Celui qui ressemble en arabe. ''Ressemble à qui?'' Il ressemble au Prophète. Il a eu quelques signes. Il est né à Sobh [c'est la première des cinq prières canoniques en islam] et avait le signe de la Prophétie entre les omoplates. Un anneau. L'anneau de la prophétie »[42].

Saint Ahmed Chabih, « le ressemblant » en arabe est le titre qui est désormais attribué à ce cherîf. Saint Ahmed Chabih est reconnu socialement comme un descendant du Prophète. Il a été désigné comme l'un des descendants de saint Idriss le Grand, donc du patrilignage idrisside. Est-ce à partir de Moulay Ahmed Chabih que le patrilignage chbihi est reconnu de parenté idrisside ou l'était-il bien avant sa naissance ?

---

[39] « Les Joutiyin forment une illustre famille idrisside issue de la lignée de Qassem […]. (Hachim 2006 : 204). « Les chbihiyyin forment une famille idrisside renommée de la branche des Jouti dont l'origine remonterait à Yahya ben Qassim ben Idriss II ». (Hachim 2006 : 114).
[40] (Ibid.)
[41] (Ibid.).
[42] Notes de terrain du mercredi 28 août 2013 avec B.C.M., cherîf chbihi. En langue française.

Pour cela, il faut se référer à la période des recensements des idrissides, établis par la dynastie mérinide. Moulay Ahmed Chabih est mort en 1536 de l'ère chrétienne.[43] Bien après le recensement officiel des idrissides au XIVe siècle. Le fait chérifien était déjà inscrit dans le corps social à cette époque. Quoiqu'il en soit, et c'est cela qui intéresse plus particulièrement l'étudiant-chercheur en anthropologie, la marque de la sainteté de Moulay Ahmed Chabih est une reconnaissance sociale sur laquelle s'appuient les chbihi pour construire leur généalogie chérifienne.

La place que les chbihi accordent à cet aïeul dans le tableau généalogique et les signes de la prophétie qu'ils lui associent sont bien plus qu'un « genre de la narration historique »[44]. C'est le mythe à lui tout seul de l'origine du groupe social chbihi. Avec l'empreinte du sceau du Prophète marquée entre ses deux omoplates, Moulay Ahmed Chabih a joui d'une reconnaissance sociale de sa parenté chérifienne. Les chorfa chbihi font tous référence à cet aïeul pour indiquer leur place dans le tableau généalogique du patrilignage idrisside.

Par ailleurs, les visiteurs du saint Idriss le Grand n'identifient pas la place des chbihi dans la généalogie chérifienne par rapport à Ahmed Chabih. Ils l'identifient par rapport à Idriss le Grand directement. En d'autres termes, très peu de visiteurs de saint Idriss le Grand connaissent saint Ahmed Chabih. Ils lient directement les chorfa chbihi au saint Idriss le Grand, et quelques rares fois à Qaçem, son petit-fils.

La sépulture de saint Ahmed Chabih est aussi hébergée dans un espace sacré – un « horm ». Sa *zâwiya* se situe à Sidi Moul Tâj, à Meknès. Lorsque je me suis rendu à cette petite *zâwiya*, elle était fermée. Le *moqaddem* du sanctuaire de *Sidi Amar Lahcini*, dans le même secteur, connaissait difficilement ce saint. Tout comme toutes les *zawâyâ* que j'ai fréquenté à Meknès - sauf celle de Sidi Qaddour el-^{c}Alami – elle n'est ouverte que quelques heures par jour, voire fermée à certaines périodes. Saint Ahmed Chabih n'est pas visité autant que saint Idriss le Grand. D'après mes observations, les chbihi eux-mêmes ne visitent pas cet ancêtre commun à Meknès. Même si c'est sur cet homme que repose l'identité du groupe social chbihi, aucun culte ne lui est formellement rendu.

[43] Notes de terrain d'un entretien avec Fatmi chbihi Kaddouri, date correspondant à l'année 943 de l'hégire.

[44] Termes repris de Jocelyn Dakhlia (1990 : 101)

Après avoir situé l'appartenance des chorfa chbihi aux *Ahl al-bayt* et en particulier à la généalogie idrisside, je mets en relation les titres de sainteté qu'ils attribuent à leurs aïeuls - du Prophète jusqu'à Idriss le Grand - et à eux-mêmes à l'époque contemporaine. L'objet de ce chapitre est d'analyser les processus d'identification des membres d'une parenté chérifienne lorsqu'ils attribuent un titre de sainteté au Prophète Muhammad et à ses descendants, les Gens de la Maison.

Dans leurs prières, les chorfa chbihi attribuent un titre de sainteté au Prophète Muhammad. Ils disent « Sayidna Muhammad » et non pas directement « Muhammad ». Le *sayyid* est le seigneur. Dans cette locution, les chorfa chbihi disent : « notre seigneur Muhammad ». Nous l'avons vu dans « la tradition du manteau », ils attribuent aussi un titre à Fatîma : *moulatna*, à Ali et ses deux enfants : *sayyid*. Le « sayyid » est le « noble »[45]. On retrouve ces mêmes titres adressés aux chorfa contemporains.

J'ai pris en compte cette proclamation de la sainteté en lisant un livret pour enfants, qui aide à l'apprentissage des ablutions et de la prière à Dieu. Dans ce livret, acheté dans une ruelle de la *madina* de la ville de Tetouan, derrière le palais royal, le texte en arabe ne révèle pas la proclamation de la sainteté du Prophète, lors d'une étape de la prière[46]. Il n'est pas indiqué le titre « notre seigneur ». Il est écrit : *Que la paix soit sur Muhammad et sur la famille de Muhammad*[47].

Quant aux chorfa chbihi et/ou aux soufis qui prient au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, ils disent : *Que la paix soit sur notre seigneur Muhammad et sur la famille de notre seigneur Muhammad*[48].

Lors d'une enquête sur cette question avec des musulmans de France et du Maroc, du mois de janvier au mois d'avril 2014, tous les musulmans ne proclament pas la sainteté du Prophète lorsqu'ils évoquent son nom. Dans le même temps, la proclamation de la sainteté du Prophète n'est pas exclusive aux seuls chorfa chbihi. Tout musulman peut nommer Muhammad, sa fille, son gendre et ses deux petits-fils par un titre de sainteté.

---

[45] (Mayeur-Jaouen 2005 : 393, article « Sayyid »)
[46] Cf. annexe 6 : « Livret d'apprentissage pour les ablutions et la prière ».
[47] Traduit par mes soins. ([…] Allaoumma sallé cala Muhammad wa cala ali Muhammad […])
[48] Traduit par mes soins. ([…] Allaoumma sallé cala *sayyidna* Muhammad wa cala ali *sayidna* Muhammad […])

À Moulay Idriss Zerhoun, aucun musulman ne mentionne le Prophète sans lui attribuer un titre spécifique et proclamer sa sainteté et celle des *Gens de sa Maison*. Du moins, dans le cadre de ce qui m'a été donné d'observer. Qu'en est-il alors du lexique d'appellation des descendants du Prophète : Idriss le Grand et les membres du groupe social chbihi en particulier ? Quel est le lexique spécifique à leur parenté chérifienne ?

Le lexique d'appellation d'Idriss le Grand

Tous les visiteurs de la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun appellent le saint Idriss « Moulay » :

> « Des composés de *mawlâ* et de suffixes sont fréquemment employés comme titres dans plusieurs parties du monde musulman, p. ex. *mawlây* [q.v.] (*mûlây),* "mon seigneur " particulièrement dans le nord de l'Afrique et pour désigner des saints) […] Ici, le sens de *mawlâ*, personne liée par *walâ* ("proximité") à une autre qui est également un *mawlâ*, dépend du contexte »[49].

Pour Idriss, le titre *Moulay* est toujours suivi d'un autre attribut. L'attribut dépend du locuteur. Les visiteurs l'appellent *Moulay* Idriss le Grand « el-Akbar », *Moulay* Idriss 1er « el-Awwal » et *Moulay* Idriss « Zerhoun ». Cette dernière appellation désigne plus spécifiquement le nom de la région : le Zerhoun. C'est le nom de la ville où Idriss le Grand est le saint-patron.

Les appellations Moulay Idriss le Grand et Moulay Idriss 1er désignent son statut. C'est aussi une modalité par laquelle il est dissocié de son fils. Son fils est appelé Moulay Idriss le-petit (*Es-seghar*) et Moulay Idriss II. « Moulay est le participe passif du verbe *waliya* »[50]. La *waliya* est la proximité à Dieu. Moulay Idriss el-Akbar est un *wali.* C'est un être proche de Dieu. Le terme *Moulay* se réfère autant au saint Idriss le Grand qu'à ses descendants : les chorfa chbihi.

[49] (Encyclopédie de l'islam 1991 : 865, article « Mawlâ »)
[50] (Ibid.)

Au Maroc, c'est une marque de respect d'aborder une personne appartenant à un lignage saint ou laïc en la nommant « cherîf » ou « cherîfa ». « Sidi » est une appellation commune dans le nord du Maroc pour désigner une personne plus ou moins proche, et non pas nécessairement en référence au chérifisme. Mais il faut souligner que cette appellation est très soutenue lorsqu'elle se dirige vers des hommes qui se réclament descendants du Prophète et sont reconnus comme tels. C'est le cas des membres du groupe social chbihi.

> « En Orient, où les deux branches existent [Ḥassanides et Ḥossaynides], on donne souvent le titre de *Seyyid* aux descendants de Ḥosaïn et celui de *chérif* aux descendants de Ḥasan »[51].

Au Maroc, les chbihi sont appelés indistinctement *sayyid* (ou *sidi*) et *cherîf*. Les chorfa de différents lignages saint s'attribuent un titre de parenté chérifienne entre eux. Les chorfa chbihi attribuent à leurs ascendants et collatéraux, membres du patrilignage idrisside, le *titre* de *Sidi*, *Moulay* et *Lalla.* Et réciproquement, le prénom d'un membre de la famille chbihi est très souvent précédé d'un de ces mêmes titres. Par exemple :

- Moulay Driss (nourrisson vivant à Meknès),
- Sidi Mounir (homme âgé d'une trentaine d'années, vivant à Moulay Idriss Zerhoun),
- Lalla Hind, (grand-mère de famille vivant à Salé).

Toutefois, on entend plus fréquemment les descendants des saints s'appeler *Sidi* entre eux que *Moulay*. Le lexique varie suivant les locuteurs. Lors des moussem, un soufi de Marrakech nommait ses interlocuteurs, dans la maison du représentant des chorfa chbihi : *walî Allah*, « un être proche de Dieu, un élu ». À Moulay Idriss Zerhoun, le titre de cherîf est attribué aux descendants du Prophète, que le locuteur appartienne ou non à un lignage saint. Les personnes qui n'appartiennent pas à un lignage chérifien et communiquent avec un descendant du Prophète disent directement « cherîf » (masculin) et non *Moulay*; et « cherîfa » à une femme, et moins souvent *Lalla*.

[51] (Salmon 1904 : 429)

Tout comme la fille du Prophète Muhammad, les femmes chbihi sont appelées Lalla par les membres de leur lignage et par des lignages dits « laïcs ». Pareillement à l'attribution d'un titre de sainteté attribué au Prophète Muhammad, sa fille, son gendre, ses deux petits-fils et les deux Idriss, les chbihi se voient attribuer un titre de sainteté. Ces interlocutions sont-elles le seul fait qui inscrit la place des chbihi dans la généalogie chérifienne ? Ce processus d'identification ne s'inscrit-il pas dans un contexte plus large ? À l'inverse, y aurait-t-il un processus niant l'inscription des chorfa chbihi dans la généalogie chérifienne ?

Chapitre 2 : Le chérifisme comme cadre « organisé et conscient » au Maroc

La carte d'attestation de la parenté chérifienne

Au-delà du territoire de Moulay Idriss Zerhoun, la parenté chérifienne est officialisée au Maroc par une attestation écrite du royaume ᶜAlaouite. Le lignage régnant attribue une carte d'attestation chérifienne à celui dont la généalogie a été recensée. À titre d'illustration, la carte d'un cherîf du patrilignage ᶜAlaouite se présente comme suit :

Nom : Moulay Youness al Ismail

N° de la carte : 0123456789

Ascendance (chajara) : Al 'Alawiyyin al Ismaïliyyin descendant (ahfad) de Moulay Ismaïl fils de cherîf.

Cette carte atteste du lien généalogique de Youness aux ᶜAlaouites du patrilignage Ismaïlien. Son titre de parenté chérifienne est inscrit sur sa carte : *Moulay*.

> « En 1995 ou en 1996, un des alinéas du décret royal - *dahir malaki cherîf* – n'autorise plus d'écrire "Moulay" sur la carte »[52].

Le titre « Moulay » n'est plus reconnu par la société marocaine d'une manière officielle. Les seules cartes qu'il m'a été permis de lire indiquent ce titre. Ce qui veut dire qu'elles ont été émises avant le décret royal d'Ḥassan II, père du souverain actuel.

Par contre, les cartes d'attestation chérifienne sont toujours délivrées par le pouvoir central sans ce titre. Mais comment les chorfa obtiennent une attestation de la parenté chérifienne ? Pour cela, il faut se référer à l'arbre généalogique de son groupe social chérifien. Pour le cas de ma recherche, l'arbre généalogique des chbihi est tenu par la *niqqaba* des chorfa chbihi.

[52] Entretien avec un poète mystique dans une *zâwiya* de Meknès, cherîf idrisside. Traduit par mes soins.

Dans le présent ethnographique, le groupe social chbihi est réuni dans une institution qui s'appelle la *niqqaba*. Les chorfa chbihi, hommes, femmes et enfants confondus, sont estimés à mille quatre cent personnes. C'est une estimation qui m'a été fournie par la *niqqaba* des chorfa chbihi. La *niqqaba* est une institution traditionnelle marocaine. C'est le cadre légal par lequel les chorfa chbihi sont reconnus de parenté chérifienne par la monarchie ᶜAlaouite. Le roi fait lien avec chaque lignage chérifien recensé comme tel par le biais de cette institution. Pour cela, il désigne par un décret royal un *naqqib* du groupe social chbihi. Il aura pour fonction de représenter son groupe social et de faire lien entre celui-ci et le roi.

Le *naqqib* des chorfa chbihi est le gardien de l'arbre généalogique des quatre ramifications lignagères chbihi. L'autorité principale, non la seule, de la *niqqaba* est de veiller à l'arbre généalogique des chorfa de son groupe social. Seul le *naqqib* a autorité pour confirmer la parenté chérifienne d'un membre de son groupe.

Pour cela, il se réfère au tableau généalogique des quatre ramifications que lui-même conserve. L'un des exemples formulés par Sidi Abdelkrim chbihi Moukit concerne l'immigration vers les villes. Certains membres de la famille chbihi ont immigré vers les villes il y a deux générations. Ils ont retiré progressivement leur nom de famille chbihi pour n'indiquer que le deuxième nom de famille, celui lié à la ramification lignagère.

Lorsque ces chorfa chbihi souhaitent attester leur appartenance à la généalogie chérifienne idrisside, ils manifestent leur demande au *naqqib* des chorfa chbihi à partir des recensements qui sont déjà établis comme nous l'avons vu en introduction. Le *naqqib* a autorité sur le groupe social chbihi mais n'a aucune autorité sur les autres membres des autres lignages, même idrissides, vivant à Moulay Idriss Zerhoun.

Les quatre ramifications du groupe social chbihi

À l'époque contemporaine, le groupe social est composé de quatre ramifications. Ils ont deux noms de famille. Le premier est « chbihi », en relation à leur aïeul Ahmed Chabih. (Nous l'avons vu plus haut). Le deuxième nom de famille, accolé au premier, fait une distinction entre quatre descendants d'Ahmed Chabih. Le nom complet de chaque ramification lignagère est le suivant :

- chbihi Kaddouri,
- chbihi Wahoudi,
- chbihi Moukit,
- chbihi Ḥosni.

Voici ce que j'ai appris de ces quatre familles, par l'intermédiaire d'au moins deux membres de chacune d'elles :

- Abdelkader est l'aïeul des chbihi Kaddouri. Sidi Abdelkader est le premier *naqqib* des chorfa chbihi. Il a été nommé en 1664/1075, pendant le règne de Moulay Rached[53].
- Abdelouahed est l'aïeul des chbihi Wahoudi;
- El-ᶜArbi est l'aïeul des chbihi Moukit. Le nom de famille **M**oukit est une variante de ***T****oukit* (le temps); el-ᶜarbi était en charge d'établir les horaires des prières. C'est pour cela que le nom de famille Toukit a été attribué à cette famille; tout en connaissant aujourd'hui une variation linguistique : Moukit.
- Ḥassan est l'aïeul des Ḥosni.

[53] Notes de terrain du mois de février 2014 avec un cherîf chbihi Ḥosni et Kaddouri. Moulay Rached est proclamé sultan en 1664-1665/1075 et fonde la dynastie chérifienne Filali en 1667 (1077). (Cour 2004 : 138).

> « Il y avait deux rameaux de Chabîhites, à qui était confiée l'administration du mausolée d'Idriss Le Grand au Zerhoûn : le premier comprenait trois frères habitant avec leurs enfants la rue des marchands de parfum, darb al-Attarîn, à Miknâsa […]. Le second rameau comprenait aussi trois frères habitant la maison de leur aïeul Ahmed ach-Chabîh dans la rue courte, ad-darb al-Qaçir à Miknâsa […] »[54].

Les trois frères du premier rameau sont les trois aïeuls mentionnés ci-dessus : Abdelkader, Abdelouahed et El-ᶜArbi. Les trois frères du second rameau sont les enfants d'Ḥassan, l'aïeul des *Ḥosni*. Donc, les trois premiers aïeuls sont frères et l'aïeul des *Ḥosni* est leur grand cousin. La *niqqaba* des chorfa chbihi aurait donc commencé avec deux ramifications, composée de six hommes. Par contre, le groupe social chbihi ne fait pas référence à ces six hommes. Aujourd'hui, par le biais de leur nom de famille, les chorfa chbihi se réfèrent seulement aux trois frères, pour le premier rameau, et au père des trois frères du second rameau[55]. La *niqqaba* alterne entre l'un des membres d'une de ces quatre ramifications lignagères chbihi depuis 1664[56]. La *niqqaba* des chorfa chbihi a débuté avec un cherîf Kaddouri et le dernier *naqqib* officiel est un cherîf Moukit. Pendant mon terrain, en 2013-2014, la *niqqaba* des chorfa chbihi est représentée par Sidi Abdelkrim chbihi Moukit. Il a le statut de représentant du groupe social chbihi et a le rôle de les représenter auprès du prince des Croyants : Mohamed VI. Le *naqqib* des chorfa chbihi prend officiellement ses responsabilités dès le décret du Roi Mohamed VI. En revanche, Sidi Abdelkrim chbihi Moukit exerce cette fonction dans la *niqqaba* à titre officieux depuis le 24 Avril 2008, date de la mort de son père. Son père, Mohamed ben Abdelkrim chbihi Moukit et son grand-père, Abdelkrim chbihi Moukit, étaient à la tête de la *niqqaba* des chorfa chbihi avant lui, d'une manière officielle[57]. Abdelkrim chbihi Moukit sera, dépendamment de la décision du roi effective par décret, le troisième membre de la famille chbihi Moukit à détenir la fonction de *naqqib*.

---

[54] (Salmon 1904 : 438-439). Cf. annexe 7, « Tableau généalogique des chorfa idrissides de Fès ».

[55] Les trois frères sont les arrière-arrière-arrière petits-fils d'Ahmed Chabih : « […] tous trois fils 'Abdallah ben Mouhammad ben 'Abdel al-Qâder ben 'Abdelouahid ben Ahmed Chabih ». Ḥassan est l'arrière petit-fils d'Ahmed Chabih : « […] Al Ḥassan ben Ahmed, ben Mouhammad, ben Ahmed ach-Chabih ». (Salmon 1904 : 438-439).

[56] Nulle indication de terrain sur l'identité des *naqqib* pendant toute cette période. Mes seules données concernent le premier *naqqib* et les trois derniers.

[57] Le terme « ben » est le principe de filiation arabe. En français, fils de. (Mounia Hachim 2006).

> « Il n'y a pas de *naqqib* légalement désigné aujourd'hui à Moulay Idriss [Zerhoun] »[58].

Depuis 2008, c'est la collégialité des adjoints de son père (*khoulafa*) qui l'ont choisi pour représenter le groupe social chérifien réunissant les familles chbihi. Il est reconnu par les résidants à Moulay Idriss Zerhoun comme étant le *naqqib* des chorfa chbihi. Lors d'une marche dans l'environnement immédiat du sanctuaire, en sa compagnie, les femmes de la ville de Moulay Idriss Zerhoun, toutes familles chérifiennes confondues, l'ont interpellé et l'ont appelé *Mezouâr* :

> *Mezouâr* « est l'arabisation du mot berbère *Amezouar* désignant l'aîné de la famille, par extension le doyen, le chef. C'est le nom référant au titre de l'ancêtre qui peut présider une tribu ou une assemblée des anciens (une sorte de sénat), gérer les biens d'une zaouia, présider une corporation (celle des muezzins par exemple) […] »[59].

Les polémiques de légitimation de la parenté idrisside

Entre les deux premiers moussem, l'association *fajar,* en partenariat avec les chorfa chbihi, a organisé des rencontres dans la *qoubba Ḥassaniya*, salle de prière qui fait face au mausolée de saint Idriss le Grand. Plusieurs chorfa chbihi étaient présents à toutes ces rencontres. À la première rencontre ce sont des versets du Coran qui ont pris place dans ce lieu de culte. Garçons et filles ont récité un à un des versets, sous la forme d'un concours (*ja'iza*). Un cherîf de la famille chbihi *Ḥosni* et le fils du *naqqib* actuel ont remis un diplôme pour la récitation des versets du Coran aux premiers gagnants du concours. À la suite de ces récitations, deux professeurs (Hamza Kettani et Mohamed *Baraka*) sont intervenus pour faire un discours sur la vie de saint Idriss le Grand, d'un point de vue historico-religieux. À l'instant, je n'ai pas compris ces discours en langue arabe. J'ai donc mené un entretien formel en anglais avec Hamza Kettani à la suite de son intervention afin de connaître l'objet de sa présence.

[58] Notes de terrain pendant les moussem, entretien avec Amine chbihi Moukit, petit frère de Sidi Abdelkrim chbihi Moukit, *naqqib* des chorfa chbihi.
[59] (Hachim 2006 : 241)

Lors de cet entretien, j'ai pris connaissance des polémiques sur le lien généalogique entre Idriss I et Idriss II. Hamza Kettani souligne ici cette polémique :

> « I made my speech mainly to solve a lot of problems when some people talk about Moulay Idriss [el-Akbar]; they talk about false information and try to spread this opinion to the world by media. People now, they don't read about their history generally and especially about Moulay Idriss [el-Akbar]. When we are talking about Moulay Idriss [el-Akbar], we are talking about the corner of the initiation of Morocco. […] They are lots of very important features I want to highlight and to talk about. […] Some say : Moulay Idriss el-Azhar [Moulay Idriss II] was born after eleven months, no one say that, no one say that […] »[60].

Hamza Kettani dit « no one say that » à deux reprises dans la mesure où il considère qu'il n'y a aucun récit écrit attestant la négation d'un lien généalogique entre les deux Idriss. Selon lui, il n'y a aucun élément de l'histoire qui puisse nier le lien généalogique entre les deux. D'après mes données de terrain et lectures sur cette polémique, il se réfère aux discours suivant lesquels Idriss II serait né de l'affranchi d'Idriss I : Rached. C'est une polémique qui est soulignée, déjà, du temps d'Ibn Khaldûn dans sa *Muqqadima* : « Ils insinuent que le jeune Idrîs II, enfant posthume, n'était qu'un batârd de Rachîd, l'affranchi de son père ! »[61].

Hamza Kettani est venu à cette conférence pour éclaircir quelques faits historico-religieux sur la vie de saint Idriss le Grand. Dans cet entretien, il a expliqué aux pèlerins, venus visiter saint Idriss le Grand, que Kenza, l'épouse de Moulay Idriss 1er a mis au monde Moulay Idriss II, deux mois après la mort de Moulay Idriss 1er.

Ceux qui nient le lien généalogique entre Moulay Idriss I et II disent que Moulay Idriss II est né onze mois après la mort d'Idriss I.

« Lalla connaît ses enfants ! »[62] s'insurge une mendiante lorsqu'elle évoque la différence de charisme entre saint Idriss le Grand et les membres de la famille chbihi. Tout en montrant du doigt le manque d'honnêteté des membres de la famille chbihi,

[60] Entretien du samedi 31 août 2013 avec Hamza Kettani, en langue anglaise.
[61] Maya Shatzmiller 1982 : 142, op. cit., p. 264.
[62] « *Lalla keth 3raf waladha* ! ». Traduit par mes soins.

elle dit : *de toute manière Lalla les connait mieux que nous*. Qui est « Lalla » ? C'est *Lalla* Fatîma, « la fille du Prophète » me dit-elle, indignée que je ne le sache pas. Cette même femme, résidant à Moulay Idriss Zerhoun nous apprend que les Berbères ont tout autant de droit sur saint Idriss le Grand que les gens qui s'en réclament, puisqu'il a épousé une Berbère. Mais surtout, elle nous indique que Fatîma sait qui sont ses descendants et ceux qui ne le sont pas. Cette femme nie la parenté chérifienne du groupe social chbihi et d'autant plus leur statut religieux. À travers cette seule intervention de Hamza Kettani, on voit que la parenté chérifienne des idrissides fait l'objet de polémique dans la société marocaine. Il s'agit beaucoup plus d'un enjeu que d'une polémique. Il ne s'agit pas seulement des chorfa chbihi. Il s'agit de l'ensemble des idrissides du royaume : nier le lien généalogique entre les deux fondateurs du lignage idrisside revient donc à nier la place de tous ceux qui s'en réclament aujourd'hui. Dans ce même registre, un chorfa chbihi m'explique qu'un journaliste a tenu ces mêmes discours, ceux délégitimant le lien généalogique entre Idriss I et Idriss II[63]. « Celui-là, si je le chope… » me dit-il.

> « L'histoire collective semble bien devoir se réduire à celle des ensembles lignagers, et le destin de chaque groupe est lui-même restreint au destin d'un seul homme »[64].

Hamza Kettani est donc venu construire la légitimation du lien généalogique entre les chorfa idrissides et saint Idriss le Grand. Et ce, pendant les moussem. Ce sont les gestionnaires du culte qui ont invité ces jeunes chercheurs au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun[65]. Au-delà de ces polémiques sur la légitimation de la parenté chérifienne des chbihi et des idrissides en général, observons l'usage de la parenté chérifienne des chorfa chbihi. Le principal usage que j'analyse dans le chapitre suivant est la gestion du culte des saints Idriss et Rached. Quel est le mythe de l'origine de l'encadrement du culte de saint Idriss le Grand ? Quel est le processus social en cours qui accompagne cet encadrement du culte ? Comment ce processus social est-il le principe opératoire de l'identité chérifienne des chbihi ?

---

[63] Entretien avec un cherîf chbihi. Il n'a pas été explicite sur le nom du journal (en arabe : *jârida*).
[64] (Dakhlia 1990 : 101).
[65] J'utilise les termes de gestionnaire du culte en relation aux travaux de Katia Boissevain sur les femmes gestionnaires du sacré dans les rituels stambâli (2010). Au dernier chapitre, je fais la

Chapitre 3 : La gestion du culte de saint Idriss le Grand

> « Il y a une certaine branche qui s'appelle les chbihi et une autre les ᶜAlami, etc. Les subdivisions sont continues mais sont toutes des idrissides […]. Mais nous avons un certain privilège, nous nous occupons du *dariḥ* [sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun]. C'est pour ça que nous avons le prestige du *dariḥ* mais en terme de généalogie nous sommes au même niveau [les idrissides] »[66].

La gestion du culte des saints Idriss et Rached, à Moulay Idriss Zerhoun, a été attribuée aux descendants de Moulay Ahmed Chabih. Ce sont les quatre ramifications lignagères du groupe social chbihi qui sont actuellement en charge du sanctuaire. Selon mes observations, la *niqqaba* du groupe social chbihi gère le culte depuis 1664. Soit, depuis 350 années[67]. Date à laquelle le premier *naqqib* des chorfa chbihi a été nommé. Ce sont des chorfa idrissides qui gèrent le culte de l'ancêtre des chorfa idrissides.

Le mythe d'origine de la gestion du culte par les chbihi

Des voix différentes s'élèvent sur les débuts de la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun. Sous le règne d'Abû Saᶜid (1310-1331/709-731), père d'Abû-l-Hasan, les chorfa idrissides

> « Avaient commencé à prendre de l'importance et un culte assez surprenant voué à Idrîs I était né. Au point qu'on avait parlé en 1318 (718), d'apparitions fantasmagoriques où l'on crut avoir reconnu chaque fois le fantôme du même Idrîs. Un tel bruit, on s'en doute, ameuta la foule de partout, ce qui amena notre seigneur (…) Abû Saᶜid […] à envoyer les troupes pour disperser les gens et mettre fin au désordre ». (Kably 1986 : 295).

---

distinction entre la gestion du culte et l'administration du sanctuaire.

[66] Entretien avec B.C.M à Moulay Idriss Zerhoun.

[67] Croisement de mes données de terrain. Les ouvrages bibliographiques ne font pas mention de la date de début de l'administration du sanctuaire par des idrissides, ni tahîrites ni chbihi. Par contre, Georges Salmon a traduit le traité généalogique d'al-Qâdiri. Traité daté de 1090. À cette période, l'auteur indique que les chbihi sont déjà en charge du sanctuaire. La famille chbihi serait donc à Moulay Idriss Zerhoun en 1090 (1679) au plus tard. J'ai retenu la date de 1664 en relation à mes notes de terrain qui indiquent que le premier *naqqib* des chorfa chbihi a géré le culte de saint Idriss le Grand à cette date.

« En 1437, rebelote. Le cadavre d'Idris II réapparaît à son tour. Le chérifisme est alors à son apogée »[1]. L'émergence de la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun serait liée à l'apparition d'Idriss sous forme fantasmagorique. Avec les découvertes d'Idriss I en 1318-1319 et d'Idriss II en 1437, Maya Shatzmiller identifie un processus socio-historique et évoque « la renaissance du culte d'Idrîs »[2].

Pour mes interlocuteurs chbihi, le sanctuaire a été construit tout de suite après sa mort et non pas sous le règne des Mérinides, lorsque ces derniers ont envoyé l'armée pour calmer les dévots. Pour la totalité de mes interlocuteurs, chérifiens et non chérifiens, un culte a toujours été voué à Idriss 1er, dès sa mort.
Cependant, entre l'année de la mort d'Idriss (792) et ses apparitions fantasmagoriques en 1318-1319, cinq siècles se sont écoulés. Aucune référence historique, en langue française, n'indique la construction physique d'un mausolée ni d'un encadrement du culte de saint Idriss le Grand par un lignage chérifien avant cette découverte. Les chorfa chbihi entendent autrement l'origine du culte d'Idriss 1er :

> « À la mort de Moulay Idriss el-Akbar, certains Berbères n'ont pas voulu se séparer de lui. Ces berbères vivaient à Walili. Il a été enterré ici [au tombeau où il est actuellement vénéré]. Ces Berbères sont venus habiter à côté de son tombeau. La tombe n'a jamais disparu. Elle a toujours été là. Elle a toujours été connue. Elle a toujours été entretenue. Les Berbères sont venus habiter à côté de lui »[3].

Selon les chorfa chbihi, le sanctuaire a été construit au lieu de méditation de saint Idriss le Grand. L'insistance de mes interlocuteurs sur ce lieu de méditation du saint au VIIIe siècle nous montre l'ancienneté sacrale du lieu. Tous mes interlocuteurs chorfa chbihi sont formels et unanimes : la sépulture d'Idriss 1er se trouve à l'emplacement actuel où il est vénéré.

---

[1] In Driss Ksikes, *Les chorfa mènent la danse*, mars 2005, Telquel, http://telquel.ma/archives/165/couverture_165_1.shtml.
[2] (Shatzmiller 1982 : 138). À Fès, la tombe de Moulay Idriss II fait l'objet d'une découverte "miraculeuse" où son « squelette […] se trouvait en un état inaltéré. Il n'était pas rongé par la vermine (...) ». Sebti (1995) op. cit. p. 80 H. Beck, l'image d'Idrîs II, ses descendants de Fès, et la politique, Leyde, 1989, p. 229.
[3] Traduit par mes soins. Entretien avec un cherîf chbihi.

En revanche, les versions n'en finissent plus sur le fait de savoir quelles autres sépultures se trouvent au sein même de ce tombeau. Selon les uns, il est seul, selon les autres, il y a Kenza la femme d'Idriss I et leur fils. Idriss II est considéré être dans le même tombeau qu'Idriss 1er alors qu'un sanctuaire lui a été édifié à la madina de Fès.
Le récit mythique sur l'emplacement de la tombe d'Idriss II suggère qu'il y a eu une tension entre les résidants du Zerhoun, pour qui il devait être enterré aux côtés de son père et pour les autres, les résidants de Fès, qui le voulaient à côté d'eux. Il y a donc eu un pari (*niqaj)*. Celui-ci a consisté à construire deux cercueils. L'un contenant la sépulture d'Idriss II et l'autre contenant des morceaux de bois. L'un des deux cercueils a été enseveli au tombeau de saint Idriss I ; l'autre à l'emplacement actuel où se trouve le tombeau de saint Idriss II. Dans quel cercueil se trouvait Idriss II, les uns et les autres ont chacun leurs versions !
Selon Georges Salmon (1904), un groupe de chorfa était en charge de l'administration de ce même sanctuaire avant les chorfa chbihi. Ce sont également des descendants de Moulay Idriss el-Akbar, du patrilignage *Joutite*. Nous l'avons vu plus haut. C'est le patrilignage le plus proche généalogiquement à celui des chorfa chbihi. C'est le sultan de l'époque, Moulay Rached, qui avait décidé de transférer la fonction de la *niqqaba* des tahîrites aux chbihi. Un cherîf chbihi nous raconte la venue de ses aïeuls de Meknès à Moulay Idriss Zerhoun dans le but d'encadrer le culte de saint Idriss le Grand :

> « Moulay Idriss Zerhoun était une bourgade. Les chorfa chbihi vivaient à Meknès. On ne pouvait penser une *zâwiya* sans chorfa ! Comment ça s'est passé on ne sait pas. Mais il y a eu probablement des choix et des négociations. Ce sont les chbihi qui ont accepté de s'installer à côté du tombeau de leur ancêtre alors qu'ils étaient à Meknès »[71].

Suivant les récits, il n'y a aucun autre lignage laïc ou saint qui encadre le culte de saint Idriss le Grand entre les tahîrites et les chbihi. Ce cherîf chbihi parle d'un accord commun dans la mesure où les hommes mentionnés plus haut (Abdelkader, Abdelouahed, El-ᶜArbi et Ḥassan (ou ses enfants)) ont du quitter leur domicile et leur travail de Meknès.

[71] Entretien téléphonique, en dialectal marocain avec un cherîf chbihi Moukit.

Ils ont tout quitté pour vivre dans un lieu isolé où se trouve la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun. Avec la perte du travail à Meknès et l''« accord » d'aller à Moulay Idriss Zerhoun pour encadrer le culte des saints Idriss et Rached, il faut une « rétribution ». Les chorfa chbihi n'ont pas le droit de faire l'aumône selon la tradition chérifienne. Nous le verrons dans la deuxième partie, c'est pourquoi la dynastie régnante de l'époque a jugé opportun de déposer des caisses en bois (– « rbi'a » ou « soundouq » –) près du tombeau de saint Idriss le Grand et de saint Rached. Ces caisses en bois sont des caisses de vœux dans lesquels les dévots insèrent leur offrande en numéraire.

La rente de la sainteté (la qisma)

Le partage de la rente de la sainteté

L'arbre généalogique permet d'identifier un cherîf selon les recensements établis par la dynastie régnante. Le *naqqib* des chorfa chbihi s'y réfère pour les membres de son lignage. Nous l'avons vu plus haut avec l'autorité du *naqqib* sur l'arbre généalogique. Cependant, un fait social majeur est à noter dans la gestion du culte des saints Idriss et Rached. C'est la perception de la rente de la sainteté d'Idriss et de Rached. C'est un processus d'identification des membres du groupe social chbihi. À Moulay Idriss Zerhoun, lorsque je me suis présenté comme le petit-fils d'une femme du groupe social chbihi, la question première est : « *perçoit-elle la rente de la sainteté ?* »[72]. Seuls les membres du groupe social chbihi perçoivent la rente de la sainteté de la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun. Cette rente de la sainteté est partagée entre les membres du groupe social chbihi. Toutes les offrandes en nature et les offrandes en numéraire sont comptabilisées et réparties sous forme numéraire, à l'ensemble des descendants de saint Idriss le Grand. Non pas aux différentes ramifications du patrilignage idrisside, mais seulement aux membres du groupe social chbihi. Le lexique adopté par les chorfa chbihi pour évoquer la rente de la sainteté est la *qisma*.

[72] Traduit par mes soins du dialectal marocain.

Pour Bonte, la *qisma*, de la racine *Q S M*, est l'alliance, le partage.[73] C'est : « l'alliance égalitaire impliquant une égalité statutaire souvent définie en terme de proximité généalogique »[74].

Les hommes, les femmes et les enfants ont tous le même montant de la rente de la sainteté. C'est-à-dire, un nouveau-né percevra la même rente que son père ou son grand-père. C'est la parenté agnatique qui a valeur pour percevoir la rente de la sainteté.

Dans le cas d'une endogamie de lignage, lorsqu'un chérif chbihi Kaddouri se marie avec une cherîfa chbihi Moukit par exemple, l'enfant de cette union perçoit une part de la rente de la sainteté. Même si ses deux parents sont des chorfa chbihi, il percevra une seule part et non deux.

Dans le cas d'une exogamie de lignage, lorsqu'un cherîf chbihi se marie avec une cherîfa ᶜAlaoui, l'enfant de cette union perçoit également la rente de la sainteté. En revanche, toujours dans le cas d'une exogamie de lignage, lorsque c'est une femme chbihi qui se marie avec un chérif ᶜAlaoui, l'enfant de cette union ne percevra pas cette rente de la sainteté. Puisqu'il y a une primauté de l'agnation dans la parenté chérifienne, l'enfant appartiendra au lignage de son père, cherîf ᶜAlaouite. C'est également le cas pour les unions avec les lignages laïcs.

Donc, la filiation par les hommes reproduit le lignage chbihi mais la filiation par les femmes ne le reproduit pas. La rente de la sainteté est un marqueur d'identité sociale et se transmet héréditairement en ligne agnatique. Par ailleurs, d'après mes interlocuteurs chorfa chbihi, la rente de la sainteté n'est pas un moyen de subsistance. Celle-ci n'est pas à la hauteur de nourrir un individu ou une famille[75].

La gestion des offrandes

C'est une organisation de huit personnes qui s'occupe de la gestion des offrandes et de la répartition de la rente de la sainteté. On les appelle les *Thamaniyya,* de l'arabe : huit. Huit chorfa chbihi réceptionnent toutes les offrandes en nature et en numéraire remises aux mausolées des saints Idriss et Rached.

[73] (Bonte 1991 : 258)
[74] (Bonte 1991 : 180)
[75] Notes de terrain pendant le mois de janvier et février 2014 avec les chorfa chbihi.

Ce sont exclusivement des hommes du groupe social chbihi qui gèrent les offrandes remises aux deux saints. Ce groupe des huit est organisé de telle manière à être composé de deux hommes de chaque branche de la famille chbihi. Deux hommes de la famille chbihi *Ḥosni*, deux hommes de la famille chbihi Wahoudi, etc. Ainsi, chaque branche lignagère est représentée dans la gestion des offrandes.

Au début de l'exercice de son autorité, Sidi Abdelkrim chbihi Moukit a désigné deux hommes de chaque famille pour composer le groupe des *Thamaniyya*.

Récemment, la *niqqaba* des chorfa chbihi a remis en place une ancienne tradition. C'est le tirage au sort. Les membres d'une même branche tirent au sort deux hommes de leur propre famille qui seront membres des *thamaniyya*. Cela n'a concerné que la famille Ḥosni, Kaddouri et Wahoudi. Pour la branche Moukit, dont le *naqqib* est l'un des membres, il a nommé lui-même ceux qui n'avaient pas été tirés au sort pendant longtemps.

Il choisit donc les modalités pour l'ensemble des familles mais il configure une autre modalité pour sa famille. C'est une des modalités par laquelle le *naqqib* affirme son autorité sur le groupe social chbihi. Ce sont donc huit hommes du groupe social chbihi qui effectueront le partage des offrandes remises par les confréries soufies, le roi et les visiteurs des deux saints d'une manière générale.

Pendant les moussem, les offrandes en nature du roi et des confréries soufies sont des bovins. En 2013, quatre taureaux au total ont été remis en offrande au saint. Les deux premiers sont remis par les confréries soufies, lors du premier moussem et les deux autres sont remis par le roi Mohamed VI, par l'intermédiaire de sa troupe musicale, lors du deuxième moussem. Toutes les offrandes en nature remises par tous les visiteurs du saint sont revendues, y compris les taureaux sur pied. Ces bovins, les cierges, les tapis, les lustres, etc. sont revendus au marché. L'argent de la vente est ajouté à l'argent constitué par les offrandes en numéraire. Tout cela est contrôlé par ces huit membres du groupe social chbihi.

C'est grâce à leur parenté chérifienne qu'ils assoient leur légitimité de gérer le culte de saint Idriss le Grand et Rached. Cette parenté chérifienne est reconnue par le pouvoir central. Cette reconnaissance se traduit par la gestion du culte de l'ancêtre commun de tous les idrissides du royaume Marocain depuis trois cent cinquante ans. Cette reconnaissance est inscrite dans un contexte institutionnalisé, par le biais de la *niqqaba*.

Les limites de l'autorité de la niqqaba des chorfa chbihi dans l'administration du sanctuaire

L'autorité du *naqqib* est circonscrite d'un point de vue territorial. La ville est sous autorité publique. Le *naqqib* est en charge de la gestion du culte dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Son autorité s'estompe aux portes du sanctuaire. Lorsque celle-ci s'exerce à l'extérieur, elle ne vise que les membres du groupe social chbihi. L'autorité du *naqqib* a ses limites à l'intérieur même du sanctuaire. Cela s'est révélé à travers une dimension matérielle pendant le règne du roi Ḥassan II. L'un des *naqqib* des chorfa chbihi en charge du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun a reçu un courrier du roi en personne. Ce souverain lui avait notifié de ne pas changer le *minbar* de la plus grande salle de prière qui se trouve dans le sanctuaire[76]. Ce *minbar* ne pouvait pas être changé sans l'autorisation préalable du roi. Voici un extrait du récit en cours sur le courrier du roi adressé au *naqqib* des chorfa chbihi :

> « Très cher cousin, […], cet acte là, aucune personne censée ne l'aurait fait. Comment peut-on changer le minbar du Grand ancêtre [Moulay Ismaël] ? […] Rien ne bouge ni ne change dans mon sanctuaire sans mon autorisation explicite »[77].

Avec ce récit, l'autorité de la *niqqaba* est soumise à des restrictions au sein même de la *zâwiya*. « La tradition veut qu'à l'intérieur du sanctuaire, seule l'autorité de sa majesté le roi s'exerce »[78]. Pour cette raison, la *niqqaba* notifie par écrit à l'administration royale les changements qui sont à prévoir ou qui seront effectués. Cela nous montre que l'administration du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun n'est pas exclusive aux chorfa chbihi. Le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun est considéré comme faisant partie intégrante du Palais du roi – *darr el-Makhzen*. La *niqqaba* des chorfa chbihi est gestionnaire du culte qui est adressé aux saints Idriss le Grand et au saint Rached mais n'est pas l'administrateur de la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun.

[76] C'est la chaire où s'assoit l'imam pendant le prêche du vendredi. Celui-ci datait du règne de l'ancêtre ᶜAlaouite, Moulay Ismaël (fin XVIIe-début XVIIIe siècle).
[77] Traduit par mes soins des entretiens avec des chorfa chbihi et des résidants du Zerhoun qui fréquentent la *zâwiya*.
[78] Entretien avec un cherîf chbihi Kaddouri. Traduit par mes soins du dialectal marocain.

Table des illustrations 1



Illustration n°1 :

Le mechouar longe la première allée principale du sanctuaire.

Illustration n° 2 : devanture de la salle de prière « Hassan I »





Illustration n°3 :

Qoubba Ḥassaniya Un homme prie. Le renforcement mural lui indique l'orientation de la prière.

Ilustration n°4 :
Le serment d'investiture et d'allégeance au roi Mohamed VI est suspendu à gauche du tombeau de saint Idriss le-Grand.





Illustration n°5 :
vue sur la ville
de Moulay Idriss Zerhoun



المولى إدريس الأكبر

هو المولى إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط
بن علي بن أبي طالب ومولاتنا فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم
هاجر إلى المغرب بعد وقعة فخ عام 169هـ موافق 786م صحبه مولاه راشد
مرورا من مصر ثم القيروان فتلمسان ثم مدينة طنجة واستقر بمدينة وليلة
الرومانية حيث بايعته القبائل الأمازيغية يوم الجمعة 4 رمضان عام 172هـ موافق
6 فبراير 789م وجعلها عاصمة ملكه
كان الهدف من دعوته السير على نهج جده المصطفى صلى الله عليه وسلم
في نشر الدين الإسلامي وبذلك أسس أول دولة إسلامية مغربية مستقلة وقضى
على الطوائف الضالة وبنى عدة مساجد ووحد البلاد وقد وصلت فتوحاته
حتى مدينة تلمسان شرقا حيث بنى فيها مسجدا ومنبره الشهير عام 174هـ موافق 792م
ومن آثاره كذلك ضرب الدرهم الإدريسي بتدغة عام 174هـ موافق 792م
اغتيل المولى إدريس عام 177هـ موافق 793م بأمر من الخليفة العباسي
هارون الرشيد وترك زوجته كنزة حاملا من سبعة أشهر
فقام راشد بتدبير شؤون الدولة حتى ميلاد المولى إدريس الثاني
الذي تلقى التربية الضرورية فتمم رسالة أبيه وبنى مدينة فاس
حيث دفن فيها
بني ضريح المولى إدريس الأول بأمر من السلطان
مولاي إسماعيل
عام 1110هـ موافق 1726م

Illustration n°6 :
Tableau généalogique de « Moulay Idriss el-Akbar » (ainsi qu'un aperçu historique) en langue arabe.

Deuxième partie : Le mausolée de saint Idriss le Grand comme source de la baraka

Idriss le Grand est un saint ancêtre des chorfa chbihi. En-deçà de la relation entre les chorfa chbihi et la structure physique de la zâwiya de Moulay Idriss Zerhoun, les chorfa sont au plus près du saint de leur vivant comme de leur mort. Les chorfa chbihi sont les seuls à laver le tombeau de leur aïeul. Les femmes ont la possibilité de loger quotidiennement dans le sanctuaire et tous les chorfa chbihi peuvent être enterrés dans le sanctuaire (chapitre 1). Dans le deuxième chapitre, j'analyse la gestion du culte de saint Idriss le Grand en observant la ziyâra des dévots au mausolée de saint Idriss le Grand. Dans le dernier chapitre, je montre que les dévots associent à la visite du saint la visite des chorfa chbihi. Ceux qui sont assis quotidiennement au mausolée de saint Idriss le Grand.

Chapitre 1 : Les chorfa chbihi au plus près de saint Idriss le Grand

Le lavage du mausolée de saint Idriss le Grand

Sidi Abdelkrim Chbihi Moukit supervise la gestion du culte de saint Idriss le Grand et remplit ses responsabilités comme s'il était nommé officiellement *naqqib* des chorfa. Il est reconnu comme tel par les membres du groupe social chbihi et cela se révèle dans la pratique ritualisée du lavage du tombeau de saint Idriss le Grand. Il fait œuvre de continuité par rapport aux actions de son père mais remet aussi en place des pratiques que son père ne pouvait plus accomplir les dernières années de sa vie.

> « Ce n'est pas une corvée de nettoyer le dariḥ, c'est un plaisir »[79].

Le *naqqib* désigne habituellement par « dariḥ » le sanctuaire dans son entier mais dans le cas de cet entretien, nous parlions de l'intérieur du claustra en bois, là où se trouve le tombeau de saint Idriss le Grand. Le nettoyage du mausolée de saint Idriss le Grand est le rituel qui précède les moussem. Il n'est pas inscrit sur le programme officiel. Le lavage du tombeau revêt une dimension ritualisée dans la mesure où le tombeau est lavé une fois par an.

[79] Notes de terrain, entretien avec le *naqqib* des chorfa chbihi.

Traditionnellement, les moussem sont inaugurés un jeudi. Tous les ans, le lavage du tombeau s'effectue le mardi soir précédant l'inauguration. Aucune confrérie soufie n'est présente. C'est une cérémonie semi-privée où les *chorfa* chbihi et le personnel religieux du sanctuaire sont les seuls à y participer. Les dévots et les touristes religieux ne sont, dans ce cadre-là, que des spectateurs. Ce ne sont que les chorfa chbihi qui s'occupent du lavage de la tombe de saint Idriss le Grand et de l'ensemble du mausolée : tapis, nattes, nettoyage du sol.

Le lavage principal est le tombeau de saint Idriss le Grand. Son tombeau est recouvert de plusieurs couches de tentures. Ces tentures sont les offrandes en nature adressées au saint. Toutes ont été retirés. Seule l'étoffe rigide est restée attachée au tombeau. Tous les regards étaient fixés sur la boiserie qui entoure la tombe de saint Idriss le Grand. Seuls deux chorfa, dont le *naqqib*, peuvent pénétrer à l'intérieur de la boiserie et marcher sur la tombe carrelée de saint Idriss le Grand. L'accès s'effectue par deux petites portes en bois qui font partie intégrante du reste de la boiserie. Les deux descendants du saint ont dépoussiéré la boiserie de son côté intérieur, versé des bouteilles d'eau de fleur d'oranger sur la tombe, absorbé l'eau avec des serpillières. Des petits cierges ont été allumés pour éclairer l'intérieur. Des petits bois de santal, en forme pyramidale, ont été brûlés dans un grand encensoir sur pied en fer forgé. Cet encensoir a laissé échapper la fumée des bois de santal et a été posé à trois endroits différents de la tombe.

Dès le début du rituel, au moment exact de l'ouverture des portes du claustra, des auditions spirituelles ont commencé. Un groupe d'hommes, des chorfa chbihi et le personnel religieux du sanctuaire ont psalmodié Dieu. C'est à la demande du *naqqib* que les imams sont présents à ce rituel. Il aime à s'entourer d'hommes « susceptibles de lire avec le cœur »[80], non seulement par leur statut religieux mais aussi par connaissance intime de chacune de ces personnes, qui dirigent les prières des croyants dans le sanctuaire[81]. Après la récitation des versets du Coran, ces hommes ont fait des invocations diverses. D'autres hommes de la famille chbihi, à l'entrée du claustra en bois, sans pouvoir mettre les pieds sur la tombe, ont aidé au nettoyage de la tombe de saint Idriss le Grand. Ils ont essoré les serpillières, tendus des chiffons blancs, l'encensoir, etc.

[80] Idem.
[81] Entretien du 28 août 2013 avec le *naqqib* des chorfa chbihi à son domicile familial.

L'un d'eux a essoré la serpillière dans une bouteille en plastique. Cette eau, même salie par la poussière, est porteuse de *baraka* - il réutilisera cette eau pour laver sa demeure. Dans le même registre que cet homme avec l'eau de la *baraka*, l'une des femmes a dévoilé sa chevelure et frotté d'une manière très furtive son voile blanc contre la boiserie du tombeau et s'est échappée, quelques mètres plus loin, pour recouvrir sa chevelure.

C'est le *naqqib* lui-même qui a refermé à clé le claustra en bois. « C'est Abdelkrim qui ouvre, qui est le dernier à sortir et qui ferme »[82]. Sidi Abdelkrim Chbihi Moukit a ensuite rejoint le groupe de chorfa et a remis cette clé au « *nader des hâbous* » - celui qui gère les biens de main morte. C'est un fonctionnaire religieux, membre du groupe social chbihi. Le *naqqib* des chorfa chbihi détient non seulement les clés du claustra en bois qui entoure le tombeau d'Idriss le Grand mais a aussi un pouvoir décisionnel sur l'hébergement des femmes, issues d'un lignage saint, dans la *maison des cherîfat.*

La maison des cherîfat

La maison des femmes chorfa - *darr' zâwiya* - est une maison où les femmes chorfa (cherîfat) sont hébergées. Elle se situe intra-muros au sanctuaire. Seules les *cherîfat* ont accès à cette structure fournie par la *niqqaba* des chorfa chbihi. Toutes les femmes du groupe social chbihi peuvent être hébergées dans la darr' *zâwiya* si elles ont des problèmes d'hébergement, d'entente avec leurs maris, d'alimentation, des difficultés matérielles, etc. Ce sont aussi des veuves ou des femmes divorcées, âgées pour la plupart d'entre elles.

La *darr'zâwiya* est en hauteur par rapport à l'ensemble du sanctuaire. Il faut grimper une rampe d'escaliers pour atteindre les logements et cuisines de ces femmes. À la nuit tombée, à la quatrième des cinq prières canoniques, la *darr' zâwiya* est fermée de l'extérieur, avant même la fermeture du sanctuaire. Les décisions concernant l'accueil des femmes non issues du lignage chbihi reposent sur la décision de la *niqqaba*. C'est le cas de quelques femmes de parenté chérifienne et d'une femme issue d'un lignage laïc.

[82] Entretien avec Amine chbihi Moukit, frère du *naqqib*.

Pour les femmes des lignages ᶜAlami ou ᶜAlaoui, elles « sont accueillies au sein du sanctuaire de leur ancêtre ou de leur ‘‘oncle’’ »[83]. Les ᶜAlami étant également des idrissides et l'aïeul des ᶜAlaoui ; Mohamed Nafs az-Zakya étant le frère de saint Idriss le Grand. Le *naqqib* a également accepté d'héberger une veuve qui appartient à un lignage laïc, dont le mari était un cherîf. Tout comme les possibilités d'hébergement des cherîfat chbihi dans le sanctuaire, tous les chorfa chbihi peuvent être enterrés dans le sanctuaire.

Le cimetière des chorfa chbihi

Lors de mon deuxième terrain à Moulay Idriss Zerhoun (janvier-février 2014), j'ai été hébergé chez une famille chérifienne idrisside, dans une maison située dans une ruelle parallèle au sanctuaire. Le père défunt était un cherîf ᶜAlami idrisside et la mère était une cherîfa chbihi Kaddouri. Aux derniers jours de mon enquête de terrain, cette femme est décédée[84].

Le rituel funéraire a débuté de chez elle et s'est clôt au cimetière privé des chorfa, celui faisant face au mausolée de saint Rached, intra-muros au sanctuaire. Décédée dans un hôpital de Meknès la nuit de jeudi à vendredi, le corps de *Lalla* Thamo a été transporté jusqu'à chez elle par ambulance le vendredi matin. Dès son arrivée, les chorfa chbihi se sont réunis autour de son cercueil disposé à même le sol. Ils ont récité des versets du Coran. Les femmes étaient assises aux étages supérieurs et les filles de Lalla Thamo étaient au rez-de-chaussée, à l'entrée de la maison.

Le cercueil de Lalla Thamo était recouvert d'un drap vert. Son corps était disposé selon les points cardinaux : la tête vers le sud et les pieds vers le nord. À la fin des récitations des versets du Coran, les chorfa chbihi ont porté le cercueil sur leurs épaules. Ils ont descendu les escaliers sous les pleurs et les cris des femmes. Aucune femme n'est sortie de la maison pour accompagner le corps vers le cimetière. Elles sont toutes restées à l'entrée de leur maison, de son côté intérieur. L'une d'elle a exprimé sa tristesse verbalement : « La maison s'est vidée ».

[83] Entretien avec Amine Chbihi Moukit, frère du *naqqib*.
[84] Elle est décédée la nuit du jeudi 7 au vendredi 8 février 2014.

Les hommes ont marché très rapidement vers la sortie est du sanctuaire, celle qui mène au cimetière des chorfa. Ils ont traversé le cimetière et ont déposé le cercueil à l'entrée de la plus grande salle de prière du sanctuaire. Ils n'ont pas fait entrer le cercueil de Lalla Thamo dans la salle du culte, ils l'ont laissé à l'entrée. Tous les musulmans réunis, à la fin du prêche et de la prière collective ont accompli la prière mortuaire pour Lalla Thamo. Après la prière mortuaire, Lalla Thamo a été transporté vers le cimetière. Le cercueil en bois, en tant que matériel, n'a pas été mis en bière. Ses deux petits-enfants l'ont ouvert et ont sorti le corps enseveli d'un drapé blanc. La fosse avait été creusée quatre heures auparavant. Ils ont déposé le corps de leur grand-mère dans la fosse. Au dessus de son corps, les hommes ont encastré des plaques de béton. Au-dessus de ses grosses plaques de béton, les proches parents de Lalla Thamo ont jeté de la terre sur ces plaques à l'aide d'une pelle. Ils ont arrosé avec un gros bidon d'eau la tombe de Lalla Thamo.

Les épigraphies aux tombes des chorfa chbihi

À leurs décès, le titre de parenté chérifienne du groupe social chbihi est maintenu. Lorsqu'ils sont enterrés au sein même du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, les épigraphies mentionnent le titre de sainteté du défunt, tant pour les hommes que pour les femmes.

Pour un homme, l'épigraphie indique « […] Merḥoum sayyid Moulay Idriss ibn Abdelkrim ibn Abdallah chbihi […] » : *défunt descendant du Prophète saint* Idriss, *fils de* Abdelkrim, *fils de* Abdallah chbihi […] ».

Pour une femme, l'épigraphie indique « […] Merḥouma lalla Batoul bent sidi Idriss ben Abdelhadi […] » : *défunte descendante du Prophète* Lalla Batoul, *fille de* saint Idriss, fils de Abdelhadi […] »[85].

On y trouve également des épigraphies mentionnant des hommes et femmes d'autres lignages chérifiens. Il y a des chorfa chbihi, [c]Alaoui et [c]Alami. Toutes les tombes du sanctuaire ensevelissent exclusivement des hommes et des femmes de parenté chérifienne. Ce sont les chorfa chbihi qui sont les plus nombreux et qui ont accès de droit à cet emplacement. Tout comme pour la décision d'hébergement au sein de la maison de retraite, la décision d'enterrer les corps des non-membres du patrilignage chbihi revient à la *niqqaba* des chorfa chbihi.

Emplacement des tombes dans le sanctuaire

Les tombes sont regroupées dans différents lieux du sanctuaire, vers la sortie est. Face au mausolée de saint Rached se trouve le plus grand nombre de tombes. Cet espace est divisé en trois grandes parties. Dans la première partie, il y a deux grandes rangées de tombes aplanies. Elles longent l'entrée au mausolée de saint Rached. À l'autre bout de ces deux premiers espaces se trouve une autre rangée de tombes rectangulaires. C'est là qu'est enterrée *Lalla* Thamo.

En retrait de cette surface aplanie de tombes, toujours dans la même enceinte, il y a un autre carré de plusieurs autres tombes. Celles-ci se situent en hauteur par rapport à l'esplanade où se trouvent la majorité des tombes. Elles ne sont pas directement visibles lorsqu'on visite le mausolée de saint Rached. Il faut y accéder par quelques marches d'escalier.

Il y a un autre emplacement de tombes à la sortie est du sanctuaire, celle qui fait face à la salle des sacrifices. Cet espace de tombes est nommé maison des *derqaoua – darr' derqaoua*. C'est là que logent les confréries *derqaoua* pendant les moussem. Dès leurs arrivées, ils recouvrent l'ensemble du cimetière avec des tapis et y resteront le temps de leur *ziyâra* au saint.

Au mausolée de saint Idriss le Grand, derrière le mur *qibla*, celui en direction duquel les hommes et les femmes prient, il y a un espace fermé par une porte dans lequel se trouvent une petite dizaine de tombes, dont celle du *naqqib* précédent, Mohamed ibn Abdelkrim chbihi Moukit (m. 2008). Cet homme est enterré au plus près du mausolée de saint Idriss le Grand.

[85] Cf. table des illustrations 2, illustrations n°1.

Chapitre 2 : Le mausolée de saint Idriss le Grand ou la « dictature du lieu »

Le mausolée de saint Idriss le Grand est le lieu où il est vénéré. Le sol du mausolée est tapissé et les murs sont carrelés de mosaïques. La salle carrée du mausolée est surmontée d'une coupole dorée. Du centre de cette coupole, descend un gigantesque lustre qui surplombe la partie nord du mausolée de saint Idriss le Grand.
Les deux tombeaux des saints Idriss et Rached sont orientés vers la direction de la Mecque. À sa base, le tombeau de saint Idriss est carrelé. Celui-ci n'est pas visible puisqu'il est encadré par un claustra en bois (*derbouz*). À son tour, cette boiserie est entourée d'une tenture en velours de couleur verte et rouge, et brodée de fils d'or. Quatre formes pyramidales ornent le haut de cette boiserie. Deux d'entre elles ont la forme générale d'une tour, dont le sommet est en pique et la base est carrée. Les deux autres sont moins hautes et dénivellent jusqu'à leur base rectangulaire. Tous les fils d'or brodés sur l'ensemble de cette tenture rigide indiquent des inscriptions en référence au nom propre *Allah* et à des versets coraniques.
Sur l'étoffe qui encadre les trois faces de la boiserie, un tissu plus modeste est suspendu en permanence afin de ne pas l'abîmer. De plus, du côté des femmes, à moins d'un mètre de la face ouest du tombeau, une rambarde en bois est posée au sol. De cette manière, les femmes ne peuvent pas toucher aisément la boiserie, ni cette étoffe. Lors des moussem, cette rambarde n'était pas présente. Les femmes s'inséraient entre la lourde étoffe et la boiserie de telle manière à se recueillir au plus près du saint et s'accorder sa bénédiction. Cette rambarde est posée tout le reste de l'année. Une des pratiques est de retirer un fil à chaque visite. C'est aussi une pratique religieuse qui se fait à la Kaaba, à la Mecque.

En arabe, cette tenture est dite *kiswa*. Celle qui pare aujourd'hui le tombeau de Moulay Idriss el-Akbar a été offerte par Mohamed VI[86]. Ce n'est pas la première tenture brodée d'or offerte par la dynastie. Les prédécesseurs de Mohamed VI ont eux aussi vêtu le tombeau de saint Idriss le Grand pendant leur règne. Cependant, le roi Ḥassan II, père de Mohamed VI, a vêtu le tombeau de saint Idriss le Grand à deux reprises.

La première tenture est effective à l'intronisation de Ḥassan II et la deuxième est une offrande que son fils, le prince Rached est venu remettre au saint Idriss le Grand. Il l'a remise de la part de Ḥassan II en 1996. Selon les récits qui circulent aujourd'hui à Moulay Idriss Zerhoun, Ḥassan II a remis cette offrande en nature suite au rêve d'un de ses proches. Ce rêve annonçait que saint Idriss le Grand était paré d'une nouvelle tenture. En relation avec ce rêve, Ḥassan II a ordonné au couturier de broder une autre *kiswa*. À chaque règne sa *kiswa*. Il s'est ainsi assuré que c'est lui-même qui revêt le saint.

Le pèlerinage du pauvre, « hajj el-Meskine »

Saint Idriss le Grand est un membre des *Ahl al-bayt*. Le pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun est considéré par les membres de la famille chbihi et les visiteurs du saint comme le *hajj el-meskine*. Littéralement, le pèlerinage du pauvre. Pourquoi cette articulation entre une pratique religieuse et une catégorisation socio-économique lorsque l'on parle d'une visite au saint Idriss le Grand ?
Tous les fidèles rencontrés à Moulay Idriss Zerhoun attribuent un rôle de premier plan à Idriss 1er par son lien généalogique avec le Prophète. Il est la personne la plus proche généalogiquement du Prophète sur le territoire de l'actuelle nation marocaine. Pour Philippe Este, dans son film documentaire, Moulay Idriss Zerhoun est la seconde ville sainte de l'islam (avec ses 80 à 100 000 pèlerins aux moussem, en 1949)[87].

> « Si le Coran ordonne à chaque musulman de faire une fois au moins dans sa vie le pèlerinage de la Mecque, celui à qui le voyage est impossible, sera absout s'il va en pèlerin à Moulay Idriss [Zerhoun] »[88].

Pour tous les visiteurs rencontrés sur le terrain, Moulay Idriss Zerhoun est effectivement une ville sainte. À l'inverse de ce que dit le journaliste, Moulay Idriss Zerhoun n'est pas considéré comme le second lieu saint de l'islam ; du moins en 2013-2014. Après la Mecque, la mosquée du prophète et al-Quds, située à Jérusalem, les dévots et les chorfa chbihi attribuent à la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun le quatrième lieu saint de l'islam.

---

[86] Cf. table des illustrations 2, illustration n°2.
[87] Journaliste, Philippe Este. Production, centre Cinématographique Marocain & Les Actualités Françaises, 1949. Disponible en ligne : www.ina.fr Titre de la vidéo : « Moulay Idriss ».
[88] Ibid.

Dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun, c'est un culte adressé au saint Idriss El-Akbar mais c'est aussi un culte adressé au Prophète et aux Gens de la Maison. L'éloignement géographique du Prophète et de sa famille nucléaire font de Moulay Idriss Zerhoun un lieu de convergence pour adresser un culte aux *Ahl al-bayt*. Comme le souligne Valérie Hoffman pour ses travaux en Egypte, les descendants du Prophète sont porteurs de la lumière Muhammadienne :

> « Egyptian Sufis believe the Muhammadan light was not taken away when the Prophet died, but was passed on to his heirs and their successors, both his natural descendants and the saints of god, generation after generation. While the Sufi must love and respect all the companions and saints of God, the people of his house (the *Ahl al-bayt* or âl al-bayt) command special reverence and love ».[89]

Saint Idriss le Grand est un *wali Allah*. C'est un être proche de Dieu. C'est un descendant du Prophète. Les fidèles viennent visiter le plus proche parent du Prophète, au plus près de chez eux. Quand à l'aspect socio-économique, le pèlerinage à la Mecque coûte cher au départ du Maroc. Au départ de la ville de Meknès, le pèlerinage à la Mecque coûte 4 200 euros en 2011 (environ 46 000 dirhams marocains).[90] Cette même année, en juillet, le Smig mensuel au Maroc est de 214 euros (environ 2333.76 dirhams marocains)[91]. Le pèlerinage à la Mecque n'est pas accessible à tous les Marocains.

> « Pour pallier l'absence du Prophète, les dévots s'efforcent en général de vénérer des saints qui soient également des Gens de la Maison, descendants du Prophète »[92].

Les musulmans substitueraient alors le pèlerinage à la Mecque par le pèlerinage à l'un des descendants du Prophète, au plus proche géographiquement.

---

[89] (Hoffman 1992 : 622)
[90] En considérant un taux de change de 10.9 dirham pour un euros. Entretien avec mon oncle paternel, Kabir Gorfti résidant dans la ville de Meknès. Il a réalisé son voyage en 2011 de la ville de Meknès à la Mecque. Ce montant comprend le transport et l'hébergement, le petit déjeuner et le dîner pendant toute la période du pèlerinage.
[91] En considérant un taux de change de 10.9 dirham pour un euros. Source : www.smig-horaire.net/le smig-au-maroc-2.html
[92] (Mayeur-Jaouen 2005 : 112)

Les « récit-clichés »[93] décrivant les prodiges du saint lors de sa vie sur Terre sont peu évoqués. Les quelques prodiges recueillis sont des effets de sa bénédiction divine. Lors de sa vie parmi les vivants, sa *baraka* se traduit à travers son échappée-belle des conflits pour le pouvoir califal et le succès d'avoir transcendé les tribus berbères de l'actuelle nation marocaine, en les ayant uni dans la croyance en un Dieu unique. Saint Idriss le Grand est l'un des seuls Alides (descendants d'Ali) à avoir survécu à la persécution des Abbassides dans la péninsule arabique.

Cependant, il a été empoisonné lors de son règne dans l'actuelle nation marocaine. C'est un émissaire du calife Abbasside Haroun Ar-Rachid, connu sous le nom d'Ach-Chamakh, qui lui a fait respirer du musc empoisonné qui se trouvait dans une fiole.[94] Sur cet acte commis par l'émissaire Abbasside, saint Idriss le Grand n'est pas mort. Il a été anesthésié pour ses dévots. En effet, cette fiole l'aurait endormi et non pas tué. Il agit toujours en qualité d'intercesseur même de sa tombe. Les dévots et le saint communiquent ensemble. À ce propos, Abdelahad Sebti nous indique que :

> « Dieu a interdit à la terre de dévorer les corps des Prophètes. C'est un thème que la tradition a étendu aux martyrs et aux saints […] ». (1995 : 81).

Les fidèles veulent être au plus près du saint. Ils le saluent, lui parlent, le caressent, se vêtissent de sa tenture. Les hommes et les femmes le sollicitent pour toutes dynamiques de la vie d'un être humain. « Ô Moulay Idriss, marie-moi ce jeune homme à une fille de bonne famille ».[95] Mais c'est le plus souvent à voix basse ou en communiant avec le saint qu'ils vont demander son intercession sur ce même registre qui concerne la vie de tous les jours. Pour ses dévots, saint Idriss le Grand a un grand espace, plus grand que celui matérialisé à la surface de la terre par sa tombe, où il vit et intercède auprès de Dieu.

[93] Termes repris de Jocelyne Dakhlia (2000).
[94] Entretien du 19 janvier 2014 avec un cherîf chbihi Kaddouri. L'affranchi d'Idriss 1er, Rached, l'a poursuivi jusqu'à la ville de Oujda. Cette ville s'appelle Oujda en relation à ce récit mythique. Oujda, de la racine *W j d* veut dire trouver. Rached a trouvé cet émissaire à Oujda et l'a blessé avec son sabre à son épaule. (Récit répété à plusieurs reprises par les chorfa chbihi).
[95] Traduit par mes soins.

Les fidèles attribuent aussi au saint un pouvoir thaumaturgique. Pour cette raison, des visiteurs cherchent guérison au mausolée du saint. Même si son corps profane a disparu, saint Idriss le Grand accomplit toujours des prodiges de sa tombe. Les dévots se recueillent précisément à sa sépulture, là où rayonne sa *baraka*. Ils le considèrent vivant et vont demander son intercession à son mausolée.

« Un pèlerinage est nécessaire pour obtenir une intercession »[96]. C'est ce qu'observe Mayeur-Jaouen par le fait qu'il n'y a pas de reliques, de représentations de dévotion du saint et qu'il y a une absence d'iconographie pour les saints en islam. Le dévot doit donc se rendre au sanctuaire pour rencontrer le saint. C'est ce que Mayeur Jaouen appelle « la dictature du lieu »[97].

La *baraka* est une force d'origine divine que les dévots viennent chercher au mausolée du saint. Par son lien généalogique au Prophète Muhammad et sa vertu, Idriss el-Akbar est doté de bénédiction d'origine divine selon les fidèles. Ils se rendent donc à son lieu de sépulture. Le saint est chargé de *baraka* :

> « Dans le Kur'an, ce mot n'est employé qu'au pluriel : les barakât sont envoyées par Dieu aux hommes, comme la *rahma* et le *salâm.* On peut le traduire par '' force bénéfique d'origine divine […]''. Dieu peut en déposer une émanation dans la personne de Ses prophètes et de Ses saints : Muhammad et ses descendants en sont spécialement doués. À leur tour, ces personnages sacrés peuvent communiquer aux gens du commun des effluves de leur potentiel surnaturel, de leur vivant ou après leur mort, […] »[98].

Tous les fidèles ne demandent pas l'intercession du saint. Ils demandent à Dieu à cet endroit bien précis, constitué par le tombeau de saint Idriss le Grand. Pour la mère d'Abdelhakim, c'est le lieu qui importe :

> « On dit que quand on fait la *ziyâra*, on demande à Dieu. On dit que c'est ici qu'il y a la *baraka* »[99].

[96] (Mayeur-Jaouen 2005 : 113).
[97] (Ibid.).
[98] (Encyclopédie de l'islam 1975 : 1063, article « *baraka* »).
[99] Traduit par mes soins du dialectal marocain.

La mère d'Abdelhakim est venue avec son mari et son fils. De la ville de Zemmour, ils sont venus en pèlerinage jusqu'au mausolée de saint Idriss le Grand pour chercher la *baraka* de Dieu. Atteint d'une gangrène au pied, son fils a été allongé sur des couvertures au côté est du tombeau du saint. Après des tentatives de guérison auprès du corps médical, cette femme a choisi comme dernière étape la *ziyâra* au saint Idriss el-Akbar, à son tombeau. Certains fidèles demandent l'intercession du saint directement tandis que d'autres demandent à Dieu en visitant le saint Idriss el-Akbar.
Les pratiques religieuses sont tout autant différentes d'un individu à un autre dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun. Les mouvements des dévots dans l'espace, lors de la dévotion au saint Idriss le Grand diffèrent aussi. Il y a des femmes qui ne rentrent pas au mausolée de saint Idriss le Grand mais s'assoient sur les paillasses qui contournent la cour découverte, en face du mausolée du saint.

L'encadrement de la ziyâra des dévots par les chorfa Chbihi

Les chbihi laissent un espace libre aux pratiques religieuses des musulmans lorsque ceux-ci pénètrent au mausolée de saint Idriss le Grand et de saint Rached. Cependant, ils interviennent dans la relation matérielle qui s'établit entre les dévots et les saints Idriss et Rached. Ici, je présente la configuration du culte de saint Idriss dans son mausolée, en mettant en exergue l'implication des chorfa chbihi dans la relation entre le saint et ses visiteurs.
Au sein de la *zâwiya*, pendant la vie quotidienne et pendant les célébrations religieuses, les membres de la famille s'occupent de l'encadrement des visites. À titre officialisé par la *niqqaba*, des membres de la famille chbihi encadrent le culte des saints Idriss et Rached. Mohamed chbihi est l'un d'eux.
Il agit en qualité de médiateur entre les dévots et le saint Idriss à son mausolée. Il surveille les entrées et sorties des fidèles. Il se charge de l'ouverture et de la fermeture des portes, de la première à la dernière prière canonique. Il salue chacun d'entre eux. C'est le seul des chorfa que l'on voit très souvent avec un Coran de grande taille entre les mains. Je m'intéresse seulement aux actions d'un individu cherîf chbihi dans le cadre de ce chapitre tout en prenant en compte que d'autres chorfa chbihi agissent en qualité de médiateurs entre les dévots et le saint. Tout comme Mohammed, ils protègent et isolent leur ancêtre mais à la différence que la présence de ces derniers n'est pas officialisée par la *niqqaba* (chapitre 3).

Les dévots qui entrent au mausolée de saint Idriss le Grand agissent tous d'une manière différente. Les uns s'agrippent sur les rebords du haut du claustra ; les autres restent agenouillés, les paumes de la main vers le ciel ; d'autres posent leur front sur la tenture et parlent avec le saint ; ou encore s'abaissent à un angle du tombeau et se parent eux-mêmes de la tenture de son côté intérieure.

En ce qui concerne les offrandes que les dévots remettent au saint dès leur entrée ou à la sortie du mausolée, ce sont les offrandes en nature qui sont les plus fréquentes. À celles-ci peuvent s'ajouter une offrande en numéraire. Les offrandes en nature habituelles sont des cierges, des tentures, des fioles de fleur d'oranger. Toutes ces offrandes sont achetées avant d'atteindre la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun ou dans des échoppes en bordure de l'esplanade de la ville, celle qui jouxte l'entrée principale du sanctuaire[100]. Le poids des cierges varie de quelques grammes à cinq kilos. Au mausolée de Moulay Idriss I, les chorfa ne permettent pas de rentrer avec le cierge en train de se consumer. Le dévot brûle un des cierges à l'extérieur du mausolée, en face de l'entrée, et le pose au pied de la fontaine[101].

Les dévots remettent des offrandes votives par lesquels ils vont demander l'intercession de saint Idriss. Les offrandes apportées au saint Idriss le Grand sont aussi des ex-voto gratulatoire afin de remercier le saint pour son intercession.[102] C'est un *ᶜar* que le pèlerin honore après avoir été exaucé par le saint[103]. Le don est fait pour maintenir une communication avec le saint. Le fidèle du saint donne donc pour recevoir ou exprimer la gratitude d'avoir reçu[104]. Il y aurait un désir de rapprochement avec le saint à travers son aspect matériel.

Tout en communiquant verbalement avec saint Idriss le Grand, les fidèles arrosent la tenture du saint avec l'eau de fleur d'oranger. Pour cela, ils percent les capsules des fioles. Les offrandes en nature que les dévots remettent au saint Idriss le Grand sont posées au dessus du claustra en bois ou entre les mains de Mohamed chbihi. Celui-ci va ranger aussitôt ces offrandes avec les autres. Toutes les offrandes sont dans l'une des niches murales du mausolée.

[100] Cf. table des illustrations 2, illustration n°3.
[101] Cf. table des illustrations 2, illustration n°4.
[102] (Mayeur-Jaouen 2005).
[103] (Ibid. 2005).
[104] (Boissevain 2010).

Lorsque l'offrande est une tenture, Mohamed ne la range pas aussitôt. Immédiatement après que le visiteur lui a remis cette offrande, il pare le claustra en bois avec cette tenture. Le fidèle a ainsi vêtu le tombeau de saint Idriss le Grand. C'est ce qui constituera sa *ziyâra.* La taille des morceaux des tissus varie selon la nature de la demande faite au saint. La taille varie aussi selon les possibilités économiques du dévot. De l'angle sud ouest à l'angle sud est du tombeau, la face sud étant adossée au mur, il est possible de suspendre un tissu de douze mètres[105]. Le fidèle conjugue souvent l'habillement du saint à une offrande en numéraire. Il insère alors l'argent dans la caisse des vœux. Lorsque l'offrande est en numéraire, les dévots insèrent l'argent dans la grande caisse des vœux qui jouxte le tombeau du saint ou celle qui se trouve à l'entrée. Au mausolée de saint Rached, il y a une seule caisse des vœux, à l'entrée gauche du mausolée[106].

Le respect de la frontière du genre

La tâche de Mohammed est d'accompagner les fidèles dans la pratique de leur culte et de s'assurer que les hommes et les femmes respectent la frontière du genre pendant les heures d'ouverture du mausolée.

La frontière du genre est symbolisée par le tombeau. Les femmes s'assoient à droite du tombeau tandis que les hommes s'assoient à gauche. Dans l'ensemble des *zawâyâ* visitées pendant mon étude, c'est au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun que la mixité sociale au sein du mausolée est la moins souple. L'homme sera à gauche et la femme à droite et l'enfant alterne entre les deux. C'est l'enfant qui est le moyen de communication entre le père et sa mère au mausolée de saint Idriss le Grand.

Les hommes et les femmes communiquent chacun de leur côté avec le saint. Très souvent, ils posent le front sur le tombeau de saint Idriss le Grand. Lors de la circumambulation, certaines femmes caressent le tombeau de saint Idriss le Grand d'un angle à un autre. Elles occupent alors l'espace réservé aux hommes.

Les chorfa leur signifient de quitter l'espace réservé aux hommes et de rejoindre l'espace réservé aux femmes. Elles sont autorisées à caresser la tenture du saint sur sa face ouest et nord seulement.

[105] Le mètre coûte dix dirhams marocains (environ un euros). Entretien avec le vendeur de ces tentures, dans son échoppe à l'entrée du sanctuaire.

[106] Cf. table des illustrations 2, illustrations n°5.

Lorsque les hommes sont peu nombreux ou absents, les femmes en profitent pour accomplir la circumambulation du tombeau sur ses trois faces. Les hommes ne tentent jamais de faire le tour du tombeau jusqu'à l'espace réservé aux femmes.
La circumambulation du tombeau d'Idriss le Grand n'est pas possible dans son entier, la face sud du tombeau étant collée au mur. En revanche, la circumambulation au tombeau de saint Rached est possible.

Ouvrir et fermer les portes des mausolées d'Idriss et Rached

Les *ziyârât* ont lieu toute l'année. De la première à la dernière des cinq prières quotidiennes, les portes du sanctuaire et du mausolée sont ouvertes et les fidèles peuvent franchir le seuil pour visiter saint Idriss le Grand et saint Rached. À partir du coucher jusqu'au lever du soleil, les portes des deux mausolées, et du sanctuaire dans son ensemble, sont fermées. Le sanctuaire est surveillé toute la nuit par deux vigiles. Les dévots ne peuvent donc pas visiter les saints. C'est aussi le cas pendant la célébration de la nativité du Prophète et pendant le jeûne du mois de Ramadan.
Le seul moment où le sanctuaire est ouvert la nuit est la période des moussem. Lors des deux premiers moussem, le sanctuaire est ouvert les nuits du jeudi et du vendredi. Au-delà des nuits où il n'est pas possible de vouer un culte aux saints Idriss et Rached dans leurs mausolées, il y a deux périodes dans l'année où les dévots n'accèdent pas au mausolée. La première période est hebdomadaire et la deuxième est annuelle.
Dans un premier temps, les chorfa chbihi ferment les portes du mausolée des deux saints avant la prière collective du vendredi, au moment même où l'appel à la prière se fait entendre. Et ce, jusqu'à la fin de cette prière. En effet, ils commencent par fermer les grandes portes du mausolée. Par là, ils indiquent aux fidèles de finir leurs dévotions. La deuxième étape est de fermer la petite porte encastrée par laquelle les chorfa chbihi vont être les derniers à sortir et c'est eux-mêmes qui la referment à clé[107].
Pour une adepte du culte des saints, les chorfa chbihi referment les portes du mausolée à ce seul moment de la semaine afin de permettre aux saints eux-mêmes (Idriss et Rached) de faire leurs ablutions et de prier Dieu. Les saints sont vivants. Ils prient en même temps que les musulmans et ont besoin de leur intimité pour se laver.

[107] Cf. table des illustrations 2, illustrations n°6.

Tout en tenant compte de cette conception de la vie des saints selon laquelle ils sont vivants, les chorfa chbihi ferment les portes puisqu'eux-mêmes vont prier avec tous les autres musulmans.

Les mausolées des saints sont les seuls espaces au sein du sanctuaire où les prières collectives du vendredi ne se pratiquent pas. Même en période de forte affluence comme les moussem. Lors des moussem à Moulay Idriss Zerhoun, toutes les salles de prière et les couloirs, de l'entrée ouest à l'entrée-est étaient remplies de fidèles. Les salles de prière (*masjid*) sont au nombre de trois : *masjid* Aᶜdam, la *qoubba* Ḥassaniya et le *masjid* Ḥassan I. Par le grand nombre de pèlerins, des nattes ont été apposées au sol hors des salles de prière, mais toujours dans l'enceinte du sanctuaire. Malgré cela, le mausolée de saint Idriss le Grand est fermé.

Aussitôt la prière terminée, la foule de gens se dirige dans toutes les directions du sanctuaire : vers les nombreuses sorties, les cimetières, les toilettes, le mechouar, les fontaines, et vers le mausolée de saint Idriss le Grand. Avant même que les chorfa chbihi s'apprêtent à ouvrir les portes, les fidèles sont déjà au pied de la porte. Les chbihi ouvrent les portes. Les dévots peuvent retourner dans le mausolée.

Un autre moment, annuel celui-ci (calendrier lunaire) où les dévots ne peuvent accomplir leur *ziyâra* au mausolée de saint Idriss le Grand concerne le moment de la venue du chambellan du roi et des membres de l'administration royale.

Le chambellan du roi vient en pèlerinage, au nom du prince des Croyants, une fois par an (partie 3). Avant leur entrée, et à la demande des chorfa chbihi, les dévots ont quitté le mausolée et laissé place à cette délégation, au personnel religieux du sanctuaire et aux représentants des chorfa chbihi. L'ensemble des chorfa présents ont signifié aux dévots de quitter le mausolée et sont restés avec le chambellan du roi dans le mausolée. Le chambellan a fait sa ziyâra au mausolée de saint Idriss le Grand. Les portes sont restées ouvertes. Toutefois, les dévots n'ont pas eu l'autorisation d'entrer.

À la sortie du chambellan du roi, les dévotions ont pu reprendre. Le chambellan du Roi n'a pas visité le saint Rached. Son mausolée était donc accessible pour ses fidèles. La visite du chambellan du roi est le seul moment des moussem où les dévots ne peuvent pas communiquer avec le saint à son tombeau. Lors des *ziyârât* successives des confréries soufies, les dévots pourront accéder au mausolée des saints.

À ces deux moments, on voit que les chorfa chbihi sont les seuls en charge de la gestion du mausolée. Cette ouverture et fermeture des portes des deux mausolées de la seule part des membres de ce lignage montre qu'il n'y a aucun membre d'un autre lignage qui encadre le culte des saints Idriss et Rached. Ils sont les seuls agents de médiation entre les visiteurs et les saints. Dans le chapitre suivant, nous verrons qu'ils agissent également en qualité de médiateurs entre les visiteurs et Dieu.

Chapitre 3 : La médiation sacrée des chorfa chbihi au mausolée de saint Idriss le Grand

Au sein de ce chapitre, concernant la médiation sacrée des chbihi aux mausolées des saints, je concentrerai mon analyse sur les visites individuelles des dévots au mausolée du saint. Par visite individuelle, j'entends toutes les visites des hommes et des femmes qui ne viennent pas en groupe comme les confréries soufies, l'administration royale, les tribus. Dans le cadre de ce type de *ziyâra*, j'entends mettre en exergue les dynamiques relationnelles entre les dévots et les descendants du saint, lorsque ces derniers mettent en scène la sainteté héritée de leur aïeul.

Entre sainteté héréditaire et méritoire des chorfa chbihi

> « La sainteté tendit effectivement à devenir héréditaire dans un mouvement profondément lié à la structuration et à l'essor des confréries soufies, ainsi qu'à une évolution majeure de la piété musulmane, de plus en plus centrée sur les personnes du Prophète et de ses descendants ». (Mayeur-Jaouen 2007 : 250).

Les chorfa chbihi sont des gens *mabrouk.* Ils sont susceptibles d'être porteurs de *baraka* et répondent alors aux sollicitations de leurs dévots par des prières de demande à Dieu – les *duᶜa*. Les chorfa idrissides font des prières de demande en dehors du sanctuaire[108]. Ils sont la personnification de la *baraka* selon les gens qui leur demandent de faire des prières pour eux. Hors du sanctuaire, le *naqqib* est appelé à réciter la profession de foi à l'oreille droite du nouveau-né (*adhan*). C'est une pratique religieuse courante au Maroc de réciter la profession de foi (attester de l'unicité de Dieu et attester que Muhammad est le messager de Dieu). Celle-ci est récitée par le parent le plus proche du nouveau-né, un homme. Toutefois, même si le parent le plus proche la récite, le *naqqib* renouvelle, à la demande du parent, cette profession de foi.

[108] Duᶜa « appel, invocation (adressée à Dieu) soit en faveur d'un tiers ou de soi-même (li…), soit contre quelqu'un ('alla…) ; donc : prière invocatoire soit de bénédiction, soit d'imprécation et malédiction, où se retrouve l'idée sémite de la valeur réalisatrice du verbe. Cf. Kur'an, XVII, II : ''L'homme lance son invocation pour le mal comme pour le bien''. -- Duᶜa aura donc le sens général d'invocation personnelle adressée à Dieu, et se traduira fréquemment par « prière de demande ». (Encyclopédie de l'islam 1977 : 632, article « duᶜa »).

Dans la ville de Fès, un cherîf ᶜAlami du patrilignage idrisside, qui fait également des prières de demande à Dieu pour des hommes et des femmes qui le sollicitent, mais en dehors d'un espace sacré comme un sanctuaire, me dit convaincu : « nous sommes la *baraka* ». La *baraka* est personnifiée chez tous les membres des lignages chérifiens selon lui. Dans le même registre de cette personnification de la *baraka,* c'est au mausolée de saint Idriss le Grand que se trouverait la source première de la *baraka*. Dans ce seul espace, j'analyserai les pratiques religieuses des chorfa chbihi à partir de données empiriques et théoriques.

> « […] Ainsi perçoit-on la venue au Maroc des idrissides comme la véritable origine de l'islam maghrébin, comme une re-fondation de l'islam qui aurait sanctifié l'Afrique du nord dans son ensemble […] La fuite au Maroc d'Idriss a donc été amplifiée dans la mémoire collectif d'un exode massif des descendants du Prophète en Afrique du Nord ! […]. Chérifisme et sainteté étant rendus indissociables dans les représentations communes »[109].

J'interroge l'irradiation temporelle de la *baraka* de saint Idriss le Grand lorsque ses descendants chbihi se prévalent, dans la pratique, d'une sainteté héritée de leur parenté chérifienne. En arabe, la « *baraka* est une sorte de grâce et de force divine qui peut accompagner certaines personnes souvent d'origine chérifienne »[110]. Moulay Idriss el-Akbar a vécu au VIIIe siècle et son époque ne connaît pas la succession héréditaire des descendants du Prophète. « Il est évident que le développement du culte du Prophète, de l'espoir placé dans son intercession, à partir du XIIIe siècle, va encourager ce modèle héréditaire »[111]. Selon le discours d'une partie des chorfa chbihi, le lien charnel au saint Idriss le Grand ne justifie pas à lui-seul leur statut de sainteté :

> « Il ne faut pas s'en tenir à ça. Il faut équilibrer sa vie, partager, donner l'exemple. On ne peut pas se résumer à être cherîf sinon tout le message d'Idriss 1er et les efforts d'Idriss II seraient vains »[112].

---

[109] (Dakhlia 1990 : 106-107)
[110] (Hachim 2006 : 58, article « *Baraka* »)
[111] (Catherine Mayeur-Jaouen 2007 : 251)
[112] Traduit par mes soins du dialectal marocain. Entretien avec un cherîf chbihi Wahoudi.

Catherine Mayeur Jaouen situe les débuts de la sainteté héréditaire aux XIIe - XIIIe siècles :

> « […] même si la transmission de la sainteté musulmane ne se résume évidemment pas à une filiation charnelle, la réponse était peu satisfaisante pour un historien, encore moins pour un anthropologue. […] Il s'agit par ailleurs d'un phénomène massif, et les réalités de ce que l'on a appelé le « chérifisme » ou le « maraboutisme » au Maghreb sont communes au reste du monde musulman. Bien sûr, tous les saints ne sont pas saints de père en fils, et la sainteté héréditaire n'est pas la règle absolue, mais enfin, c'est un des phénomènes des plus fréquents, et depuis des siècles ». (Catherine Mayeur-Jaouen 2007 : 249).

Concernant ce rôle de la sainteté héréditaire pour les chorfa chbihi, en considérant une irradiation temporelle de la *baraka* de leur aïeul, ils en font usage au mausolée de leur ancêtre Idriss le Grand et au mausolée de saint Rached. Ils intercèdent auprès de Dieu par des prières de demande qu'ils ritualisent, à la demande implicite et explicite des pèlerins, hommes et femmes.

Les prières de demande (*duʿa*)

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que Mohamed Chbihi encadre le culte de son ancêtre tout près du tombeau. Mohamed Chbihi n'est pas le seul de sa famille à être présent quotidiennement au mausolée de l'ancêtre des idrissides. Il est accompagné d'autres chorfa chbihi. Ils sont présents de leur plein gré et leur présence n'est pas institutionnalisée par la *niqqaba* des chorfa chbihi.

Ils sont continuellement assis au mausolée du saint. À l'entrée gauche précisément du mausolée de saint Idriss le Grand et, largement moins nombreux, à l'entrée droite du mausolée de saint Rached. Ce saint est très peu visité, pour ne pas dire oublié. Ils ont le rôle d'intercesseurs entre les adeptes du culte et Dieu. Ces chorfa chbihi ne représentent qu'une petite partie en comparaison des mille quatre cent personnes qui composent le groupe social chbihi. Ces hommes accueillent les visiteurs quotidiennement, du lever au coucher du soleil. Leur nombre varie d'un jour à l'autre.

Le dimanche 9 février 2014, jour de commémoration de la quinzième année de la disparition du roi Ḥassan II - selon le calendrier lunaire - les chorfa chbihi étaient au nombre de quatorze.

Des visiteurs se dirigent expressément vers eux et cherchent la *baraka* dans cet espace. Pour les uns, la *ziyâra* est une pratique où le dévot demande l'intercession du saint. Cette pratique religieuse est, dépendamment de la volonté du dévot, conjuguée à une demande de prières de la part des descendants de saint Idriss le Grand.

Ils s'assoient donc à côté d'eux de manière à former un cercle mais ne se touchent pas les uns les autres[113]. Lorsque les chorfa ne sont que deux ou trois, les visiteurs se mettent en face d'eux. Lors des invocations à Dieu, la frontière du genre s'éclipse. La femme rejoint le côté des hommes et fait partie intégrante du cercle formé par l'assemblée des chorfa. Les femmes sont autorisées à être dévoilées. Ce qui n'est pas le cas au sanctuaire de Moulay Idriss de Fès où les chorfa sont à l'entrée principale et remettent un fichu vert aux femmes afin qu'elles se recouvrent les cheveux.

Les prières de demande à Dieu sont systématiquement précédées et terminées par des oraisons où ils glorifient Allah et son messager. Ils invoquent Dieu à voix haute, jamais à voix basse. Par exemple, sur un ton mélodieux « Il n'y a pas d'autres Dieu qu'Allah et Mohammed est notre seigneur »[114]. Les demandes de prières sont aussi dites *fatha*[115]. C'est un mot qui désigne l'ouverture des demandes de prière. Ce mot *fatha* est évoqué avant les prières de demande : « nous allons faire des *fatha* pour le *hajj* un tel ». C'est un seul cherîf qui invoque en commençant par le nom propre Allah ou par l'un de ses attributs : « Que tu sois parmi les gens de bien », « Que Dieu t'apporte guérison », etc.[116].

Après chaque prière de demande faite pour le visiteur, l'assemblée de chorfa répond par des *Amine.* Par exemple, « que Dieu apporte miséricorde à tes parents »[117]. L'assemblée de chorfa répond *Amine.* Le dévot s'assoit et montre par là qu'il attend des chorfa des prières de demande qui seront alors générales. Le chorfa demande à Dieu, les deux paumes de la main vers le ciel, de bénir la personne qui se trouve à ses côté et sa famille.

---

[113] Cf. table des illustrations 2, illustration n°7.

[114] (لا إله إلا الله ومحمد هو سيدنا) Traduit par mes soins.

[115] افتاح

[116] الله يعلي درجة ديالق/اللهم نسألك يا عال يا متعالي /اللهم لا فرج إلا فرجك/ يا متعالى يشفي (يا متعالى

[117] Traduit par mes soins. (الله يرحم والديك)

Il demande à Dieu que la visite (*ziyâra*) du dévot soit acceptée : *Allah y qbeul hâd ziyâra*[118]. Le contenu des prières varie d'un individu à un autre. Ce sont des invocations improvisées par les chorfa chbihi mais il arrive qu'ils invoquent Dieu suite à une demande bien spécifique du fidèle. La série de prières est alors en lien avec cette demande. Lorsque le visiteur présente un symptôme visible, les *chorfa de la baraka* lui font des invocations en lien avec sa santé. Les chorfa ont vu le malade et s'adressent à Dieu pour la guérison de ce fidèle. Les prières peuvent très bien avoir une visée thérapeutique mais elles ne sont pas exclusives. Aussi, ces prières ne sont pas inscrites sur papier. Ils n'ont aucun document écrit qui préétabli leurs invocations. Ils connaissent par cœur des sourates du Coran. Il arrive que le dévot, s'asseyant près des chorfa, partage avec eux des dattes ou de l'eau de fleur d'oranger. Lui aussi partage sa *baraka*. Pour un citadin que j'ai eu l'occasion de voir à deux reprises avec les chorfa au mausolée de saint Idriss le Grand, j'ai noté une grande attention de la part des chorfa. Cet homme avait amené son bois de santal. Les chorfa ont fait brûler le plus gros morceau de bois de santal que j'ai vu en trois mois de terrain, dans un grand brûleur en cuivre, de plus de soixante centimètres de hauteur. Ils l'ont placé premièrement sous la tenture qui recouvre la tombe d'Idriss et ensuite l'ont mis à la face sud du tombeau afin que les nombreuses femmes et enfants s'imprègnent de l'encens - de la *baraka*. Le dernier endroit où il a été posé est au milieu de cette assemblée qui invoquait Dieu pour cet homme.

Les prières de demande à distance

Très couramment, le visiteur signifie expressément au chorfa de faire des prières de demande pour son enfant ou de l'un de ses parents qui n'est pas là. Ce sont des prières de demande à distance. Le chorfa chbihi prend alors le téléphone mobile tendu par le fidèle et fait des *duᶜa* pour la personne qui se trouve hors du sanctuaire. Les dévots répondent à leur tour par des oraisons où ils vont faire des prières de remerciements. Certaines personnes répondent par des embrassades sur le front ou en cherchant à embrasser le dos de la main du cherîf, mais que le cherîf retire aussi vite. En effet, il est de convenance pour le cherîf de retirer sa main avant que les lèvres du dévot n'atteignent le dos de sa main. C'est une pratique que l'on note même à l'extérieur du sanctuaire lorsqu'un Marocain est reconnu comme un descendant du Prophète.

[118] الله يقبـــل هـــذه زيـــارة

Dans ces pratiques religieuses, au mausolée de saint Idriss, les chorfa chbihi restent assis à la même place et confèrent la *baraka* aux visiteurs. C'est le seul groupe social chérifien assis à cette place tout au long de l'année. Ils sont chez eux. Et ce sont les fidèles qui viennent à leur rencontre. À cette place, aucun des visiteurs ne s'assoit, excepté pour ces prières de demande.

Dans les faits observés, la prière de demande est un don du cherîf vers le dévot. Dans le cas où l'on considère les prières de « l'officiant » comme une *baraka*, le contre-don du dévot constitue également une *baraka*. Ils vont donner une *baraka* au cherîf. Cette *baraka* est une offrande en numéraire dans les mains des chorfa. Les chorfa chbihi gardent cette offrande pour eux-mêmes. Ils se la redistribueront suivant les personnes qui ont participé à cette assemblée de chorfa. De surcroit, l'offrande n'est pas insérée dans les trois caisses en bois - *rbi^{c}a* - qui sont aux mausolées des saints Idriss et Rached.
Dans le cadre d'une irradiation temporelle de la *baraka*, les descendants du saint héritent de la *baraka* de Moulay Idriss el-Akbar. La *baraka* se diffuse dans le temps et se personnifie chez ses descendants chbihi. Le saint a la qualité d'intercesseur à partir de sa tombe.

Les chbihi s'assoient à côté du saint, leur ancêtre. Ils font comme lui. Ils l'imitent. Ils n'ont pas ces mêmes pratiques religieuses au quotidien, dans un autre endroit du sanctuaire. Au mausolée de saint Idriss le Grand, l'efficacité symbolique de cette personnification de la *baraka* est plus vive puisque c'est là que se trouve leur ancêtre et que se trouve la source première de la *baraka*. Cela vient renforcer la force de la *baraka* de ses descendants. Les chorfa sont présents à cette source de *baraka*. Ils sont capables de bénir les fidèles. Les pratiques des *chorfa de la baraka* seraient donc légitimées par leur filiation charnelle au saint Idriss le Grand, descendant du Prophète Muhammad.

Entre réception des offrandes et aumône

J'articule les données ethnographiques précédentes à celles niant ces pratiques au mausolée de saint Idriss le Grand. D'une part, il y a les critiques de la part de certains membres du groupe social chbihi et d'un autre côté des touristes religieux. Ce sont les membres du même groupe social qui m'ont partagé leur sentiment de désarroi face à ces pratiques de culte.

Les chorfa chbihi ne nient pas la *baraka* du cherîf de manière générale, ni les prières de demande accomplies par leurs collatéraux. Ces mêmes chorfa chbihi, de Moulay Idriss Zerhoun et d'ailleurs, réprouvent ces prières de demande au mausolée du saint, lorsqu'elles prennent place quotidiennement. Ceux-là mêmes évoquent la sainteté méritoire et non seulement héréditaire.

Nous l'avons vu plus haut, les chbihi qui font des prières de demande reçoivent une offrande en numéraire dans leurs mains et pour eux-mêmes. Toutes les prières de demande sont constituées d'un contre-don en numéraire et parfois en nature. L'argent n'est pas inséré dans les coffres prévus à cet effet et donc, n'est pas réparti à l'ensemble du groupe social chbihi. Les chorfa chbihi qui mettent en avant la sainteté méritoire n'acceptent pas non plus le contre-don qui émane de cette pratique au mausolée de Moulay Idriss Zerhoun. Pour eux, les gardiens de la *qoubba* qui sont là de leur propre initiative acceptent une *sadaqa*, une aumône. L'aumône est considérée comme contradictoire aux vertus des chbihi.

Selon la tradition chérifienne, issue des *hadiths*, les membres d'une parenté chérifienne n'ont pas le droit de recevoir une aumône[119]. Pour eux, un cherîf n'a pas le droit de mendier. Lorsque l'argent va dans les mains de celui qui fait les prières de demande, elle ne constitue pas une offrande en numéraire, un don. Elle est considérée comme une aumône. Elle devient la réception d'une offrande dès lors que l'argent est remis dans les caisses des vœux prévus à cet effet – *rbi^{c}a*. C'est une critique très soutenue par les chorfa chbihi, bien plus que celle mettant en avant la sainteté méritoire. Ces chorfa habitent toujours à Moulay Idriss Zerhoun et d'autres dans les autres villes du Maroc (Meknès, Salé, Casablanca). Mais c'est aussi une critique très vive chez les membres d'un lignage laïc qui fréquentent ou non la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun.

[119] Notes de terrain d'entretiens avec des chorfa chbihi Ḥosni et Moukit.

Comment se fait-il que des chorfa chbihi critiquent ces pratiques religieuses alors qu'ils font eux-mêmes des prières de demande à l'extérieur du sanctuaire ? À mon sens, les chorfa chbihi expriment leur réprobation à ces pratiques religieuses au mausolée de saint Idriss le Grand par risque de stigmatisation à l'ensemble des chorfa.

Et c'est effectivement ce qui est exprimé par les visiteurs des saints. Le mausolée d'Idriss le Grand n'est pas un espace isolé. C'est un espace ouvert à tous les musulmans. Il n'y aucune intimité lorsque ces prières de demande sont réalisées. Lorsque je demande à un résident du Zerhoun s'il a un lien avec la famille, dans le seul cadre de ma démarche de terrain, il y a eu plusieurs situations où il y avait un geste de dédain : « Dieu soit loué non ! ».
L'un des soufis rencontré pendant sa visite au saint Idriss el-Akbar, après qu'il ait été visité saints Ali ben Hamdouch et Ben Aïssa, me dit : « comment veux-tu qu'il y ait de la *baraka* quand il boit de l'alcool, ne prie pas ni ne jeûne »[120]. Il fait référence aux personnes qui se prétendent pieuses et font ces pratiques religieuses aux mausolées des saints d'une manière générale.

Les critiques vont bon train sur ces pratiques religieuses au mausolée du saint Idriss le Grand. Pour les touristes religieux, les chbihi s'arrogent une sainteté dont ils ne bénéficieraient pas lorsqu'ils pratiquent ces rituels aux mausolées des saints. Les touristes religieux sont souvent des Marocains mais il y a aussi des Français, des Pakistanais, des Algériens, etc. Tous sont musulmans. Ces hommes viennent visiter le saint mais aussi la beauté architecturale du site. Les touristes religieux marocains viennent des grandes villes telles Casablanca et Rabat, la capitale du royaume. Lors de mes entretiens informels avec ces visiteurs « du dimanche », très souvent en langue française, les touristes religieux nient la légitimité de ces pratiques religieuses, très souvent stigmatisées par une finalité économique. Pour eux, ce sont des chorfa qui mendient ou qui font du commerce. Ils ne prennent pas du tout en compte les sollicitations de la part des dévots.

Ces hommes sont stigmatisés comme des gourmands, des mendiants ou encore des charlatans. À mon sens, cette stigmatisation s'étend au-delà de la stigmatisation qui s'opère envers ces seuls chorfa assis près de leur aïeul quotidiennement.

Certains transposent l'image qu'ils ont de ces hommes, dans ce lieu, à l'ensemble des chorfa. Ils les dépeignent bien souvent comme des mendiants. Ce n'est pas spécifique à la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun.

Durant ma recherche sur le terrain, hors *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun, notamment lors des moussem à Meknès et Sidi Ali, les critiques étaient de la même nature. Les descendants et/ou disciples de ces saints encadrant le culte sont également perçus comme des mendiants. Encore une fois, par les visiteurs des saints eux-mêmes. Pour des jeunes *fassis* (habitants de Fès) de 25 à 30 ans avec qui j'ai assisté au moussem à Sidi Ali*,* les personnes qui encadrent la *zâwiya* de Sidi Ahmed Dghoughi sont insultées gratuitement de charlatans (*Cha*^{c}*wadin*) lorsqu'ils amassent à leurs côtés les offrandes : les paquets de sucre en morceaux et en poudre, les cierges, le henné, etc. Selon Ḥassan Rachik, la notion de *cha*^{c}*wada* n'a pas de connotation religieuse. C'est un mot assez galvaudé par les mass media et s'applique de façon péjorative aux pratiques telles que le culte des saints. Elle est proche des notions de balivernes[121].

En conclusion, les dévots viennent visiter le saint, lui demandent son intercession ou demandent à Dieu directement. Ils viennent également s'adresser aux chorfa chbihi afin qu'ils implorent Dieu. Les chorfa chbihi assoient leur légitimité religieuse à cet endroit bien précis et de manière quotidienne en accomplissant des prières de demande. Ils sont les descendants de saint Idriss le Grand. Même si ce n'est pas l'institution de la *niqqaba* qui le leur demande, ils font ce choix de rester quotidiennement assis auprès de leur ancêtre. C'est une modalité par laquelle ces chorfa chbihi font usage de leur parenté chérifienne.

[120] Traduit par mes soins du dialectal marocain.
[121] (Rachik 2007 : 61)

Table des illustrations 2



Illustration n° 1 :

Tombes des chorfa sur une surface aplanie, près du mausolée de saint Rached.



Illustration n° 2 :

Voici une partie de la *kiswa* offerte par le roi Mohamed VI après son intronisation. Les jeunes adultes l'ont sorti du palais royal de la ville de Moulay Idriss Zerhoun. Ils font le tour de l'esplanade et entrent ensuite dans le mausolée de saint Idriss le Grand.



Illustration n° 3 a :

Les offrandes sont achetées dans les échoppes qui jouxtent l'entrée du sanctuaire. Sur l'illustration on voit des cierges de différents poids, une main de Fatma, du henné, des fioles d'eau de fleur d'oranger, des petits réceptacles pour mettre les offrandes, etc.

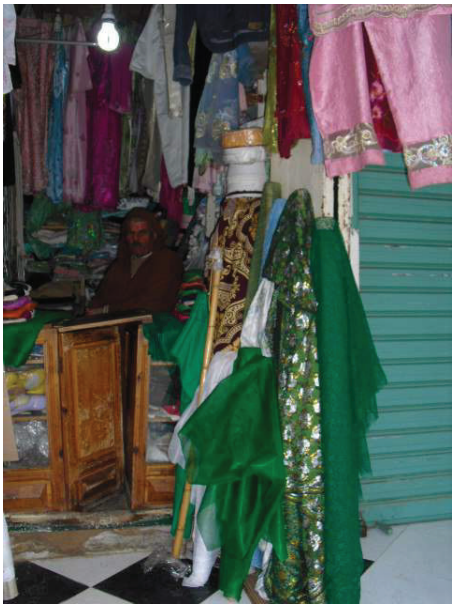


Illustration 3 b :

Le vendeur de tentures se trouve dans la même rangée que les échoppes pour la vente des autres offrandes.
C'est le tissu de couleur verte que l'on voit très souvent entourer le claustra du tombeau de saint Idriss le Grand.



Illustration n°4 :

Vue sur la fontaine et l'entrée de la Qoubba Hassaniya. La fontaine sépare la Qoubba du mausolée de saint Idriss le Grand.
Au pied de la fontaine, un cierge est en train de se consumer. Les fidèles ne peuvent pas entrer dans le mausolée de saint Idriss le Grand avec le cierge. Ils le laissent à l'entrée.



Illustration n°5 a :



Illustration n°5 b :
Mausolée de saint Rached. La caisse des vœux est à l'entrée gauche. Elle est plus petite que celle du mausolée de saint Idriss.

Il y a deux caisses de vœux au mausolée de saint Idriss le-Grand. La première est à l'entrée et la deuxième est visible sur la photo. Elle est posée entre le tombeau et l'espace réservé aux femmes. Les femmes prient. Trois tissus différents recouvrent le tombeau : la kiswa offerte par le roi est recouverte d'un tissu posé en permanence. Le tissu vert qui contourne à la mi-hauteur est une offrande remise par un visiteur.

Illustration n°6 a :
Les chorfa Chbihi sont les derniers à sortir du mausolée le vendredi pour prier avec les musulmans. Ils s'apprêtent à fermer les portes.



Illustration n°6 b :
Les portes du mausolée sont fermées. Les chorfa Chbihi prient hors du mausolée. Les femmes et les enfants sont en train de prendre de l'eau de la fontaine.





Illustration n°7 :

Mohamed Chbihi est debout à l'entrée du mausolée de saint Idriss le Grand. Il parle à un cherîf Chbihi.

Les hommes qui forment le cercle sont tous des chorfa du groupe social Chbihi. Ils font des prières de demande pour un fidèle que l'on ne voit pas sur cette illustration. Il est adossé sur le mur de droite.

Troisième partie : visiter saint Idriss le Grand et les chorfa chbihi pendant les moussem

Dans cette partie, j'analyse la relation qui s'installe entre les chorfa chbihi et les visiteurs du saint à Moulay Idriss Zerhoun pendant les moussem. Dans le premier chapitre, je décrirai le cadre général des moussem, à l'intérieur et à l'extérieur du sanctuaire. Dans le deuxième chapitre, je décrirai les *ziyârât* des principaux acteurs du premier moussem, celles du chambellan du roi et celle des confréries ᶜAlamiyyin. La *ziyâra* du chambellan du roi s'effectue au mausolée de saint Idriss le Grand. La *ziyâra* des ᶜAlamiyyin s'effectue dans un premier temps au mausolée de saint Idriss le Grand et dans un deuxième temps chez le *naqqib* des chorfa chbihi. Dans le troisième chapitre, je décrirai les *ziyârât* du « Grand Moussem » des confréries *ᶜAïssaoui* et *Ḥamdacha* et la confrérie du Palais royal de Rabat. Pour chacune de ces confréries, la première station débute à partir de la maison du *naqqib* des chorfa chbihi et la dernière station s'effectue au mausolée de saint Idriss le Grand.

Chapitre 1 : Cadre général des moussem à Moulay Idriss Zerhoun

Les chorfa chbihi accueillent les pèlerins venus individuellement, l'administration royale et les confréries soufies pendant les moussem. Pendant les moussem, le rituel central de la part des chorfa chbihi est d'accueillir les visiteurs : - les *zouwayrin*, ceux qui font leur *ziyâra*.

Les pèlerins venus individuellement, ici les fidèles, sont accueillis par les chorfa chbihi tout le long de l'année, moussem inclus (partie 2). En revanche, en ce qui concerne l'accueil de l'administration royale et des confréries soufies, c'est le *naqqib* en personne qui les accueille au mausolée de saint Idriss le Grand et à son domicile familial. Les visiteurs principaux de saint Idriss le Grand et des chorfa chbihi sont le chambellan du roi, la troupe musicale du roi et les confréries soufies.

> « On peut parfaitement se rendre à un mouled et le célébrer sans être un soufi engagé, de même qu'un soufi peut se soucier fort peu des mouleds. De nombreux mouleds ne sont liés à aucune confrérie soufie en particulier. Pourtant les acteurs principaux des mouleds musulmans sont les soufis et c'est le soufisme qui leur donne tout leur parfum. [...] L'amour des Gens de la Maison est la principale motivation qui pousse les soufis à se regrouper et à venir camper autour des mausolées ». (Mayeur-Jaouen 2005 : 160).

Les confréries soufies présentes à Moulay Idriss Zerhoun pendant le premier moussem sont dites « ᶜAlamiyyin » et celles du deuxième moussem (le Grand moussem) sont des confréries dites populaires.

L'affiliation des membres confériques au saint Idriss le Grand

Les chorfa chbihi ne sont pas les seuls à se réclamer descendants de saint Idriss. Les membres confériques, principaux acteurs des moussem se réclament également d'un lien généalogique avec saint Idriss le Grand.

> « Tout part du soufisme et revient au soufisme, tout part de Moulay Idriss et revient à Moulay Idriss. […] C'est le pôle de toutes les *zawâyâ*, il englobe, il rassemble toutes les *zawâyâ* »[122].

Ces interlocuteurs considèrent Moulay Idriss el-Akbar le pôle des pôles - e*l Qotb al Qûtûb* dans la mesure où il est l'ancêtre de tous les saints chorfa idrissides suivants auxquels leur ont été édifiés des sanctuaires, à commencer par Moulay Abdes-Salam Ben Mchîch. Pour les chorfa chbihi, l'aïeul des idrissides a donné naissance à des maîtres spirituels et lui attribuent un rôle de rassembleur des disciples de ces maitres spirituels pendant les moussem. Dans le même temps, les chorfa chbihi n'appartiennent à aucune obédience confrérique spécifique[123].

[122] Notes de terrain de deux entretiens avec un chérif chbihi Kaddouri et Moukit.
[123] Cf. annexe 8, « une zâwiya sans maitre ni récital ».

Suite à mes entretiens, je me suis rendu compte que le groupe social chbihi n'est pas le seul à lui accorder une telle place dans la hiérarchie de la sainteté[124]. C'est aussi le cas des dévots, des préposés des *zawâyâ* et des disciples confrériques du Maroc. La réputation de la sainteté d'Idriss le Grand se trouve dans les termes suivants « *rajel saleh* » : homme vertueux, et « *walî al-awliya* » : l'élu des élus[125].

Toutes les confréries soufies implantées au Maroc ne visitent pas saint Idriss le Grand. Lorsque mes interlocuteurs expriment la place prédominante de Moulay Idriss Zerhoun comme lieu de rassemblement des soufis, ils désignent en cela un certain nombre de confréries affiliées à la confrérie *jazûliyya et châdilîyya* plus précisément. Le « pôle » de ces confréries est Moulay Abdel Salam ben Mchîch. Il est rattaché au patrilignage Idrisside, étant le descendant de Mohamed, petit-fils d'Idriss I.

> « Né au pied du Jbel Allam, enterré à son sommet vers 625/1228, son tombeau continue à attirer des foules nombreuses rassemblées annuellement lors d'un pèlerinage où affluent quelques 300.000 personnes. Sans oublier ses descendants représentés par d'innombrables familles […] »[126].

Moulay Abdel Salam Ben Mchîch, « perle de l'Islam » et « pôle du soufisme » est le grand maître spirituel d'Abou-l-Ḥassan Châdilî. C'est un imam « réputé comme cherîf Idrisside, issu de la lignée de Omar ben Idris […] »[127].

À son tour, ce grand maître va être le maître spirituel de Mohamed ben Slimane Jazouli Semlali dit « al-Jazûli »[128].

Al-Jazûli était un grand prédicateur. Il est reconnu comme le disciple de Châdilî. Il « manifeste des dons miraculeux. Il est reconnu comme *walî* et passe pour être chérif[129].

---

[124] Sans prétendre à une phénoménologie des saints du Maroc, ce sont les résultats obtenus de ma recherche à l'été 2013 et au début d'année 2014. Je prends en compte que ces informations ont été réunies pendant des moments où ce saint a été célébré et à d'autres moments où saint Idriss le Grand était le sujet de nos conversations.

[125] Traduit par mes soins.

[126] (Hachim 2006 : 25)

[127] (Ibid. : 93, article « Châdilî »)

[128] (Ibid. : 25, article «ᶜAlamî (el) »)

[129] (Fenneke Reysoo 1991 : 47)

Son œuvre majeure est « un recueil de prières et de glorification du Prophète intitulé *Dalaïl al-khayrat* (Guide des bonnes actions). […] Considérée comme la première voie *soufie* typiquement marocaine»[130].

Ces trois grands maitres du soufisme sont reconnus comme des chorfa idrissides, descendants de Moulay Idriss el-Akbar. Aujourd'hui, les hommes qui vont en pèlerinage pendant les moussem construisent des chaînes initiatiques (*silsilât*) qui remontent jusqu'au Prophète Muhammad, en construisant un lien généalogique à ces maitres spirituels et donc à Moulay Idriss el-Akbar[131].

On appelle donc le premier moussem « ᶜAlamiyyin » puisqu'il implique la visite de chorfa du patrilignage ᶜAlami Idrisside et un ensemble de confréries soufies affiliées au cherîf ᶜAlami Idrisside Moulay Abdel Salam ben Mchîch. Ce sont donc les descendants et/ou les adeptes du culte de ces saints qui viennent, chaque année, visiter saint Idriss le Grand, leur aïeul pour certains d'entre eux ou l'aïeul de leur maître spirituel pour les autres.

Rappelons-le : le royaume Idrisside a été partagé entre les douze petits-enfants d'Idriss I. Ses descendants seraient éparpillés dans l'ensemble du royaume dès la génération de ses douze petits-enfants et se réuniraient aujourd'hui pendant les moussem, avec les confréries soufies. Une fois par an, lors des moussem, ils rejoignent alors le *maḳam* des idrissides[132]. Les ᶜAlamiyyin se rassemblent dans un lieu de prière où se trouve l'ancêtre des idrissides. Le *maḳam* est « littéralement ‘‘un lieu, place, rang, position’’ »[133]. Saint Idriss le Grand est un saint ancêtre familial et un saint ancêtre fondateur de confréries soufies.

Les moussem à Moulay Idriss Zerhoun auraient donc pour effet de faire converger quelques descendants de saint Idriss le Grand. Il s'agirait donc d'un double processus : « dissémination et attraction ».[134] Termes que Sebti entend par la position que Moulay Idriss II retrouve après sa sanctification : Il retrouve « la position que lui-même et sa dynastie ont perdu au niveau du pouvoir concret »[135].

---

[130] (Hachim 2004 : 201).
[131] (Fenneke Resoo 1991)
[132] Termes employés par le premier moqaddem qui est entré dans le sanctuaire pendant les moussem.
[133] (Encyclopédie de l'islam 1991 : 94, article « Maḳâm »).
[134] (Sebti 1995 : 82).
[135] (Ibid.).

D'après les récits mythiques, c'est Sidi Qaddour el-ᶜAlami qui a donné naissance aux moussem de Moulay Idriss Zerhoun. « Sidi Qaddour el-ᶜAlami est peut être le plus généralement apprécié au Maroc, des auteurs de Melḥoun »[136].

C'est un soufi et poète du Melḥoun de grande renommée dans la cité ismaélienne[137].

Ses poésies ont un caractère religieux. Il est l'auteur de poésies exaltant Dieu et son messager. Il est né à Meknès en 1741 et a habité dans la *zâwiya* où se trouve actuellement sa sépulture et celle de sa sœur Khadija. Mort en 1850, il n'a pas laissé de descendance[138]. Il a vécu plus de 110 ans selon mes interlocuteurs à Meknès, disciples de ce maître spirituel. Sidi Qaddour el-ᶜAlami visitait saint Idriss le Grand lorsqu'il vivait à Meknès. Dans sa note bibliographique M.T. Buret souligne :

> « Pendant longtemps il visita le tombeau de l'imam Idriss el-Akbar (À Moulay Idriss de Zerhoun), plus particulièrement le vendredi. Il ne manquait jamais ni l'été ni l'hiver d'y assister à la prière du vendredi. Cette pratique dura trente ans. Chaque vendredi il se rendait au Zerhoun sur une ânesse qui lui appartenait. Il se jetait sur le seuil du mausolée et priait humblement Dieu d'illuminer ses pensées intimes et de le purifier de toute frivolité […] »[139].

La légende veut que Sidi Qaddour el-ᶜAlami, descendant de Moulay Abdel Salam Ben Mchîch et donc de saint Idriss le Grand s'est rendu à Moulay Idriss Zerhoun en période de sécheresse – « *jafafa* ». Les habitants de Meknès, ceux qui avaient l'habitude de visiter Sidi Qaddour el-ᶜAlami, sont allés jusqu'à sa demeure, devenue *zâwiya*. Ils ont demandé à ce cherîf d'apporter sa *baraka* en cette période. Il n'a pas répondu à leur demande le jour-même. Il a reporté sa décision au lendemain matin.

---

[136] (Buret 1938 : 85).
[137] (Hachim 2006 : 26)
[138] Selon Buret, sa date de naissance et de mort : [1154/1741 au 26 Ramadan 1266/5 août 1850]. (Buret 1938 : 85)
[139] (Ibid. : 88)

Le lendemain, lui et les *Meknèssa* sont allés en pèlerinage jusqu'à la tombe de saint Idriss le Grand. La tête décapuchonnée, la *djellaba* retournée sur elle-même et les pieds nus, Sidi Qaddour el-ᶜAlami et les *Meknèssa* ont récité des textes pieux tout le long de leur procession jusqu'au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun[140].

Arrivés au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, ils y ont accompli la prière des rogations pour la pluie : *salât el-istisqâ*. Aux abords du sanctuaire, en repartant de la *zâwiya* de Moulay Idriss vers la ville de Meknès, la pluie s'est alors mise à tomber. Un autre récit, très soutenu celui-ci, veut que la pluie s'est mise à tomber dès l'arrivée des pèlerins dans le sanctuaire, avant même la prière. Exactement à l'endroit où se trouve la poutre aujourd'hui.

La prière des rogations pour la pluie est une pratique religieuse qui existe toujours au Maroc. En janvier 2014, dans la ville de Fès, les Marocains ne se déplacent plus vers les mosquées pieds nus, ni la djellaba retournée sur elle-même pour réaliser cette prière. À Moulay Idriss Zerhoun non plus. Les disciples de Sidi Qaddour el-ᶜAlami ne se rendent plus vêtus de cette manière et les pieds nus lorsqu'ils vont visiter le saint Idriss le Grand. La coutume – *'ada* - des ᶜAlamiyyin, lorsqu'ils se dirigent vers le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun dans le cadre des moussem a changé. Ils ne viennent plus dans le même contexte de réaliser des prières des rogations de la pluie en période de sécheresse.

Depuis le mythe d'origine du moussem des ᶜAlamiyyin à Moulay Idriss Zerhoun, ses disciples retournent sur les pas de leur maitre spirituel en récitant les litanies de leur confrérie[141]. Aujourd'hui, c'est une pratique que les disciples de Sidi Qaddour el-ᶜAlami appellent *iḥtifâl* : célébration.

En ce qui concerne le deuxième moussem, deux confréries principales visitent saint Idriss le Grand. Ce sont les confréries *ᶜAïssaoui* et *Ḥamdacha*. Ces confréries n'entretiennent pas un rituel fondé par leur maitre spirituel lorsqu'ils se rendent à Moulay Idriss de la même manière que les ᶜAlamiyyin. Jusqu'à la création du deuxième moussem à Moulay Idriss Zerhoun, il n'y avait qu'un seul moussem qui rassemblait les confréries soufies et les Marocains à Moulay Idris Zerhoun.

[140] Par la route actuelle, inexistante au XIXe siècle, Moulay Idriss Zerhoun est à 27-28 km de distance de la ville de Meknès.

Sidi Qaddour el-ᶜAlami a été en procession solennelle jusqu'à Moulay Idriss Zerhoun mais ce n'est pas le cas de Mohamed Ben Aïssa, fondateur de la confrérie *ᶜAïssaoui*, ni de Sidi Ali ben Hamdouch, fondateur de la confrérie *Ḥamdacha*.

Et pourtant, ses disciples se rendent également aux moussem à Moulay Idriss Zerhoun. L'origine du moussem des *ᶜAïssaoui* et des *Ḥamdacha* prend place sur un autre registre.

Ils s'étaient agrégés à la *ziyâra* des ᶜAlamiyyin pendant le seul moussem qui existait Aux premières années, des tensions sont nées entre les *ᶜAïssaoui* et les *Ḥamdacha* et les ᶜAlamiyyin sur le déroulement des processions. Le moussem des *ᶜAissaoui* et des *Ḥamdacha* serait né d'une concurrence entre les confréries soufies. Ces confréries ont décidé de ne plus participer aux moussem des ᶜAlamiyyin.

Ils ont donc décidé de célébrer leur moussem à Moulay Idriss Zerhoun huit jours après le moussem des ᶜAlamiyyin. Le jeudi est de nouveau retenu comme jour du début du pèlerinage. Ils l'ont appelé « le Grand moussem ». Pour cette raison, saint Idriss le Grand fait l'objet d'un culte par les confréries soufies, pendant deux moussem différents.

[141] Notes de terrain d'entretiens formels avec un *moqaddem* et deux disciples de cette confrérie.

La durée des moussem

La date de la procession de Sidi Qaddour el-ᶜAlami et la date du premier moussem ne sont pas connues[142]. En 2013, les moussem débutent à la suite du mois du Ramadan, période de jeûne chez les musulmans. Les adeptes du culte des saints Idriss et Rached connaissent à l'avance la période à laquelle ont lieu les moussem, sans même avoir connaissance des dates officielles. Il n'y a d'ailleurs aucun programme touristique distribué dans l'ensemble du royaume présentant les moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Et pourtant les moussem rassemblent des milliers de pèlerins venus de tous les coins du Maroc.
Les adeptes du culte savent qu'ils devront rejoindre le mausolée de saint Idriss le Grand le deuxième ou le troisième jeudi suivant une fête canonique. Celle qui marque la rupture du jeûne du mois du Ramadan (*Aïd el-fitr*).

Les moussem sont calqués sur un calendrier lunaire. En 2013 tous les moussem ont commencé un jeudi. Le premier moussem a débuté le jeudi 29 août 2013, soit le jeudi 22 chawwal 1434 de l'ère hégirienne. Voici la liste :

- Le moussem des ᶜAlamiyyin débute le jeudi 29 août ;
- Le Grand moussem, le jeudi 5 septembre ;
- Les moussem des « qabîla » (tribu) :
    - qabîla Beni Matir, le jeudi 12 septembre ;
    - qabîla 'arb Sais, le jeudi 19 septembre ;
    - qabîla Beni À-Ḥassan, le jeudi 26 septembre ;
    - qabîla Zemmour, Khmisset, taflat, le jeudi 3 octobre.

La première visite des confréries, adressée au saint Idriss le Grand, a eu lieu le jeudi 29 août 2013. Donc le troisième jeudi du mois lunaire « chawwal »[143]. Pendant les deux premiers moussem, les rituels soufis ont eu lieu du 27 août au 7 septembre 2014. Les rituels soufis se composent principalement des processions et des cérémonies de *dhikr* de chaque confrérie soufie venue visiter le saint.

[142] Cf. annexe 9, « La période historique des premiers moussem ».
[143] En arabe, le jeudi est *al-khmis*, vient de la racine *k m s*. En français, cinq. C'est le cinquième jour du calendrier hebdomadaire musulman.

Les hébergements à Moulay Idriss Zerhoun pendant les moussem

Les locations d'hébergement dans la ville de Moulay Idriss Zerhoun se font rares notamment les nuits de jeudi et de vendredi des deux premières semaines, période où la ville est remplie à son maximum.
Autrefois, les visiteurs des saints dormaient dans des campements pendant une semaine, au Khyber, là où se trouve aujourd'hui le marché du samedi matin. C'est aujourd'hui une zone où il n'est plus possible de camper puisqu'elle a été bétonnée. Les visiteurs des saints louent donc un salon marocain avec plusieurs banquettes pour toute la famille ou tous les espaces d'une maison lorsqu'ils sont nombreux. Mais le nombre de participants augmente, notamment les confréries soufies, et donc la ville met à disposition des établissements publics comme les écoles pour les loger le temps de leur pèlerinage.

Les visiteurs des saints et les spectateurs des processions sont tout autant des résidants de Moulay Idriss Zerhoun, Walili, Bou^{c}seul, Sidi Ali, que de villes plus éloignées comme Meknès, Fès, Marrakech, etc.
Logements manquants, ces pèlerins ne logent pas tous à Moulay Idriss Zerhoun mais rentrent chez eux à des heures tardives, avec leur voiture personnelle ou en taxi. Certains d'entre eux restent dans le sanctuaire et s'y allongent quelques heures.
Les confréries quant à elles sont hébergées dans des maisons individuelles de leur propre initiative et à titre payant, ou à titre gratuit dans le sanctuaire, à l'école derrière le marché de fruits et légumes, et dans d'autres établissements publics. À l'école primaire, les salles de classe se transforment en dortoirs et les tentes sont érigées dans les cours de récréation.
Traditionnellement, des confréries soufies logent au même emplacement dans le sanctuaire. C'est le cas pour les chorfa et les membres confrériques de la ville d'Ouezzane. Les *Ouezzaniyyin* sont hébergés chaque année dans les salles qui jouxtent le mechouar. Des matelas et des nattes sont mis à leur disposition. Lors de la première veillée, le couscous est offert par les gestionnaires du culte et la seule femme les accompagnant cuisine un autre plat pour nourrir une vingtaine de membres de la confrérie et des enfants pauvres de la ville.

Les récitations de *dhikr* dans le sanctuaire

Les pratiques religieuses des soufis ont pris place principalement dans la *qoubba* Ḥassaniya et dans le mausolée de saint Idriss le Grand. Dans les deux lieux de culte, les membres confrériques s'assoient tous ensemble. Les amis des saints se joignent au plus près de la confrérie qui est entrée dans le sanctuaire pour visiter le saint et récitent tous ensemble la litanie (*dhikr*) :

> « "*Le terme de dhikr recouvre un certain nombre de pratiques individuelles ou collectives, à travers lesquelles les participants se concentrent sur Dieu, dans le but de purifier le cœur du disciple de tout ce qui n'est pas Dieu et de le préparer à recevoir l'illumination divine, le fath. Le principal rituel collectif soufi est la mention des noms de Dieu* […]. *Dans cette cérémonie les disciples se rapprochent de Dieu en chantant ensemble et en rythme Ses noms, et souvent en exécutant des mouvements corporels (tafqîr)"* »[144].

La majorité des confréries ont récité le *dhikr* sans un texte dactylographié. Les autres pèlerins connaissent la plupart des chants religieux et ont ainsi pu accompagner ces chants. Cependant, des confréries soufies proposent un texte dactylographié, lorsqu'ils réunissent l'ensemble des soufis dans la *qoubba* Ḥassaniya. C'est le cas des membres de la confrérie de Moulay Ismaël de la ville de Meknès[145].

La récitation du *dhikr* débute avant même l'entrée des confréries dans le sanctuaire. Ensuite, les soufis s'assoient ensemble dans une des salles du sanctuaire. C'est aussi le moment où les soufis font des invocations à Dieu et font des prières pour le saint Idriss le Grand, les visiteurs du saint et l'ensemble des confréries présentes : « Dieu bénisse la visite de l'ensemble des pèlerins venus de tous les coins du Maroc »[146].

---

[144] (Mayeur-Jaouen 2005 : 224), op. Cit. Frischkopf, 1996, p. 93. Pages pédagogiques sur le *dhikr,* ses justifications coraniques et ses expressions sociales dans l'Egypte contemporain dans Chih, 2000, p. 250-257.

[145] Cf. annexe 10, « La litanie distribué par jam'iyat Moulay Ismaïl dalaïl el-khayrat de Meknès en langue arabe ». Le *moqaddem* est *hajj el haybayri.* Cf. table des illustrations 3, illustrations n°1.

[146] Traduit par mes soins du dialectal marocain : « Allah i rje‘ hâd el-*ziyâra* lina ou likoum ou hâd el-zahyrin min jami‘moudoun el maghribiya bi kouli kheyr ». Prière de demande d'un *moqaddem* d'une confrérie soufie venu au premier moussem.

La première étape de la séance consiste à rester en position assise - *al-joulous* - tout en récitant des versets du Coran d'une manière collective. Cette étape dure plus d'une heure, voire une heure et demie.

Avec l'évolution des invocations du *moqaddem* et la récitation collective des textes pieux, ils se mettent debout (*al-wouqouf*), et continuent leurs prières à Dieu. Ensuite, ils commencent des mouvements plus intensifiés du corps. Ils font tressauter leurs épaules en sautillant de tout leur corps. Ils sont pieds nus ou en chaussettes. Ils balancent le haut de leur corps d'avant en arrière dans des mouvements contrôlés. Le haut du corps est incliné vers l'avant et se redresse. Les sauts s'intensifient, les mouvements du corps s'accélèrent. Leur corps bougent au son des claquements de mains de deux ou trois personnes qui sont au milieu et dirigent la cadence.

Pour former le cercle, tous les fidèles se donnent la main. Ces mains jointes vont de l'avant vers l'arrière et inversement. Cette pratique est la *jedba* ; de l'arabe *jadhb*, l'extase, la transe. C'est une technique d'extase visant l'union avec Dieu. Tous ensemble, les hommes mentionnent le nom d'Allah et ensuite « Allahi » jusqu'à ne plus entendre qu'un « hi » répété plusieurs fois. C'est la dernière étape de la *jedba*.

Chapitre 2 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le moussem des ᶜAlamiyyin

La *ziyâra* du chambellan du roi à Moulay Idriss Zerhoun

Même si c'est la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami qui est à l'origine de ce pèlerinage commun aux confréries soufies à Moulay Idriss Zerhoun, les disciples contemporains de la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami n'inaugurent pas - ou plus - les moussem à Moulay Idriss Zerhoun. C'est la *ziyâra* du chambellan du roi qui inaugure les moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Les moussem sont sous la présidence de Mohamed VI.

Au mausolée de saint Idriss le Grand

La *ziyâra* du chambellan du roi (*hajjib el-malaki*) est une visite officielle et semi-privée au mausolée de saint Idriss le Grand. Lors de mon observation, les chorfa chbihi étaient présents à l'entrée principale du mausolée pour saluer et accueillir l'administration royale[147]. Les autres chorfa chbihi étaient déjà assis au mausolée et bientôt réunis avec toute cette délégation. Toutes ces personnes sont restées pendant moins d'une heure et ont récité des textes pieux. La dernière séquence de la *ziyâra* au mausolée du saint est la remise de l'offrande de la part du roi.

En ce qui concerne les réceptions des offrandes, les chorfa chbihi assis continuellement près du saint n'ont plus le rôle d'encadrer le culte. C'est la *niqqaba* des chorfa chbihi qui se charge d'accueillir les pèlerins venus en groupe du palais royal ou de leurs *zawâyâ* respectives. Lorsque le chambellan du roi s'est levé, tous les dignitaires ont fait de même. Le *naqqib* l'a accompagné jusqu'à la caisse des vœux. Il lui a ouvert la porte centrale de la caisse des vœux qui jouxte le tombeau de saint Idriss. Comme chaque année, le chambellan y a déposé une enveloppe de devises marocaines. Il a accompli la *ziyâra* de la part du roi. Après avoir accompli sa *ziyâra*, le chambellan du Roi et la délégation royale quittent le mausolée de saint Idriss le Grand et s'assoient sur une tribune. Celle-ci est érigée par les autorités locales face au sanctuaire, au milieu de l'esplanade. Du haut de sa tribune, le chambellan du roi écoute les vœux des ᶜAlamiyyin tout en faisant face au sanctuaire[148].

[147] Cf. table des illustrations 3, illustration n°2.
[148] Cf. table des illustrations 3, illustration n°3.

Le chambellan reste quelque temps pour écouter les vœux des ᶜAlamiyyin au roi et les observer rentrer au sanctuaire. C'est le *Moqaddem* de la *zâwiya* de Sidi Qaddour el-ᶜAlami, celle qui a donné naissance aux moussem qui prend la parole et émet ses vœux. Le naqqib est maintenant aux côtés de ce moqaddem. Les vœux émis par le *moqaddem* de cette confrérie sont réalisés au nom de toutes les autres confréries qui sont sur cette esplanade et qui vont entrer dans le sanctuaire, solennellement, les unes après les autres. Pendant le discours, l'esplanade est très silencieuse, malgré la foule présente. Ce dernier, micro à la main, fait son discours devant le chambellan du Roi et les membres de la délégation royale qui sont assis sur la tribune, en hauteur :

« *Au nom de Dieu le clément, le miséricordieux et en ce jour béni »,* il présente les personnes qui vont se rencontrer dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun : les chanteurs (*moussami'oun)*, les derviches et les ascètes (*foqara*) de la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami, les chorfa ᶜAlamiyyin et ceux qui louent les vertus du Prophète pendant les chants religieux. Les prières de demande du *moqaddem* ont souligné les remerciements à Dieu, la protection du prince des Croyants Mohamed VI, de ses ascendants et de ses collatéraux. Il a fait des prières pour Idriss le Grand, « l'élu, le vertueux et le grand pôle, Moulay Idriss » et son descendant (*hafid*) saint Qaddour el-ᶜAlami[149]. Ses vœux se sont terminés par la récitation collective de la première sourate du Coran.

À ce moment précis du moussem, les représentants des délégations idrissides communiquent avec les représentants des délégations ᶜAlaouites. C'est le seul moment des moussem où il y a un rapport hiérarchique entre deux lignages. Durant tous les moussem, les représentants des lignages et/ou membres confériques seront toujours assis au même niveau. On assiste à une symbolique du pouvoir des ᶜAlaouite sur les autres lignages. Dans la mesure où les uns sont assis en hauteur et les autres sont debout en contrebas de la tribune, cela peut s'avérer présenter un rapport d'autorité par lequel la monarchie autorise ces groupements d'individus à pénétrer dans le sanctuaire. Comme évoqué plus haut, le sanctuaire d'Idriss Zerhoun est considéré comme la propriété du roi du Maroc.

[149] «Walî Salih wa el-Qotb el-Akbar el wadeh el Moulay Idriss », vœux du moqaddem de la *zâwiya* de Sidi Qaddour el-cAlami, le jeudi 29 août 2013. Discours traduit par mes soins.

La *ziyâra* du chambellan du roi « s'insère » juste avant l'entrée de la première confrérie alors que c'est cette confrérie qui avait donné naissance aux moussem de Moulay Idriss Zerhoun. La visite du chambellan du roi a donc été agrégée au premier moussem et fait figure d'inauguration de tous les moussem aujourd'hui. Les moussem sont présidés par Mohamed VI. Ayant cette place dans la hiérarchie de la société marocaine, le chambellan du roi va de fait être l'acteur inaugurant les moussem.

La *ziyâra* des ᶜAlamiyyin

Aujourd'hui, les disciples de Sidi Qaddour el-ᶜAlami ne débutent pas leur procession de la *zâwiya* de leur maître à Meknès, à 28 kms environ. Ils débutent leur procession à partir de l'esplanade de la ville de Moulay Idriss Zerhoun, à près de cinquante mètres de l'entrée du sanctuaire. Un cherîf chbihi dit ironiquement que, bientôt, ils débuteront leur procession de la fontaine d'eau (*khossa*). Celle qui se trouve à moins de dix mètres à peine du mausolée de saint Idriss le Grand.

Toutefois, entre l'époque de Sidi Qaddour el-ᶜAlami et aujourd'hui, il y a eu une période où les confréries soufies débutaient leur procession d'une source d'eau qui s'appelle *ᶜAin Jemjma*. *ᶜAin Jemjma* se situe à environ trois kilomètres de distance de la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun. C'est un lopin de terre et une source d'eau qui aujourd'hui alimente le village de Bouᶜseul[150].

Les confréries soufies s'y réunissaient en psalmodiant Dieu. C'est là aussi qu'ils y sacrifiaient les animaux. Ils partaient de ce lieu à l'heure de la prière médiane, la tête décapuchonnée, la djellaba retournée sur elle-même et les pieds nus. Ils récitaient les litanies de leurs confréries jusqu'au mausolée de saint Idriss le Grand.

Aujourd'hui, ces rencontres confrériques ont toujours lieu avant qu'ils entrent solennellement dans le sanctuaire. Cependant, elles n'ont plus lieu à l'extérieur de la ville. Elles ont lieu au domicile d'un cherîf du groupe social chbihi, dans une rue adjacente au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun[151]. C'est la maison du défunt *Hajj* Tahar chbihi Ḥosni.

Pour la famille qui les accueille (les enfants du *hajj* Tahar), c'est un lieu qui a été agrégé au premier moussem à Moulay Idriss Zerhoun pour substituer la réunion des confréries à ᶜAïn Jemjma.

[150] Cf. table des illustrations 3, illustrations n°4.
[151] Notes de terrain du 29 août 2013.

Le *naqqib* des chorfa chbihi est également présent à cette réunion de soufis. Comme son père, il se joint à ces confréries chez le *hajj* Tahar chaque année. Au centre de la maison, les soufis chantent à la gloire d'Allah et du Prophète. C'est le *naqqib* des chorfa chbihi qui a clôt la séance par des invocations à Dieu, la récitation de la sourate inaugurale du Coran (*fâtiha*), et par la récitation de la *salât Machichiya*.

La procession de la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami

Après la *ziyâra* du chambellan du roi et les vœux adressés au roi, la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami est la première à entrer dans le sanctuaire[152]. Lors de leur courte procession de la tribune jusqu'au sanctuaire, ils ont récité la *salât Machichiya*, litanie de Moulay Abdel Salam ben Mchîch.

En tête de la procession, les animaux sont remis en offrande au saint de la part de l'ensemble des ᶜAlamiyyin. Les taureaux rejoignent les étables sur le côté gauche du sanctuaire et les disciples de la confrérie ᶜAlamiyya de Sidi Qaddour el-ᶜAlami entrent dans le sanctuaire.

Lorsque l'on voit l'effervescence qui se lit sur les visages, les chants religieux et les mouvements du corps des disciples confériques et de l'ensemble des visiteurs, la célébration du saint change drastiquement de dynamique. C'est avec cette confrérie que se trouve la vocation initiale du premier moussem.

Les processions des confréries ᶜAlamiyyin

En relation avec le mythe d'origine du premier moussem à Moulay Idriss Zerhoun, et dans ce seul cadre, la *zâwiya* de Sidi Qaddour el-ᶜAlami est considérée la *zâwiya*-mère – « *zâwiya Raïssa* ». D'autres confréries se sont agrégées à la *zâwiya*-mère pendant le premier moussem.

Toutes ces confréries *jazûliyyin* et *châdilîyyin* sont éparpillées sur le royaume chérifien. Sur l'esplanade, chaque groupe confrérique exhibe une pancarte où est inscrit le nom de sa ville : Demnât, Er-Rachidia, Fès, el-Jadida, Khenifra, Marrakech, Meknès, Rabat, Tanger, Taza, Tetouan, Zemmour[153].

[152] Cf. table des illustrations 3, illustration n°5.

Pendant les heures qui suivent l'entrée de la première confrérie, toutes ces confréries dites « ᶜAlamiyyin » vont défiler directement de l'esplanade vers le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Des confréries se dirigent vers le mausolée de saint Idriss le Grand et d'autres se dirigent vers la salle de prière Ḥassaniya, en face du mausolée de saint Idriss le Grand.

La remise de l'offrande de la part des ᶜAlamiyyin

L'offrande en numéraire est remise pendant le premier moussem de la part de toutes les confréries soufies qui assistent au premier moussem. Même s'ils ont fait leur entrée dans le sanctuaire la veille, ils n'ont pas remis directement leur offrande en numéraire. Ils ont remis l'offrande en numéraire le lendemain. Le *Moqaddem* de la *zâwiya*-mère a remis l'offrande en numéraire entre les mains du *naqqib* des chorfa chbihi le vendredi 30 août 2013 à minuit dans le mausolée de saint Idriss le Grand. La tradition veut que ce soit le disciple de Sidi Qaddour el-ᶜAlami qui remette l'offrande en numéraire.

À Meknès, deux mois avant les moussem à Moulay Idriss Zerhoun quatre préposés de la *zâwiya* de Sidi Qaddour el-ᶜAlami invitent les *moqaddem* des autres confréries soufies qui se rendront au moussem suivant à Moulay Idriss Zerhoun. C'est à ce moment qu'ils s'accordent sur la date du moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Étant donné que c'est Sidi Qaddour el-ᶜAlami qui a donné naissance aux moussem des ᶜAlamiyyin, leur tradition est de recueillir les offrandes à remettre au saint. Chacun des préposés des confréries qui assistent au moussem va remettre une offrande en numéraire dans les mains du *moqaddem* de la *zâwiya* de Sidi Qaddour el-ᶜAlami.

Le *moqaddem* réunit donc toutes ces offrandes en numéraire.

Au mausolée de saint Idriss le Grand, le vendredi à minuit, le *moqaddem* de la zâwiya de Sidi Qaddour el-ᶜAlami a donné une liasse de billets au *naqqib* des chorfa Chbihi dans le mausolée de saint Idriss le Grand. Celui-ci les a comptés. Ensuite, il lui a rendu l'argent. Le *moqaddem* et les disciples vont ensemble déposer les liasses de billets dans la caisse des vœux quelques mètres plus loin, sous le regard des autres chorfa chbihi.

[153] Cf. table des illustrations 3, illustrations n°6.

La réception des offrandes du chambellan du roi et des confréries soufies se situe dans le même lieu, au mausolée de saint Idriss le Grand. Les deux visiteurs ont remis eux-mêmes l'offrande dans la caisse des vœux. Par contre, lors de la *ziyâra* du chambellan du roi, le *naqqib* des chorfa chbihi n'a pas compté l'argent. Aucune offrande ne sera remise dans les caisses des vœux de saint Rached de la part de l'administration royale ni des confréries soufies.

Les ʿAlamiyyin chez le naqqib

Le lendemain, après la prière collective du vendredi au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, les membres confrériques et les chorfa de différents lignages visitent le *naqqib* à son domicile familial à Moulay Idriss Zerhoun. Les disciples des confréries soufies mangent chez le *naqqib* après le prêche et la prière canonique du vendredi. Il y avait des disciples confrériques mais aussi des hommes qui appartiennent à des lignages saints sans être affiliés à une obédience confrérique en particulier, comme c'est le cas des membres de la famille chbihi.

Ils ont occupé les quatre salons du premier étage. Il y a eu une rotation continue de visiteurs jusqu'à la prière médiane. Ils viennent chercher la *baraka* chez le *naqqib* et font des louanges à Dieu pour qu'Il fasse miséricorde à « *notre seigneur Idriss et à ses descendants les chorfa* »[154].

Les pèlerins viennent chercher la *baraka* du saint. Ils viennent chercher également la *baraka* de ses descendants. Tout comme les dévots qui viennent chercher la *baraka* des chorfa chbihi au mausolée du saint (partie 2), les disciples des confréries soufies lui demandent expressément de faire des invocations à Dieu.

[154] Traduit par mes soins

Chapitre 3 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le Grand moussem

La *ziyâra* de la troupe musicale du roi chez le *naqqib*

La troupe musicale du Palais Royal (*ta'ifa darr' el-makhzen*) participe aux moussem de Moulay Idriss Zerhoun depuis 1965. À cette date, la grand-mère du souverain actuel a communiqué à la mère du *naqqib* actuel la venue de leur troupe musicale lors des moussem à Moulay Idriss Zerhoun. La mère du *naqqib* est également une cherîfa ᶜAlaouite mais d'un patronyme différent de celui de Mohamed VI.

Aujourd'hui, la troupe musicale du palais royal ne franchit que deux seuils à Moulay Idriss Zerhoun, sur ordre de la monarchie. Pendant les moussem de 2013, ils ont visité saint Idriss le Grand à son mausolée et la famille nucléaire du *naqqib* à son domicile familial.

La *ta'ifa* visite les chorfa chbihi le vendredi après le prêche du vendredi. Ils iront ensuite visiter saint Idriss le Grand. La *ta'ifa* du roi est composée d'hommes, de femmes et d'enfants. Tous les membres sont entrés dans les différents salons et les accessoires rituels ont été laissés dans le sas d'entrée. Les hommes ont rejoint le *naqqib* des chorfa chbihi dans son salon. Le hajj *jamal*, *moqaddem* de la confrérie du roi s'est assis au plus près de lui[155].

Assis sur le canapé et entouré de ces proches, le *naqqib* a participé aux chants religieux avec l'ensemble de l'assemblée. C'est une ambiance électrique qui a pris place. Les hommes étaient dans les deux salons principaux, et les femmes étaient assises dans deux autres salons voisins. La frontière du genre s'est brisée lorsque les femmes sont sorties de leurs salons et ont participé elles aussi aux chants religieux. Elles ont été jusqu'à entraîner les chants religieux initiés au préalable par les hommes.

Dans une ambiance très intime, la famille du *naqqib* a partagé du thé à la menthe. Tous les ingrédients et ustensiles pour le thé à la menthe ont été offerts par la famille du *naqqib*. En revanche cette *baraka* a été préparée par un membre de la confrérie du roi.

[155] Cf. table des illustrations 3, illustration n°7.

À l'issue de cette rencontre entre représentants des lignages chbihi et ᶜAlaouites, les *touarga* (c'est ainsi que l'on nomme les membres de la confrérie du roi) ont ouvert un sac noir dans lequel se trouvent sept étendards. Ce sac a été posé aux pieds du *naqqib*. Les étendards ont été sortis un à un, à commencer par l'étendard blanc. Chacun de ces étendards a été imprégné d'encens et hissé sur une partie de leurs hampes respectives.
La confrérie reprend ses étendards. Ils quittent le domicile du *naqqib* avec sa *baraka*. Ils ont visité un cherîf. Ils le quittent pour visiter un autre cherîf : saint Idriss le Grand, l'aïeul des chorfa chbihi.
La sortie de cette *ta'ifa* de chez le *naqqib* marque la première station de la procession. Tout comme pour le moussem des ᶜAlamiyyin, où la visite du chambellan du roi fait acte d'inauguration au premier moussem, la *ta'ifa* du palais royal va être en tête du défilé, lors de la procession des *ᶜAïssaoui* et des *Ḥamdacha* du vendredi.

La *ziyâra* des Aïssaoui et des *Ḥamdacha*

Lors du moussem des *ᶜAïssaoui* et des *Ḥamdacha*, ce sont les processions qui retiennent l'attention des autres pèlerins venus visiter le saint. Tous les pèlerins et résidants de Moulay Idriss Zerhoun attendent avec impatience leur arrivée. Plus de trois heures avant leur arrivée, les femmes et les enfants sont déjà derrière les barrières que les forces de l'ordre ont posées tout au long de l'itinéraire de la procession. Les processions des *ᶜAïssaoui* et des *Ḥamdacha*, appelées *ᶜada* au Maroc, animent la ville de la porte (*Bâb*) *Sanhadja* jusqu'à l'intérieur du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun pendant deux jours, le jeudi et le vendredi.

Ici, je présente l'organisation dans l'espace de ces confréries sur la base de l'observation de la procession de onze confréries, la soirée du jeudi et la soirée du vendredi. Ces deux soirs, j'ai observé les processions avec la famille nucléaire du *naqqib*, de la terrasse de leur domicile familial.

Le jeudi et le vendredi, lors du deuxième moussem, ce sont les disciples de Mohamed Ben Aïssa et de Sidi Ali Ben Hamdouch qui vont en pèlerinage visiter le saint. La *zâwiya*-mère héberge la sépulture de Mohamed Ben Aïssa à Meknès. *ᶜAïssaoui* est un « nom référant aux descendants ou aux adeptes du grand cheikh mystique, Sidi Mhammed ben Aïssa, surnommé El Hadi (le guide) ou El Cheikh El Kamil (Le maître parfait), fondateur de la célèbre confrérie des Aïssaoui ».[156] Mohamed ben Aïssa (1465-1524) reçoit son autorité d'Ahmad al-Hârithi, un disciple d'Al Jazouli[157].

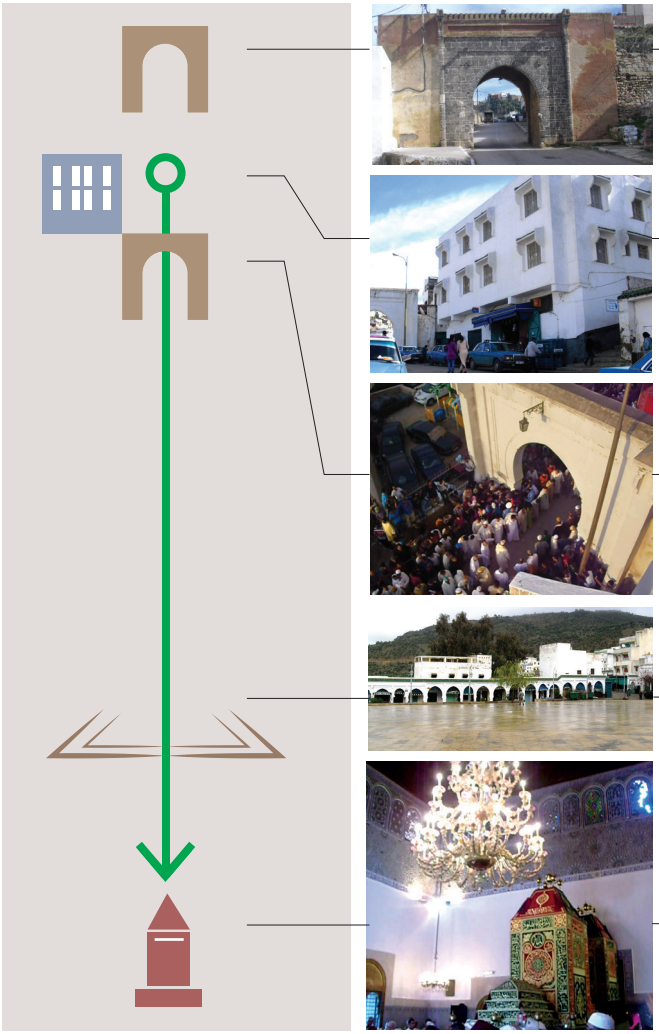
La *zâwiya* mère de Sidi Ali Ben Hamdouch se trouve dans la ville de Sidi Ali. Les *Ḥamdacha* sont les disciples de Sidi Ali ben Hamdouch (m. 1723)[158]. Il est enterré à *Bni Rachid* dans le massif du Zerhoun. Il est descendant de Moulay Abdel Salam ben Mchîch ; selon Reysoo c'est une confrérie d'obédience Jazûliyya[159]. Au Maroc, il y a plusieurs *zawâyâ* qui appartiennent à ces deux confréries. Ce sont précisément celles-ci qui se rejoignent à Moulay Idriss Zerhoun pendant le moussem de la deuxième semaine. Ce sont les confréries *ᶜAïssaoui* et *Ḥamdacha* des villes de Fès, Meknès, Salé et Rabat[160]. Chacune d'elles vient individuellement en pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun et commencent leur défilé une par une.

Au moment de mon observation, chacune de ces confréries débutent leurs visites à partir du bas de la maison du *naqqib* jusqu'au mausolée de saint Idriss le Grand, le jeudi et le vendredi.

En revanche, le vendredi, en tête de la procession, c'est la confrérie du roi qui se place en tête du défilé des confréries soufies. Ils iront maintenant chercher la *baraka* de l'aïeul des chorfa idrissides jusqu'à sa sépulture. Sur la page suivante, je décris schématiquement le chemin qu'empruntent toutes ces confréries soufies le jeudi et le vendredi pendant le Grand Moussem.

[156] (Hachim 2006 : 22, article « Aïssaoui »)
[157] (Fenneke Reysoo 1991: 47)
[158] (Hachim 2006: 170).
[159] (Reysoo 1991).
[160] Il y a peut-être d'autres *zawâyâ* mais celles-ci sont celles observées sur le terrain.

Chemin de la procession des Aïssaoui et Hamdacha à Moulay Idriss Zerhoun



Bâb Azhar
Première porte de la ville

Maison du Naqqib
Première station de la procession

Bâb Sanhadja

Esplanade de la ville

Mausolée de Saint Idriss le Grand
Dernière station de la procession



Vue sur le chemin de la procession

Préparation de la procession

Pendant la préparation de leurs accessoires rituels, les *ᶜAïssaoui* font des chants d'ouverture : le *ftuḥ*. Au bas de la maison du *naqqib*, toutes les *tawa'îf* (Sing. : *ta'ifa)* venues des villes de Salé, Rabat, Fès, Meknès, etc. ont déjà commencé leurs chants religieux et jouent de leurs instruments de musique.

Tous les *ᶜAïssaoui* et les *Ḥamdacha* effectuent leurs processions au pied de la maison du *naqqib* jusqu'au mausolée de saint Idriss le Grand. Les processions ont eu lieu après la prière médiane du jeudi et du vendredi, jusqu'au milieu de la nuit.

Le *naqqib* vit entre la porte *Bâb Azhar* et la *Bâb Sanhadja*, au plus près de cette dernière. Le *naqqib* et sa famille habite dans cette maison depuis 1982.

Les confréries préparent leur défilé avant de franchir la porte *Sanhadja*. Lors de cette préparation, ils brûlent du charbon qui permettra au fil de la procession, de tendre les peaux d'un type de tambour : le *buznazen.* Les hommes hissent les étendards sur leurs hampes. Ils rassemblent de longs morceaux de bois qui soutiendront les tapis. Lorsque les confréries se préparent à former le cortège, le *moqaddem* et ses disciples alternent entre des invocations à Dieu et le *dhikr* de leurs confréries. Pendant que les musiciens jouent de leurs instruments, les danseurs vêtus de leurs tapis de laine (*hendira*) récitent la litanie de leur confrérie : « Dieu Eternel » et la profession de foi. Celle-ci est suivie de « O Prophète ! Sauve-nous des flammes de l'enfer »[161]. Certains groupes sont pieds nus et d'autres gardent leurs babouches jaunes à leurs pieds.

Toutes les processions de ces deux soirées présentent la même organisation dans l'espace. Dans leur morphologie, les processions des confréries sont plus ou moins semblables dans la mesure où les corps humains et les objets suivent un même agencement. Cependant, il est possible de distinguer les membres de la confrérie de Sidi Ali Ben Hamdouch, les *Ḥamdacha*, des membres de la confrérie de Mohamed Ben Aïssa, par leurs instruments de musique et par la récitation de leurs litanies. Les *Ḥamdacha* jouent d'un tambourin plus long que large : le *gûwâl.*

[161] (Nabti 2010 : 268).

En tête du cortège de la *ta'ifa* du roi, ce ne sont pas des tapis mais deux taureaux dont les cornes sont drapées de couleur verte et rouge. Ces offrandes, en tête de procession, sont dites « *hadiya* ». Ces offrandes en nature seront remises au saint Idriss de la part du roi Mohamed VI. À toutes les processions, les disciples confrériques arborent des étendards. Les étendards sont en tête du cortège. Toutes les confréries ont brandi un nombre impair d'étendards « en souvenir du premier cortège venu du Tafilalet qui défilait, dit-on, avec plusieurs centaines de disciples et 99 étendards placés en tête ».[162] La *ta'ifa* de Salé a arboré cinq étendards de couleurs : rouge, vert, blanc, jaune et bleu. Les tapis sont placés après les étendards et sont soutenus à leur verticale. Ces deux accessoires rituels seront brandis tout le long de la procession. Plus loin, certaines confréries apportent des lustres au saint. Les tapis remis en offrande au saint sont des tapis tissés à la main ou industriels. Il y a autant de tapis *beldi* que de tapis *roumi*. « Le mot *beldi* signifie littéralement "du pays" (*balad*) et s'applique à tout ce qui est exclusivement "local" et "indigène" »[163]. Il est utilisé en opposition au terme *roumi* qui est un objet fabriqué à l'extérieur.

Le *moqaddem* et l'homme qui donne la cadence aux mouvements du corps des disciples sont au milieu de ce cercle. Les danseurs suivent sa cadence. Tout en pratiquant leurs rituels, ils s'avancent à reculons vers le sanctuaire du saint. Les temps d'arrêt sont plus prononcés que leur avancement. Un autre homme porte l'encensoir sur sa tête et diffuse l'encens à proximité des fidèles tout en dansant et récitant, avec l'ensemble de la troupe, les litanies : « *Allah (x3) Allah ya mawlana, Allah (x3) la ila ila Allah* ». Les instrumentistes sont au nombre de cinq. Cinq joueurs de *tbel*, cinq joueurs *buznazen* et cinq hautboïstes. Les joueurs de *tbel* portent les instruments sur leurs épaules. Ils frappent la peau du *tbel* avec une baguette. Derrière eux se trouvent les joueurs de *buznazen*[164]. Plus loin, chacun des hautboïstes est assis sur une mule. Lorsqu'une procession est terminée, des hommes apportent ces mêmes mules pour que d'autres confréries puissent les monter pendant leurs processions.

[162] (Nabti 2010 : 302)
[163] (Rachik 1997 : 293)
[164] Le *buznazen* est un tambour « équipé de dix paires de cymbalettes disposées sur le côté le long de deux rangées ». (Nabti 2010 : 226).

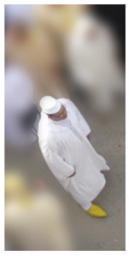
Disposition spatiale d'une *ta'ifa* Aïssaoui lors de sa procession



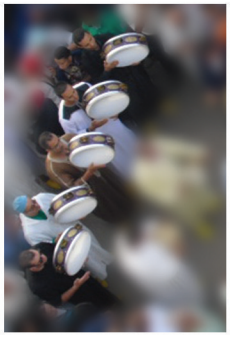
Photographies des Aïssaoui, de leurs vêtements et accessoires rituels




Les danseurs de la *ta'ifa* Aïssaoua sont vêtus de la *hendira*

Les autres membres de la *ta'ifa* et les membres du public portent une *djellâba*




Joueurs de *buznazen*




Joueur de *tbel*



Porteurs d'étendards



Hautboïstes sur les mûles




Un membre de la *ta'ifa* porte l'encensoir



Le tapis est remis en offrande au saint

En haut de l'esplanade, avant l'entrée au sanctuaire, le *naqqib* et d'autres chorfa chbihi vont à la rencontre des préposés en tête de la procession. Ils font ensemble des prières de demande. Le *naqqib* des chorfa chbihi les remercie de cette *ziyâra*.

Les soufis vont pénétrer dans le sanctuaire d'Idriss le Grand. Les offrandes en nature, ici les taureaux, ne rentrent pas dans le sanctuaire. Ils vont être dirigés vers les étables, à la gauche du sanctuaire. Les instruments de musique ne se font plus entendre. Seules les voix des soufis entrainent l'excitation des autres pèlerins. Ils chantent à la *gloire du messager de Dieu* : « *Sla ou salem ᶜalik ya rasoul Allah* ».

La procession se termine au mausolée de saint Idriss le Grand. Ils remettent leur offrande en nature aux chorfa chbihi. Les chorfa chbihi reçoivent les tapis enroulés sur eux-mêmes et les amassent sur le côté gauche, à l'entrée du mausolée. Assis quelques minutes, les soufis respirant fortement et transpirant sous le poids de leurs vêtements vont continuer à implorer Dieu et chanter des poèmes.

Lorsque la procession est terminée, ils s'assoient au mausolée de saint Idriss le Grand ou dans la salle de prière Ḥassaniya et commencent par réciter le *dhikr* de leurs confréries, des sourates du Coran, discutent avec des disciples d'autres confréries, etc.

Les membres d'une confrérie *ᶜAïssaoui*, dès leur arrivée au mausolée après la procession sont restés debout et se sont mis à réciter la litanie de leur confrérie. Ils ont occupé une grande partie de l'espace du mausolée. Et ce, d'une manière agitée due à l'excitation de la procession et de la visite adressée au saint Idriss le Grand. Cette excitation visible n'a pas plu à l'un des chorfa chbihi qui fait habituellement des prières de demande au mausolée de son aïeul. Il s'est levé et leur a demandé de réciter la litanie de leur confrérie en position assise, devant le tombeau de saint Idriss le Grand et d'une manière plus calme. Il a réuni les membres de cette confrérie et a finalement lui-même dirigé les chants religieux. Les chorfa Chbihi sont les gestionnaires du culte de saint Idriss le Grand.

Les *ᶜAissaoui* et les *Ḥamdacha* ont accompli leur *ziyâra*. Le mausolée de saint Idriss est la dernière station de la procession des confréries soufies. Bien que toutes les confréries soufies se dirigent toutes vers le mausolée de saint Idriss le Grand pendant les moussem, aucune d'elles n'ira visiter Moulay Rached.

Table des illustrations 3



Illustration n°1 a :

Une confrérie soufie s'est installée dans la qoubba Hassaniya. Ses membres récitent le dhikr à partir d'un texte imprimé.



Illustration 1 b :

Les soufis se rejoignent au mechouar pour continuer les chants religieux avec les instruments de musique.
Le joueur de tbel est entouré des participants qui se donnent la main. Ils forment un cercle entier.



Illustration n°1 c :

Derrière ces hommes, les femmes regardent le rituel de la hadra.

Illustration n°2 :

L'administration royale entre dans le mausolée de saint Idriss le Grand. Les chorfa Chbihi sont à l'entrée (à droite et à gauche sur cette illustration.





Illustration n°3 :

L'administration royale est assise à la tribune située sur l'esplanade de la ville. Le chambellan du roi est assis derrière le portait photo de Mohamed VI.



Illustration n° 4 a :

Source d'eau nommée *ᶜAin Jemjma*. À environ trois kilomètres au sud de Moulay Idriss Zerhoun. C'est dans ce terrain que les confréries soufies sacrifiaient les animaux et récitaient le dhikr de leurs confréries lors du moussem des Alamiyyin.



Illustration n°4 b :

Terrain jouxtant *ᶜAin Jemjma.* Première station de la procession avant la période où les confréries débutaient leur procession.

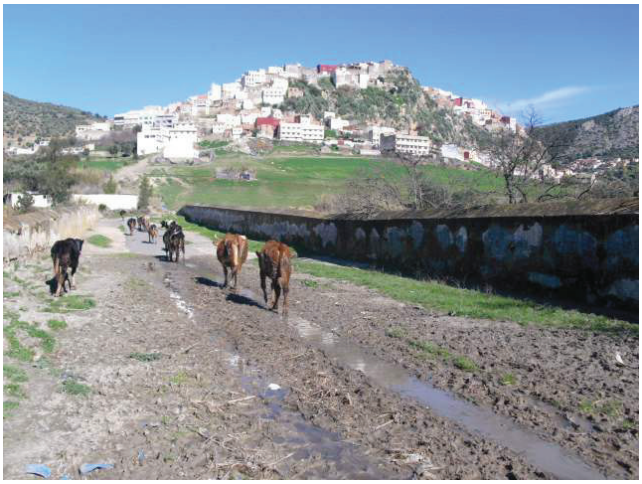


Illustration n°4 c :

Vue sur Moulay Idriss Zerhoun par le chemin qu'empruntaient les confréries.



Illustration n° 5 :
Les *moqaddem* et disciples de la zâwiya-mère de Sidi Qaddour el-Alami quittent la tribune pour entrer dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Ils récitent la *salât Machichiya*. Jeudi 29 août 2013.



Illustration n°6 a:
Les membres confériques arborent des pancartes avec le nom de leurs villes.
Ils sont sur l'esplanade de la ville.



Illustration n°6 b :

Ils s'apprêtent à entrer dans le sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun.



Illustration n°6 c :

Les membres confrériques s'abaissent tous sous la poutre pour visiter saint Idriss le Grand.



Illustration n° 6 d : Entre la poutre et la deuxième porte, ils continuent la récitation de la litanie de leur confrérie. Les uns suivent derrière et les autres sont déjà en train de réciter leur litanie dans une des salles du sanctuaire.



Illustration n°6 e :

Tous les pèlerins retirent leurs semelles à la deuxième porte.



Illustration n°7 :

Ziyâra de la confrérie du roi chez le *naqqib* des chorfa Chbihi à Moulay Idriss Zerhoun. Le *naqqib* porte une chéchia rouge sur sa tête. Le *hajj* Jamal est assis à sa droite. Une photo du roi Mohamed VI est encadrée au dessus de lui. Le cadre suivant présente le *naqqib* précédent. À droite, un morceau de l'étoffe de la tenture du tombeau de saint Idriss le Grand, la première offerte par le roi Hassan II.

CONCLUSION

La majorité de mes interlocuteurs, issus d'un lignage saint ou laïc, musulmans en l'occurrence, vont en pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun par amour du Prophète et par reconnaissance envers saint Idriss le Grand pour l'islamisation de l'actuelle nation marocaine. Autour de Moulay Idriss el-Akbar s'organisent des prières à Dieu, au Prophète et aux Gens de sa Maison.

N'en déplaise aux rigoristes de l'islam clamant l'innovation blâmable du culte des saints Idriss et Rached, cette pratique religieuse musulmane est considérée par ses adeptes comme une innovation louable.

Quelques hommes et femmes s'inquiètent de la perte de vitalité du culte des saints Idriss et Rached. « Nos vêtements étaient encore imprégnées d'encens et d'eau de rose pendant des jours après être sorti du sanctuaire »[165]. Quelques autres s'interrogent sur la baisse de fréquentation des moussem et l'associe aux nouvelles destinations des Marocains : les plages de la Méditerranée et de l'Atlantique. « Avant c'était les moussem, maintenant c'est la plage »[166]. La destination favorite des Marocains musulmans n'est plus le moussem mais le séjour sur les côtes marocaines. Les constructions des stations balnéaires semblent n'en être qu'à leurs débuts et pourtant nombre de Marocains s'y dirigent déjà. C'est le cas de Martil, sur les bords de la Méditerranée.

Les moussem à Moulay Idriss, malgré la perte de vitalité évoquée par certains de mes interlocuteurs, tout acteur confondu, du dévot au touriste religieux, sont l'occasion de retrouvailles entre cousins éparpillés dans le royaume. Cette année 2013, quelques visiteurs y sont revenus après plusieurs années d'absence et ont retrouvé leurs proches. Le mausolée de saint Idriss le Grand est un espace de socialisation entre hommes d'un côté et femmes de l'autre. Ils sont séparés par le tombeau de saint Idriss le Grand. C'est un espace où les membres d'une même famille se retrouvent mais c'est aussi dans ce lieu que naissent de nouvelles familles. Deux femmes devenues grand-mère se sont rencontrées pour la première fois au mausolée de saint Idriss le Grand. L'une cherchait un mari pour sa fille et l'autre une femme pour son fils. Cette nouvelle union a donné naissance à un *cherîf*.

---

[165] Entretien avec une fidèle des moussem à Moulay Idriss Zerhoun, en dialectal marocain.
[166] Entretien avec une fidèle des moussem à Moulay Idriss Zerhoun, en dialectal marocain.

Les moussem revêtent un important cérémonial pour les confréries soufies. Les confréries continuent de se diriger vers le sanctuaire d'Idriss le Grand. Les disciples de la confrérie de Sidi Qaddour el-ᶜAlami, construisant les pratiques cultuelles de leur maître spirituel, ont donné naissance à l'organisation par d'autres confréries de leur moussem à Moulay Idriss Zerhoun. C'est le cas des confréries *ᶜAïssaoui* et *Ḥamdacha*. Depuis une quinzaine d'années, les membres des *zawâyâ* « *Dalaïl al-Khayrat* » se rendent aussi en pèlerinage à Moulay Idriss Zerhoun et agrègent leur participation au premier moussem. Leur participation est récente, en comparaison à celle des deux autres confréries soufies. Ces confréries viennent de plusieurs parties du Maroc et visitent plusieurs saints dans le royaume chérifien. Avant de visiter saint Idriss le Grand, elles avaient visité un ou plusieurs saints du Sahara, de Taza et d'Ouezzane. Après le pèlerinage effectué à Moulay Idriss Zerhoun, elles iront visiter des saints de la ville de Fès[167].

Cette année, une confrérie religieuse soufie a fait son entrée pour la première fois d'une manière officielle. C'est la *zâwiya Seqqaliya*. Comme l'ont fait les confréries *ᶜAïssaoui* et *Ḥamdacha*, faut-il s'attendre à ce que ces confréries soufies, visitant le saint Idriss pendant le premier moussem, créent le leur un jeudi suivant ?

L'encadrement du culte des saints Idriss le Grand et Rached par les chorfa chbihi est légitimé aujourd'hui par le Prince des Croyants Mohamed VI. Depuis le XVIIe siècle, ce sont les monarques du même lignage qui ont maintenu la place du groupe social chbihi dans le sanctuaire.

Conjointement aux nouvelles dynamiques socio-économiques que connaît le Maroc depuis le début du règne de Mohamed VI, le lignage régnant ᶜAlaouite continue de construire des liens avec ce lignage saint. Cela se traduit par la *ziyâra* du chambellan du roi et de la troupe musicale pendant les moussem.

L'administration royale est présente pendant les deux moussem des confréries soufies. Le chambellan remet l'offrande en numéraire de la part du roi en présence du *naqqib* et la troupe musicale du roi se présente toujours au domicile du précédent *naqqib*. Même si son fils n'est toujours pas officiellement reconnu comme tel, les dynamiques relationnelles entre les lignages saints maintiennent la même configuration.

[167] Informations recueillies auprès du gardien de nuit qui accompagne ces confréries soufies durant toute la période de leurs visites aux saints dans toutes ces villes.

La *ziyâra* du roi au mausolée d'Idriss le Grand conjuguée d'une *ziyâra* chez le *naqqib* des chorfa chbihi, par l'intermédiaire de son chambellan et de sa troupe musicale, construit cette légitimité de la gestion du culte de l'ancêtre des idrissides et de son affranchi. En y déléguant son chambellan et sa confrérie chaque année, les chorfa chbihi continuent à bénéficier de l'aval du roi dans la gestion du culte des deux saints. Il s'agit tout autant d'une reconnaissance que d'un effet : celui de poursuivre la gestion du culte d'Idriss le Grand et de Rached, l'aïeul des chorfa chbihi.

Il serait réducteur d'attribuer à la seule dynastie régnante la légitimation du statut social et religieux des chorfa chbihi. C'est l'ensemble des visiteurs qui donne force de légitimation de la place du groupe social chbihi dans la société chérifienne en leur rendant visite au mausolée de saint Idriss le Grand.

Les pèlerins associent à leurs visites au saint la visite aux chorfa chbihi. Parfois les visiteurs viennent chercher la seule bénédiction de saint Idriss le Grand. Dans un autre cas, les dévots viennent chercher la bénédiction des chorfa de la *baraka* au mausolée de saint Idriss le Grand. Dans un troisième cas de figure, les dévots viennent chercher la bénédiction du saint et de ses descendants. Cette dernière configuration est caractérisée par les prières de demande au mausolée du saint et au domicile familial des chorfa chbihi, avec le cas du *naqqib*.

Être visité par cet ensemble de pèlerins est un langage par lequel les gestionnaires du culte trouvent toute légitimation de leur lien généalogique à leur ancêtre. Ce sont autant de *momentum* qui viennent légitimer leur statut de chorfa. En communiquant avec les gestionnaires du culte pendant leur pèlerinage, les visiteurs des saints Idriss et Rached légitiment les pratiques sociales et religieuses des chorfa chbihi. Les chorfa chbihi tirent légitimité de leur statut religieux par leur parenté chérifienne, reconnue et soutenue par la dynastie régnante mais au-delà, elles vont être un processus par lequel cette parenté chérifienne va trouver sa force de légitimation. Pendant les moussem, la visite de ces groupements d'individus vient arcbouter la place des chbihi dans leur rôle et leur statut.

Saint Idriss le Grand est membre de la famille du Prophète mais saint Rached ne l'est pas. Même si le rôle de Rached dans les récits mythiques est important, il ne revêt pas le même cadre dévotionnel dans la pratique. Lorsque les soufis évoquent et visitent la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun, ils nomment et visitent très peu saint Rached.

À travers cette distinction dans la pratique, Moulay Idriss el-Akbar revêt un rôle central pour les pèlerins. Les pèlerins visitent un membre de la famille du Prophète – *Ahl al bayt*. Le roi du Maroc lui-même visite ce saint une fois par règne, à son investiture. Le statut du saint qu'ils encadrent depuis trois cent cinquante ans leur apporte un prestigieux capital symbolique.

Être cherîf chbihi à Moulay Idriss Zerhoun, c'est bénéficier d'un prestige social et religieux. Le prestige est double : en plus d'appartenir à la lignée du Prophète Muhammad, ils encadrent le culte de l'ancêtre des idrissides.

C'est le seul lignage idrisside qui accueille les visiteurs et réceptionne les offrandes remises aux saints Idriss le Grand et Rached. Au mausolée du saint, ils encadrent son culte tous les jours. Ce sont eux qui font respecter l'organisation spatiale au sein du mausolée d'Idriss le Grand et de Rached, que les visiteurs soient des idrissides ou non.

Dans le même temps, les chorfa chbihi ne rendent pas de visites officiellement aux saints du patrilignage idrisside, dans une dynamique collective et organisée, comme c'est le cas de ceux qui viennent vers eux pendant les moussem à Moulay Idriss Zerhoun. Ce sont les autres ramifications lignagères idrissides et les confréries soufies qui viennent vers eux. Les chorfa chbihi ne visitent pas, par exemple, Mohamed Ben Aïssa, le fondateur de la confrérie des *ᶜAïssaoui* à Meknès.

Aussi, ils perçoivent la rente de la sainteté remise dans les caisses de vœux à Moulay Idriss Zerhoun. Les femmes peuvent vivre jour et nuit dans le sanctuaire et chacun des chorfa chbihi peut être enterré intra-muros au sanctuaire. De ce rapprochement physique et continu, ce groupe social chbihi bénéficie d'un fort capital symbolique dans la société chérifienne.

Les premiers pas pour un projet de thèse

Depuis l'ouvrage de Ben Talha en 1965, les données ethnographiques contemporaines sur Moulay Idriss Zerhoun sont peu nombreuses, pour ne pas dire absentes. À ma connaissance, aucune étude anthropologique n'a été réalisée au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun non plus. Lors de cette première expérience de terrain, mes interlocuteurs du groupe social chbihi m'ont signifié que j'ai été le premier étudiant à m'intéresser au culte de leur aïeul dans un cadre d'études en anthropologie.

Bon nombre de rencontres ritualisées ont lieu à l'extérieur du sanctuaire : chez le *naqqib* des chorfa chbihi, dans les maisons louées pendant le pèlerinage, sur l'esplanade, dans les établissements publics, etc. Par cet ensemble de rencontres à l'extérieur du sanctuaire, l'identité sociale et religieuse du chercheur n'est pas un obstacle au travail de terrain. Néanmoins, l'accès au sanctuaire est toujours exclusif aux musulmans et ma position dans la généalogie chérifienne m'a permis d'observer de très près les rencontres entre les visiteurs du saint à l'intérieur du sanctuaire. J'ai donc pu articuler dans un contexte anthropologique des pratiques cultuelles dans deux espaces distincts.

Mon projet est de candidater pour une thèse de troisième cycle pour l'année universitaire 2015-2016, en poursuivant cette étude.

Pour cela, je projette un long séjour au Maroc pendant l'année universitaire 2014-2015. La première étape de ce projet consistera à participer aux moussem de l'année 2014 à Moulay Idriss Zerhoun. Et ce, de la première à la dernière des visites officielles et non officielles. Dans une perspective comparative, j'observerai la *ziyâra* des confréries soufies lors des deux premiers moussem et la *ziyâra* des représentants des tribus pendant les quatre semaines suivantes. Actuellement, je suis en train d'organiser le projet d'un film à Moulay Idriss Zerhoun avec deux amis étudiants. L'un est Breton, l'autre est Marocain. Ce projet de film sera réalisé avec Hervé, diplômé d'un Master 2 en anthropologie visuelle et Mehdi, étudiant en Master professionnel Cinéma Documentaire à l'université d'Aix-Marseille.

L'objet est d'articuler les rencontres confrériques qui se situent à l'intérieur et à l'extérieur du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun. Aussitôt après les moussem, je prévois de construire un projet de thèse en cotutelle avec Ḥassan Rachik, enseignant-chercheur en anthropologie à l'université Ḥassan II de Casablanca, et une université française.

BIBLIOGRAPHIE

Albera Dionigi, Tozy Mohamed,
2005 « Entre pairs : des proximités réinventées », in *La Méditerranée des anthropologues, Fractures, filiations, contiguïtés*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 301-312.

Benblal Rachid,
2004 Histoire des Idrissides 172-337 (788-948), Oran, Éd. Dar el Gharb, 248 p.

Ben Talha Abdelouahed,
1965 *Moulay Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale,* Rabat, Université Mohamed V, t. XXIII, 147 p.

Boissevain Katia,
2006 *Sainte parmi les saints, Sayyida Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporain*e, Paris, Maisonneuve & Larose, 264 p.
2010 « le rituel stambâli en Tunisie, de la pratique dévotionnelle au spectacle commercial », in *Socio-anthropologie de l'image au Maghreb, nouveaux usages touristiques de la culture religieuse*, Paris, L'harmattan, pp. 127-142.

Bonte Pierre,
1991 « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure : les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien », in *Al-Ansâb, la quête des origines, anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme, pp. 145-199.

Bonte Pierre, Conte Edouard,
1991 « La tribu arabe, approche anthropologiques et orientalistes », in *Al-Ansâb, la quête des origines, anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme, pp. 13-48.

Brown Kenneth,
2001 *Les gens de Salé : tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, Casablanca, Eddif, 322 p.

Buret, M.T.,
1938 « Sidi Qaddur El-ᶜAlami », in *Hespéris*, Paris, Librairie Larose, t. XXV, 1er trim, pp. 85-90.

Cour Auguste,
2004 *L'établissement des dynasties chérifiennes au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger 1509-1830*, Saint Denis, Éd. Bouchene, [1904], 188 p.

Dakhlia Jocelyne,
1990 *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La découverte, 1990, 325 p.
2000 « Religion et politique en Islam : pour une autre approche d'une question entendue », in *Religions et civilisations*, Paris, L'Harmattan, n°21, 2ème semestre, pp. 61-75.

Daguin M.,
1938 « Aperçu géologique sur le prérif occidental », in *Hespéris*, Paris, Librairie Larose, t. XXV, 1er trim., pp. 211-218.

Encyclopédie de l'Islam,
Nouvelle édition, Paris, Leiden, E.J. Brill, tomes I à X, de 1978 à 2005.

Hachim Mouna,
2006 *Dictionnaire des noms de famille du Maroc. Histoire et légendes*, Éd. Hachim, 500 p.

Hamès Constant,
1991 « De la chefferie tribale à la dynastie étatique, Généalogie et pouvoir à l'poque Almohado-Hafside (XII-XIVe siècles) », in *Al-Ansâb, la quête des origines, anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme, pp. 101-137.

Hoffman-Ladd Valerie,
1992 « Devotion to the Prophet and His family in Egyptian Sufism », in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, n°4, pp. 615-637.

Jamin Jean,
1985 « Le texte ethnographique, argument », in *Études Rurales*, Paris, Éditions de l'EHESS, n° 97-98, pp. 9-24.

Jamous Raymond,
1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press – Maison des Sciences de l'Homme, 303 p.

Kably Mohamed,
1986 *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-âge (XIVe-XVe siècle)*, Paris, Éd. Maisonneuve & Larose, 370 p.

Mayeur-Jaouen Catherine,
2007 « Le saint musulman en père de famille » in, *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 249-267.
2005 *Pèlerinages d'Égypte, Histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Paris, EHESS, 445 p.
1995 « Gens de la maison et mouleds d'Égypte. De la religion civique à la religion populaire » in, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, École française de Rome, pp. 309-322.

Nabti Mehdi,
2011 *Les Aïssawa, soufisme, musiques et rituels de transe au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 437 p.

Rachik Hassan,
1997 *Roumi* et *beldi. Réflexions sur la perception de l'occidental à travers une dichotomie locale*, Égypte/Monde arabe, Les visions de l'Occident dans le monde arabe, CEDEJ, pp. 293-302.
2007 *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc,* Mohamed El Ayadi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy (dir.), Casablanca, Éd. Prologues, 272 p.

Reysoo Fenneke,
1991 *Pèlerinages au Maroc,* Éd. de l'institut d'ethnologie/MSH, 227 p.

Salmon Georges,
1904 « Les chorfa idrissides de Fès », in *Archives marocaines*, (d'après ibn At.-Tayyib Al-Qadiry), t.1, Paris, Ernest Leroux, pp.425-453.

Sebti Abdelahad,
1995 « hagiographie et enjeux urbains au Maroc, une biographie d'Idrîs II » in, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, École française de Rome, pp. 77-88.

Shatzmiller Maya,
1982 *L'historiographie mérinide, Ibn Khaldûn et ses contemporains*, Leiden, E.J. Brill, 163 p.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 1

INTRODUCTION 3

Choix de l'objet de recherche 9
L'enquête de terrain à Moulay Idriss Zerhoun 10
Les *ziyârât* à Moulay Idriss Zerhoun 13
Les détours de l'enquête 14
Entre proximité et éloignement 16

Première partie : Les chorfa chbihi comme descendants d'Idriss le Grand 18

Chapitre 1 : La place des chbihi dans la généalogie chérifienne 18
L'appartenance des chorfa idrissides aux « Gens de la Maison » 18
La tradition du manteau 19
Le tableau généalogique d'Idriss le Grand 19
La place des chbihi dans le patrilignage idrisside 20
Saint Ahmed Chabih, descendant d'Idriss le Grand et fondateur du patrilignage chbihi 21
Le lexique d'appellation des idrissides à l'époque contemporaine 23
Le lexique d'appellation d'Idriss le Grand 24
Le lexique d'appellation des chorfa chbihi 25
Chapitre 2 : Le chérifisme comme cadre « organisé et conscient » au Maroc 27
La carte d'attestation de la parenté chérifienne 27
La *niqqaba* des chorfa chbihi, gardienne de l'arbre généalogique 28
Les quatre ramifications du groupe social chbihi 29
Les polémiques de légitimation de la parenté idrisside 31
Chapitre 3 : La gestion du culte de saint Idriss le Grand 34
Le mythe d'origine de la gestion du culte par les chbihi 34
La rente de la sainteté (la qisma) 37
Le partage de la rente de la sainteté 37
La gestion des offrandes 38
Les limites de l'autorité de la niqqaba des chorfa chbihi dans l'administration du sanctuaire 40
Table des illustrations 1 41

Deuxième partie : Le mausolée de saint Idriss le Grand comme source de la baraka 43

Chapitre 1 : Les chorfa chbihi au plus près de saint Idriss le Grand 43
Le lavage du mausolée de saint Idriss le Grand 43
La maison des cherîfat 45
Le cimetière des chorfa chbihi 46
Les épigraphies aux tombes des chorfa chbihi 47
Emplacement des tombes dans le sanctuaire 48
Chapitre 2 : Le mausolée de saint Idriss le Grand ou la « dictature du lieu » 49
Le pèlerinage du pauvre, « hajj el-Meskine » 50
Saint Idriss le Grand, intercesseur entre Dieu et les hommes 52
L'encadrement de la ziyâra des dévots par les chorfa Chbihi 54
Le respect de la frontière du genre 56

Ouvrir et fermer les portes des mausolées d'Idriss et Rached 57
Chapitre 3 : La médiation sacrée des chorfa chbihi au mausolée de saint Idriss le Grand 60
Entre sainteté héréditaire et méritoire des chorfa chbihi 60
Les prières de demande (*duʿa*) 62
Entre réception des offrandes et aumône 66
Table des illustrations 2 69
Troisième partie : visiter saint Idriss le Grand et les chorfa chbihi pendant les moussem 72
Chapitre 1 : Cadre général des moussem à Moulay Idriss Zerhoun 72
L'affiliation des membres confrériques au saint Idriss le Grand 73
Le mythe d'origine des moussem à Moulay Idriss Zerhoun 76
La durée des moussem 79
Les hébergements à Moulay Idriss Zerhoun pendant les moussem 80
Les récitations de *dhikr* dans le sanctuaire 81
Chapitre 2 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le moussem des ʿAlamiyyin 83
La *ziyâra* du chambellan du roi à Moulay Idriss Zerhoun 83
Au mausolée de saint Idriss le Grand 83
Sur l'esplanade de la ville 84
La *ziyâra* des ʿAlamiyyin 85
La procession de la confrérie de Sidi Qaddour el-ʿAlami 86
Les processions des confréries ʿAlamiyyin 86
La remise de l'offrande de la part des ʿAlamiyyin 87
Les ʿAlamiyyin chez le naqqib 88
Chapitre 3 : L'accueil des visiteurs du saint pendant le Grand moussem 89
La *ziyâra* de la troupe musicale du roi chez le *naqqib* 89
La *ziyâra* des Aïssaoui et des *Ḥamdacha* 90
Chemin de la procession des ʿAïssaoui et Ḥamdacha à Moulay Idriss Zerhoun 92
Préparation de la procession 93
Les processions des ʿAïssaoui et des Ḥamdacha 94
Disposition spatiale d'une ta'ifa ʿAïssaoui lors de sa procession 95
Photographies des ʿAïssaoui, de leurs vêtements et accessoires rituels 96
L'arrivée des ʿAïssaoui et des Ḥamdacha au mausolée de saint Idriss le Grand 97
Table des illustrations 3 98
CONCLUSION 104
BIBLIOGRAPHIE 109
TABLE DES MATIÈRES 112
TABLE DES ANNEXES 114

TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 : Petit tour d'histoire de la vie d'Idriss 1er

Annexe 2 : Copie manuel d'histoire, Madrasa Abderrahmane, Tanger (Maroc)

Annexe 3 : Le Maghreb au début du IXe siècle

Annexe 4 : Programme des moussem en langue arabe (recto et verso)

Annexe 5 : Les lieux de l'enquête

Annexe 6 : Livret d'apprentissage pour les ablutions et la prière

Annexe 7 : Tableau généalogique des chorfa idrissides de Fès

Annexe 8 : Une *zâwiya* sans maître ni récital

Annexe 9 : La période historique des premiers moussem

Annexe 10 : La litanie distribuée par *jam'iyat Moulay Ismaïl dalaïl el-khayrat* de Meknès en langue arabe (première et dernière page)

Bibliographie (annexes 1,8 et 9)

Annexe 1 : Petit tour d'histoire de la vie d'Idriss 1er

Échappée belle des conflits pour le pouvoir califal

Au Hidjaz, la vie d'Idriss 1er est sous-jacente aux conflits qui opposèrent les Alides aux Omeyyades et aux Abbassides pour la prise du pouvoir califale. Idriss 1er est de descendance Alide. Les Alides sont les descendants d'Ali ibn Abi Talib.[1] La vie d'Idriss est liée aux combats pour le califat puisque les membres Alides, dont lui-même fait partie, combattent pour la prise du califat contre les Abbassides. A chaque combat, c'est la légitimité temporelle et spirituelle qui est revendiquée par l'un et l'autre des trois lignages. Du vivant d'Idriss 1er, deux de ses frères, Mohamed Nefs Es Zakia (ancêtre des cAlaouites) et Ibrahim mènent des révoltes pour arracher le califat aux Abbassides.[2]

Les membres Abbassides revendiquent légitimité de diriger la communauté de musulmans puisqu'ils sont les descendants de Abbas, l'oncle du Prophète. Le calife Abbasside El Mansour répond de la supériorité d'hériter du père et de l'oncle. Il nie l'héritage par le biais de la femme. Il désigne en cela Fatîma, la fille du Prophète : « Or les filles ne reçoivent qu'une petite part de l'héritage paternel, et quant au pouvoir temporel et spirituel, elles [les femmes] n'en héritent pas du tout, et par conséquent, elles ne peuvent pas le transmettre à leurs descendants ».[3]

Les chorfa Hassanides se réclament d'un lien généalogique au Prophète par sa fille Fatîma. Ainsi, Idriss 1er et sa famille se sont réclamés légitimes pour diriger le califat.

D'après mes observations et lectures, Idriss El Akbar n'a jamais dirigé une armée dans le Hidjaz comme ses frères Mohamed et Ibrahim[4]. Cependant, il a participé de très près aux combats. Notamment, à un combat à trois kilomètres de La Mecque, à *El Fakhkh*, le 11 juin 786 (8 Dhu l'hidha 169). Certains membres de sa famille y

[1] Le gendre et le cousin du Prophète Muhammad est Ali Ben Abi Talib. C'est le trisaïeul d'Abdallah El Kamel, le père de Moulay Idriss.

[2] Les abbassides prennent le califat pour la première fois en 750 avec *Abou Labbas as Saffah* dans la ville de Kufa. Ensuite, de 754 à 785, *Abou Djaffar al Mansour* est le deuxième calife. Le frère d'Idriss, Mohamed Nefs Es Zakia tenta de lui retirer le califat. Il échoue dans sa mission. S'en suivent les emprisonnements de la famille d'Idriss et le supplice de l'écartement pour certains d'entre eux. Leur père, Abdallah el-Kamil, y trouve la mort. Mohamed Nefs Es Zakia n'accepte pas la vie sauve que lui promet le calife Abbasside et revendique son statut d'imam légitime.

[3] (Benblal 2004 : 67-68)

[4] Mohamed Nefs Es Zakia est tué le 23 novembre 762. Ensuite Ibrahim, frère de Mohamed et d'Idriss El Akbar se révolte à Basra et combat l'armée du calife vers Koufa. Ibrahim fut tué lui aussi, le 14 février 763. La prise du califat par les Alides se solde donc par la mort de la famille nucléaire d'Idriss.

trouvent la mort, d'autres sont emprisonnés et d'autres se mêlent aux pèlerins de La Mecque afin d'échapper aux combattants Abbassides. Cette bataille marque la fin du combat de la famille d'Idriss pour le califat dans le Hidjaz.

Suite à cette dernière bataille, en 786, Idriss 1er s'est échappé du Hidjaz en compagnie de son affranchi Rached. Il se dirige tout d'abord vers l'Egypte et rejoint Tanger, au nord du Maroc. De là, il envoie un message aux tribus berbères. En 788, Idriss 1er est arrivé à Tanger car il ne pouvait « se fixer ni dans l'Ifrîqiya qui restait fidèle au califat, ni dans le Maghreb central tenu par les kharijites ».[5] Il se dirige alors vers l'ancienne cité romaine, appelée au Maroc « *Walila* » (Volubilis). Celle-ci est située dans la région du Zerhoun.

Son échappée-belle du massacre et de la persécution contre les Alides fait de lui un *cherîf de la baraka*. Le récit de ce voyage m'a été conté comme un prodige par le fait qu'il s'en soit sorti vivant. C'est un des seuls membres de sa famille qui n'ait pas péri aux combats pour la prise du pouvoir califal.

Son rôle sotériologique du « temps de l'ignorance »

Il a choisi le Maroc en référence à Moulay Rached, originaire du Maroc et ce pays était en faveur des Alides à l'instar des Abbassides.[6] A son arrivée, Idriss le-Grand s'installe à « ᶜAïn ksar ». Aujourd'hui, c'est un lieu saint naturel. À cet endroit précis, il a enfoncé son épée dans la terre. De l'eau en est sortie. De ce récit naît la rencontre avec sa future épouse. Kenza la berbère, dite « l'barbariya » l'a vu faire jaillir de l'eau en abondance de cette source et en a informé son père, le chef de la plus grande tribu berbère fixée à Walila : les Aouraba. Le chef de cette tribu se nomme Abdelhamid el-Aouraba. Il intrônise Idriss 1er 788/le 2 Ramadan 172.
Selon un cherîf Chbihi, le saint Idriss le-Grand se lavait dans un des thermes de la cité romaine de Volubilis. Même si Volubilis est une cité de la période romaine, elle a été habitée même après le départ des Romains au début du IVè siècle après J.C.[7]

[5] (André-Julien 1994 : 376).
[6] Entretien avec deux chorfa Chbihi, de la famille Kaddouri et de la famille Wahoudi : Rached est originaire de la partie occidentale du Maghreb et non du Hidjaz. Selon eux, c'est Rached qui est allé chercher Idriss en Arabie.
[7] In Encyclopédie de l'islam article « Mawlay Idris », p. 880

Hors des remparts de Volubilis, au nord-ouest de la Cité, les résultats des fouilles archéologiques font mention de monnaies Omeyyades venues d'Orient.[8] Ces monnaies nous indiquent qu'Idriss 1er n'est pas le premier musulman à s'être installé dans la région du Zerhoun. Charles André-Julien situe les conquêtes musulmanes au Maghreb pendant les VIIe et VIIIe siècles. Ce fut le cas, au début du VIIIe siècle, de la conquête de Mousa Ibn Noçaïr.[9]

« Au début du VIIIe siècle, le Maroc était divisé, comme tous les pays du Maghreb en de nombreux petits Etats indépendants les uns des autres ».[10]

Lors de mes entretiens informels avec les descendants du Saint et ses visiteurs, il y a eu une rhétorique du rôle d'unification et sotériologique de Saint Idriss le-Grand. Moulay Idriss el-Akbar a réuni des tribus berbères :

> « Idriss 1er est arrivé fuyant un danger. Quand il était là, il a tenté une cohésion entre les tribus. Dans un respect de leurs us et de leurs coutumes, sans s'imposer par la force ».[11]

Suivant le discours de mes interlocuteurs francophones et marocophones, l'extension de l'empire musulman au Maghreb se serait très souvent opérée par des massacres des populations berbères tandis qu'Idriss est entré « en grand homme » et a été « très bien accueilli » par les populations berbères.[12]

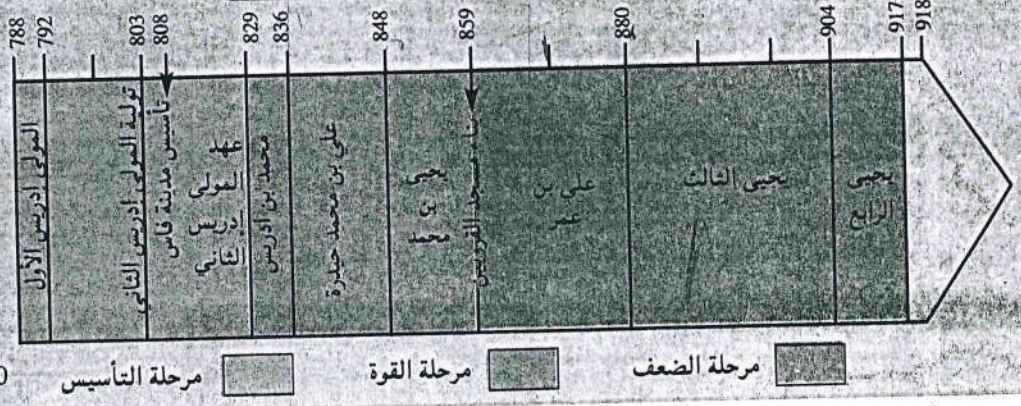
[8] (Eustache 1956)
[9] (André-Julien 1994)
[10] (Benblal 2004 : 49)
[11] Notes de terrain du 28 août 2013 avec N.C.M., un cherîf Chbihi.
[12] Notes de terrain avec un cherîf Chbihi, termes mentionnés en langue française.

فضاء الاجتماعيات

1- أحدد تاريخ ومكان لقاء المولى إدريس بقبائل أوربة ومبايعتها له.
2- أستخرج من النص ما التزم به المولى إدريس مع القبائل المبايعة له.
3- أستنتج مدى سلطة المولى إدريس على المغرب من العبارة المسطرة تحتها في النص.

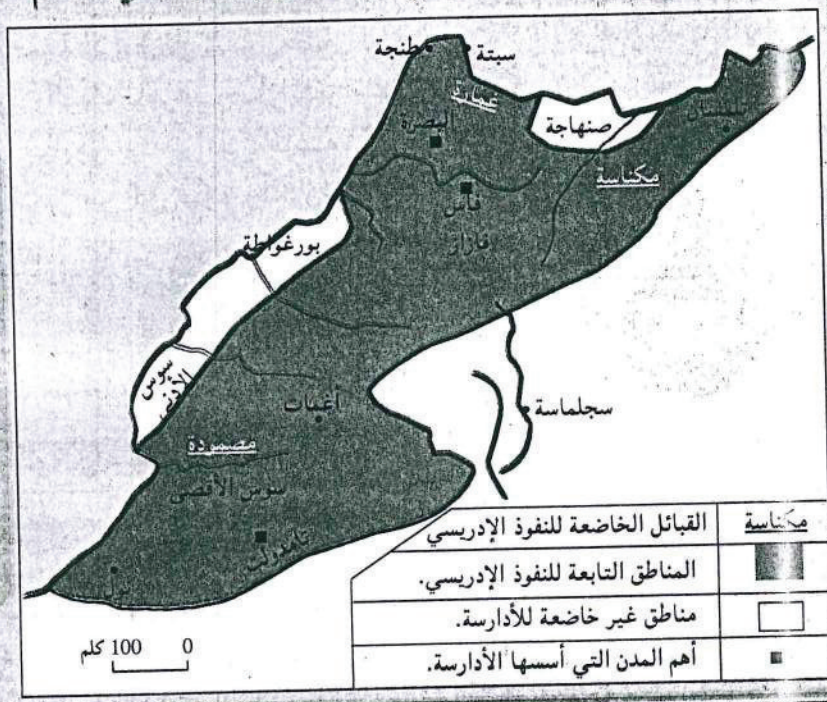
الوثيقة 2

خط زمني لتطور الدولة الإدريسية



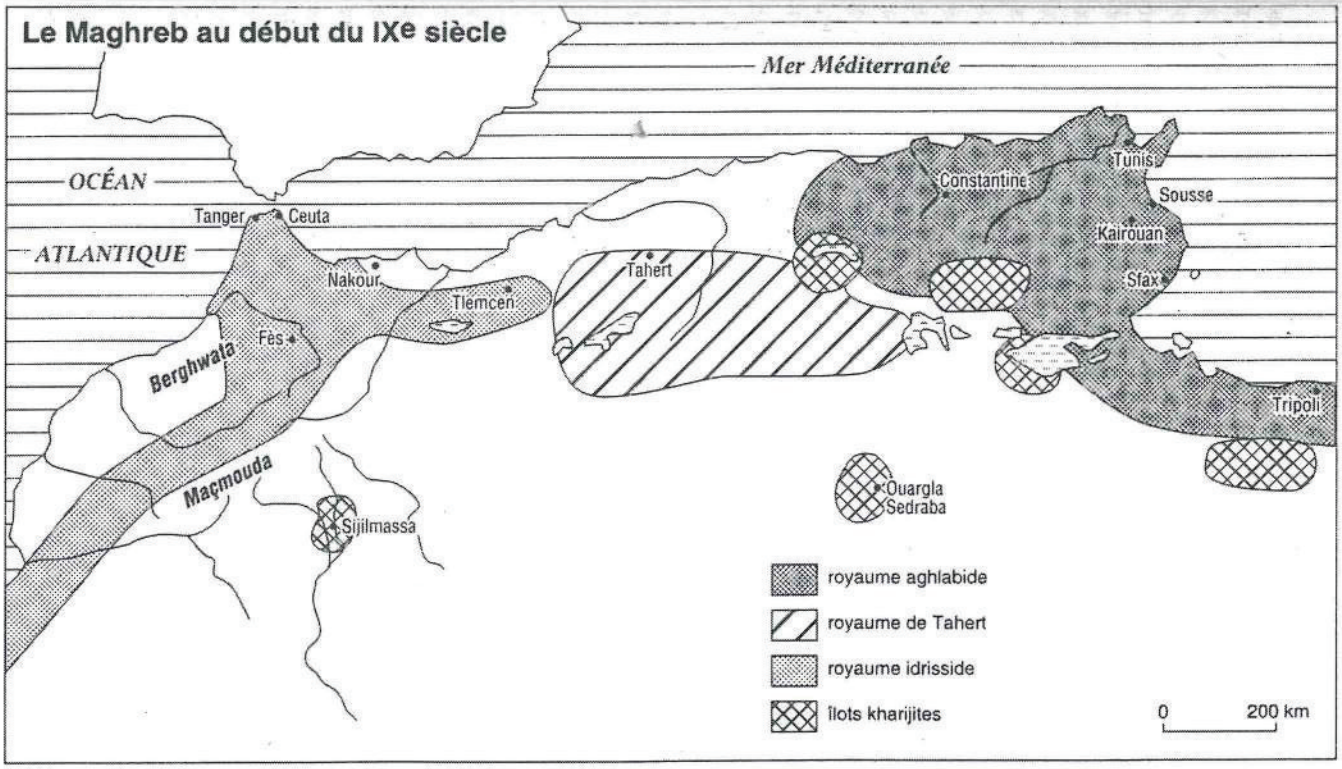
1- أحدد بداية ونهاية الدولة الإدريسية وأستخرج اسم مؤسس الدولة.
2- أستخرج الحدث الأساسي الذي عرفته مرحلة التأسيس وأبين دلالته بالنسبة للدولة الإدريسية.

الوثيقة 3 : خريطة المغرب الأقصى في عهد المولى إدريس الثاني (803م - 829م)



انطلاقا من الخط الزمني والخريطة أنج
ما يلي:
1- أربط ما بين مرحلتي التأسيس والقو
وامتداد الدولة الإدريسية.
2- أذكر أهم القبائل الخاضعة للنفو
الإدريسي انطلاقا من الخريطة.
3- أستخرج من الخريطة المدن التي
أسسها الأدارسة.

* أستنتج من وثائق هذا النشاط مضمون بيعة المولى إدريس وامتداد الدولة الإدريسية في المكان والزمان.



Source : Ch. André-Julien, 1994, p. 359.

Annexe 4 : Programme des moussem en langue arabe (recto et verso)

بسم الله الرحمن الرحيم
ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا وكانوا يتقون
صدق الله العظيم

****

إحياء موسم
المولى ادريس الأكبر
رضي الله عنه
لعام 2013 / 1434

دعـــــــوة

من نقابة الشرفاء الادارسة
الأجل الفاضل المحترم السيد :

برنامج مواسم مولاي ادريس الأكبر

موسم العلميين
الخميس 29 غشت 2013

الموسم الكبير
الخميس 5 شتنبر 2013

موسم الطريقة الصوفية العلوية المغربية
السبت 7 شتنبر 2013

مواسم القبائل

موسم قبيلة بني مطير
12 شتنبر 2013

موسم قبيلة عرب سايس
19 شتنبر 2013

موسم قبيلة بني احسن
26 شتنبر 2013

موسم قبيلة زمور الخميسات تقلت
3 اكتوبر 2013

جعلها الله ذكرى مباركة سعيدة
في ظل مولانا أمير المومنيـــن
اعزه الله ونصره
****

Annexe 4 : Programme des moussem en langue arabe (verso)

موسم العلميين

الأربعاء 28 غشت 2013

- استقبال جماعات المادحين من مختلف المدن المغربيـــــة.
- حفل عشاء على شرف الحاضرين من المادحـين .
- حفل بالقبة الحسنية لمادحي جمعية الأنوار بمولاي إدريس .

الخميس 29 غشت 2013

- من 9 صباحا إلى 12 زوالا حفل الأمداح بالقبة الحسنية لمادحي الجمعية العباسية بمراكش.
- من12 زوالا إلى صلاة الظهر بالضريح جمعية بن العارف للموسيقى والسماع بطنجة براسة السيد عبد العزيز أبركان.
- بعد صلاة العصر قراءة دليل الخيرات بصحن الضريح مـن طـرف فقراء مراكش.
- الساعة 7 مساءا استقبال الوفد الرسمي بالضريح من طـرف الشرفـــاء والترحم على المولى ادريس رضي الله عنه مع ختم القرآن والدعاء لمولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده
- الساعة 8 مساءا خروج الوفد الرسمي إلى المنصة بساحة مولاي إدريس الأكبر.
- دخول الفقراء العلميين بمكناس صحبة جماعات المادحين مـــن مختلف المدن المغربية والدعاء لمولانا أمير المؤمنين وكذا دخول الرابطة الوطنية للطريقة الجز ولية لأهل دلائل الخيرات بالمغرب.
- بعد صلاة المغرب جمعية الإمام جنيد لدلائل الخيرات بقلعة السراغنة بالقبة الحسنية بالضريح .
- بعد صلاة العشاء حفل تقيمه جماعة المادحين من مدينة وزان بالقبة الحسنية بالضريح.
- وحفل بالمشور من طرف الرابطة الوطنية للطريقة الجز ولية لأهـل دلائل الخيرات بالمغرب.
- بعده حفل بالمشور تقيمه الجمعية المراكشية للامداح النبوية ودلائل الخيرات ابن العارف برئاسة الحاج إدريس الصوابني.

الجمعة 30 غشت 2013

- من7الى9 صباحا بالقبة الحسنية جمعية مادحي الصويرة
- من8الى10صباحا حفل يقيمه الفقراء العلميون بقبة الضريح الإدريسي.
- ابتداء من 10 صباحا جمعية مولاي إسماعيل لدلائـل الخيرات و الامداح النبوية بمكناس بالقبة الحسنية .
- ابتداء من 11 والنصف صباحا مباراة اختيار اصغر منشد بالقبة الحسنية تخصص لها جائزة السيد النقيب الحاج محمد بن عبد الكريم الشبيهي الموقت رحمه الله.
- بعد صلاة العصر بالمسجد الأعظم مباراة في تجويد القران الكريم تخصص لها كذلك جائزة النقيب رحمه الله بتنسيق مع جمعية فجر المولى إدريس الأكبر للقرآن الكريم بمولاي إدريس وفي الوقت ذاته حفل ديني خاص بالنساءبدار الثقفة.
- حفل بالقبة الحسنية لمادحي مدينة سلا.
- بعد صلاة المغرب حفل تقيمه جمعية الإمام الشاذليللمديح والسماع بطنجة بالمشور.
- بعد صلاة المغرب قراءة اسم الله اللطيف بالضريح الراشدي من طرف الفقراء العلميين.
- حفل بقبة الضريح تقيمه جماعة مادحي تطوان .
- بعد صلاة المغرب بالقبة الحسنية حفل تقيمه جمعية الأنوار المحمدية دلائل الخيرات بالرباط.
- بعد صلاة العشاء بالقبة الحسنية حفل لمادحي الرباط.
- ابتداء من الساعة 12 ليلا حفل ديني بصحن الضريح يقيمـــه الفقراء العلميون ويشارك فيه المادحون من مختلف المدن
- وتختم هذه الحفلات بالدعاء الصالح لمولانا أمير المؤمنين نصره الله وأيده.

السبت 31 غشت 2013

بعد صلاة العصر بالقبة الحسنية:افتتاح الأيام الثقافية لجمعية فجر المولى إدريس الأكبر للقران الكريم بندوة علمية تحت عنوان:مركزية القران الكريم في دعوة مولاي ادريس الاكبر رضي الله عنه" بتأطير الدكتورين حمزة الكتاني و محمد البركة .

الأحد 1 شتنبر 2013

- بعد صلاة العصر بالقبة الحسنية حفل تكريم فضيلة العلامة القاضي سيدي محمد بن ادريس العلوي من تأطير الدكتور احمد اشرخان الذي سيلقي محاضرة تحت عنوان:"العلامة القاضي محمد بن ادريس وعلاقته بالزاوية الادريسية".
- بعد صلاة العشاء بالمشور حفل تحييه جمعية النصر للثقافة والتنمية الإجتماعية برآسة علال ميمون

الاثنين 2 شتنبر 2013

بعد صلاة العصر بالقبة الحسنية ندوة سيدي الفضيل الشبيهي في علم الحديث بعنوان"موطأ الإمام مالك وتأثيره في مدرسة الحديث بالمغرب"يحييها الدكاترة فؤاد بونجيج وعلال الصغيري و احمد الفلوسي .

الثلاثاء 3 شتنبر 2013

بعد صلاة العصر الحفل الختامي للجمعية بالقبة الحسنية ويتضمن أمسيةقرآنية وطنية يحييها خيرة قراء المملكة: - القارئ: هشام العظيمي– القارئ:خالد البوزيدي- الطفل النابغة: نبيل الخرازي – القارئ: د محمد البقالي–القارئ: يوب الفرجي – الطفلة :مريم الخالدي.

الموسم الكبير

الأربعاء 4 شتنبر2013

- بعد صلاة العصر بصحن الضريح قراءة حزب الطريقة العيساوية من طرف الطائفة العيساوية الرباطية برآسة الحاج حفيظ التباع.
- بعد صلاة العصر بمشور الضريح حفل الطائفة العيساوية الادريسية برآسة سعيد الزرهوني .
- بعد صلاة المغرب حفل جمعية أهل سلا لفن الملحون والمحافظة على التراث المغربي الأصيل برآسة إدريس الناصري .

الخميس 5 شتنبر 2013

- 9 صباحا : بالضريح الراشدي الطائفة العيساوية برآسة المقدم ولد العريف .
- وفي نفس الوقت دخول مواكب الهدايا المقدمة من طرف الطوائف الشعبية عيساوة احمادشة وأهل توات من مدن الرباط وسلا فاس ومكناس و الدار البيضـاء انطلاقا من باب الزهر.
- بعد صلاة العشاء حفل بالمشور تقيمه الطائفة العيساوية للقصر الملكي برئاسة المقدم جمال.
- وبالضريح الراشدي الطائفة العيساوية الربانية بسلا.

الجمعة 6 شتنبر 2013

- قبل صلاة الصبح بباب قبة الضريح قراءة دليل الخيرات من طرف جمعية الحاج المحجوب المرابط .
- قراءة حزب الشيخ بقبة الضريح الادريسي من طرف الطائفة العيساوية للقصر الملكي.
- بعد صلاة العصر استئناف دخول مواكب الطوائف الشعبية من باب الزهر تتقدمهم الطائفة العيساوية للقصر الملكي مع هدية مولانا أمير المؤمنين.
- بعد صلاة العشاء بالمشور حفل لطرب الملحون تخصص له جائزة النقيب سيدي محمد بن عبد الكريم الشبيهي الموقت رحمه الله.

السبت 7 شتنبر 2013

موسم الطريقة الصوفية العلوية المغربية

مواسم القبائل

12 شتنبر 2013 موسم قبيلة بني مطير
(الحاجب بوفكران)

19 شتنبر 2013 موسم قبيلة عرب سايس
(مجاط كروان،عين الجمعة)

26 شتنبر 2013 موسم قبيلة بني احسن
(سيدي يحيى،سيدي سليمان ، القنيطرة)

3 اكتوبر 2013 موسم قبيلة زمور الخميسات تفلت .

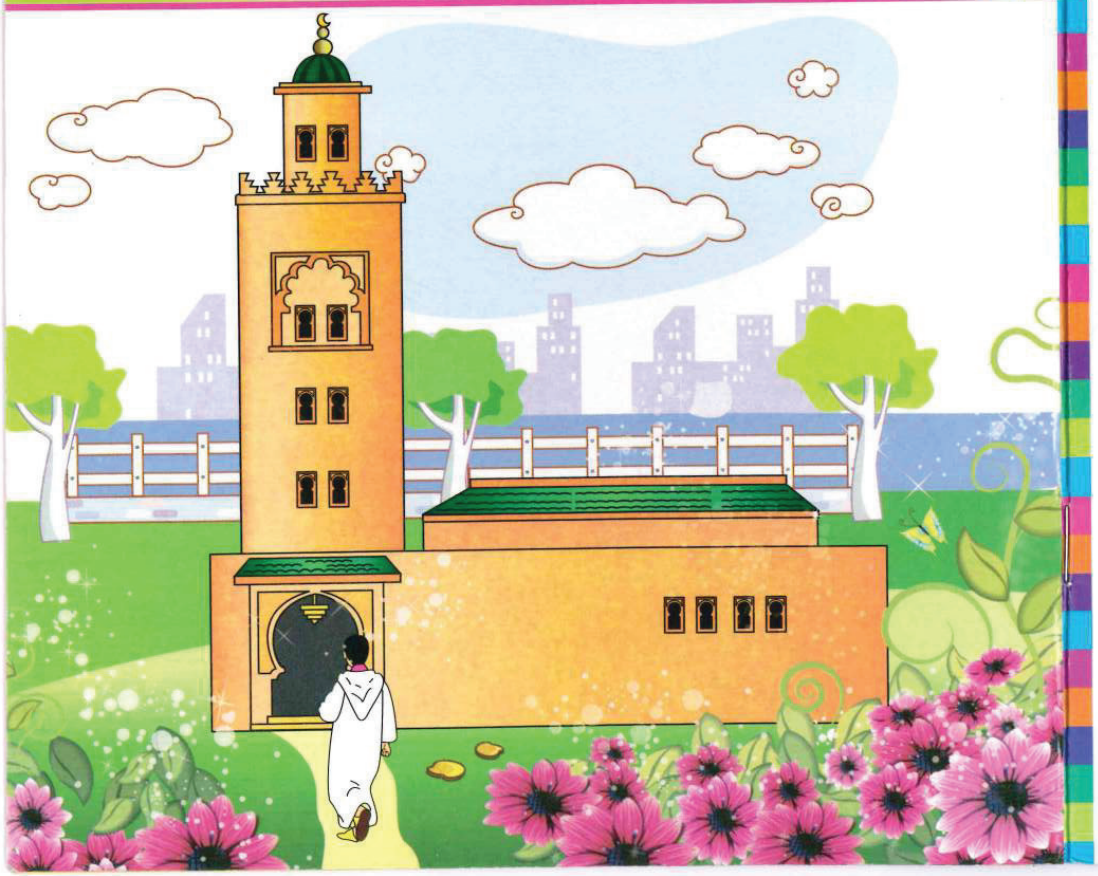
Annexe 5 : Les lieux de l'enquête


TANJAH (TANGER)
TITWĀN (TÉTOUAN)
FĀZ (FÈS)
MIKNĀS (MEKNÈS)
AR-RIBĀT (RABAT)
AD-DĀR-AL-BAYDĀ (CASA BLANCA)
MARRĀKUSH (MARRAKECH)
ASFI (SĀFI)
AL-Q'NITRA (KENITRA)
SLÁ (SALÉ)
Al-Hoceima
Ceuta (Sebta) (Esp.)
SEVILLA
CÁDIZ
MÁLAGA
PORTUGAL
Canaries
Moulay-Idriss
Ifrane
Azrou
Midelt
Boujad
Khouribga
Settat
Oued Zem
Beni-Mellal
Khenifra
Azilal
Demnate
Tamelelt
Ouezzane
Souk-el-Arba-du-Rharb
El-Araïch
Asilah
Larache
Chefchaouene
Taza
Taounate
Taza Gap
Jbel Bou Iblane
Jbel Bou Naceur
Jbel Ayachi
Jbel Tazzeka
Jbel Mouchchene
Jbel Tidirhine
Jbel Tougharacene
Jbel Aïssa
Jbel Ayachi
Col du Zad
Tizi-n-Talrhemt
Tizi-n-Tichka
Tunnel du Legionnaire
Gorges du Ziz
Gorges du Dades
Cascades d'Ouzoud
Barrage Mohamed
Barrage Hassan Addakhil
Barrage Djorf-Torba
Plaine de Tadla
Plateau du Rekkam
Haut Atlas
Moyen Atlas
Dukkāla
Cap Spartel
Cap Beddouza
Cabo de São Vicente
Cabo de Sagres
Cap des
Golfo de Cadiz
Costa de la Luz
Costa del Sol
Punta Almina
Pta. Marroquíes de Tarifa
Isla del Alborán (Esp.)
Strait of Gibraltar
Lisbon
Faro
Lagos
Tavira
Huelva
Córdoba
Jaén
Granada
Sierra Nevada
Marbella
Estepona
Algeciras
La Línea
Gibraltar (R.-U.)
Tarifa
Jerez
El Puerto de Sta. M.
San Fernando
Sanlúcar
Chipiona
Ronda
Arcos
Medina
Vejer
Barbate
Meknès
Fès
Rabat
Salé
Kenitra
Casablanca
Marrakech
Essaouira
Agadir
Safi
Azemmour
El-Jadida
Sidi-Bennour
Oualidia
Youssoufia
Benguerir
Chemaia
Talmest
Sept-des-Gzoula
Tleta-de-Sidi-Bouguedra
Skhour-des-Rehamna
Sidi-Smail
Sidi-Moussa
Souk-Jemaa-des-Oulad-Abbo
Khémis-des-Zemamra
Mechra-Benâabbou
Guisser
Fkih-Ben-Salaho
El-Borouj
Ben-Slimane
Berrechid
Mediouna
Sidi-Hajjaj
Sidi-Bettache
Rommani
Oulmes
Moulay Bouazza
Aïn-Leuho
Timahdite
Enjil
Missour
Boulemane
Outat-Oulad-el-Haj
Meknès
Sefrou
Imouzer-du-Kandar
Dayet Aoua
Lac Aoua
Lac Dayet Hachlaf
Lac Afourgagh
Lac Tigalmamine
Lac Isli
Lac Tislit
Lac Tamda
Lac Tamlalt
Lac Tamda
Lac Tamlalt
Lac Tamda
Lac Tamlalt

Annexe 6 : **Livret d'apprentissage pour les ablutions et la prière**

أكتب وأمسح
أكثر من 1000 مرة

تعليم الوضوء والصلاة للإناث والذكور (بالصور)



صدر للناشر أيضا :



رقم الإيداع القانوني : 2012MO3110
الترقيم الدولي : 978-9954-24-636-8

© جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

ISBN 978-9954-24-636-8

نشر

54، شارع الإمام القسطلاني حي الأحباس ـ الدار البيضاء ـ
الهاتف : 0522.45.10.86 / 0522.31.37.07/ 0522.82.13.11
الفاكس : 0522.44.66.64
البريد الإلكتروني : dar-arrissala@hotmail.com

توزيع

دار الرسالة

56، شارع الإمام القسطلاني حي الأحباس ـ الدار البيضاء ـ
الهاتف : 0522.45.10.86 / 0522.31.37.07/ 0522.82.13.11
الفاكس : 0522.44.66.64
البريد الإلكتروني : librairiearrissala@menara.ma

11 الجُلُوسُ لِلتَّشَهُّدِ الأَخِيرِ



أَجْلِسُ مُتَوَرِّكاً أَيْ أُخْرِجُ رِجْلِي اليُسْرَى مِنَ الجَانِبِ الأَيْمَنِ وَأَجْلِسُ عَلَى مَقْعَدَتِي وَأَنْصَبُ رِجْلِي اليُمْنَى.

وَأَقُولُ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي العَالَمِينَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

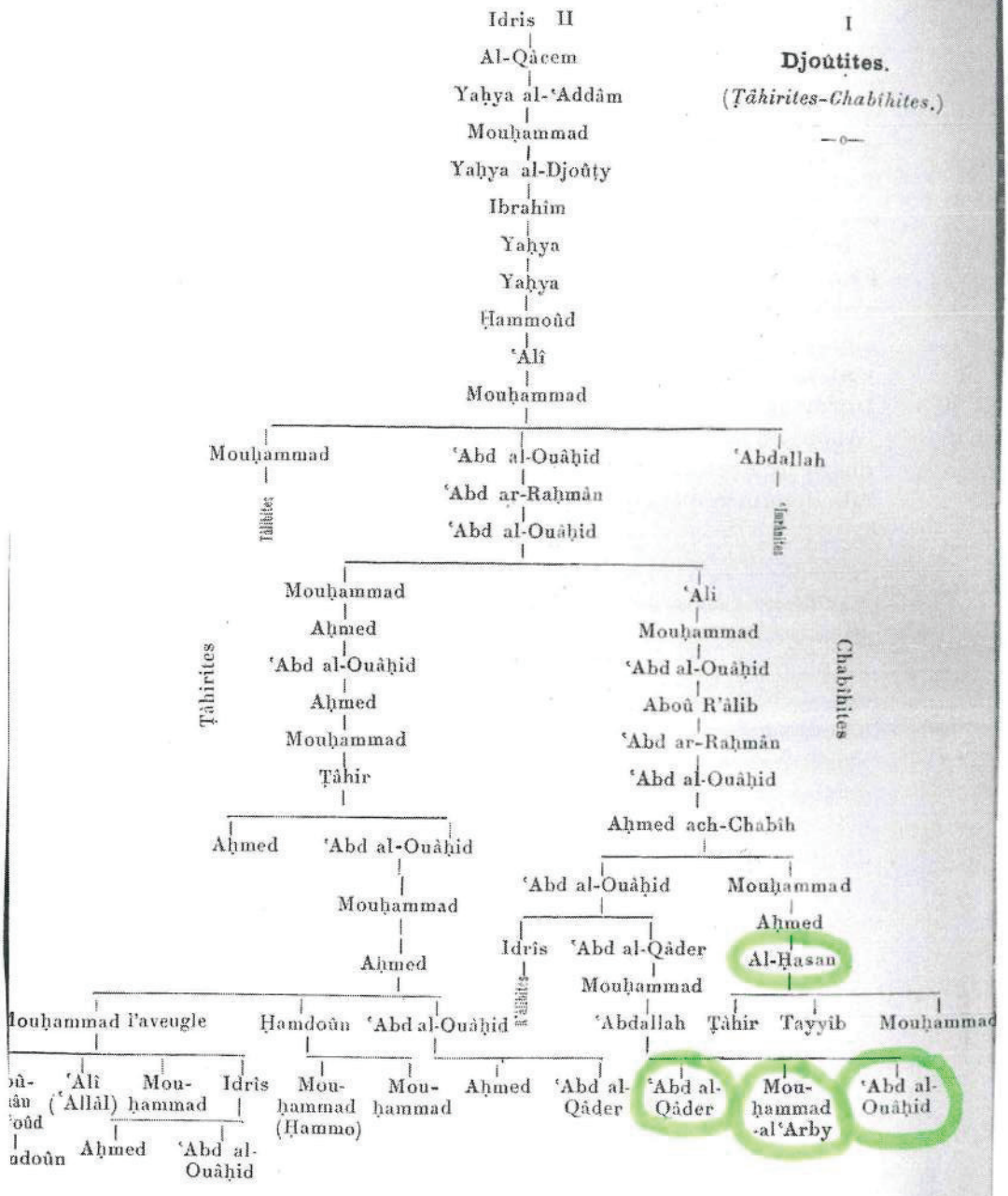
12 التَّسْلِيمُ عَنِ اليَمِينِ وَاليَسَارِ



أُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِي قَائِلاً السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَأَبْدَأُ السَّلاَمَ مُسْتَقْبِلاً القِبْلَةَ ثُمَّ أُسَلِّمُ عَنْ شِمَالِي قَائِلاً السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَإِذَا سَلَّمْتُ أَجْلِسُ فِي مَكَانِي.

Annexe 7 : Tableau généalogique des chorfa idrissides de Fès

TABLEAUX GÉNÉALOGIQUES DES CHORFA IDRISIDES DE FÈS



in G. Salmon, (1904)

Annexe 9 : Une *zâwiya* sans maître ni récital

Saint Idriss le Grand n'est pas considéré dans l'hagiographie musulmane comme un cheikh soufi, fondateur d'une confrérie, comme l'est al-Jazûli par exemple.[13] Même s'il s'isolait fréquemment pour méditer à l'endroit où se trouve aujourd'hui sa sépulture, il n'a pas laissé de pratiques spirituelles définies comme c'est le cas des fondateurs de confréries des siècles suivants.

> « Nous, notre tarîqa, c'est le Coran et la sunna. Nous n'avons pas de tarîqa comme les confréries soufies. Notre tarîqa c'est le Coran et les *Hadîth* du messager d'Allah [la Sunna] ».[14]

Les chorfa Chbihi ne se réunissent pas chaque semaine, comme c'est le cas de toutes les autres zawâyâ fréquentées durant ma recherche sur le terrain, pour réciter le *dhikr* de leur confrérie. Même s'ils n'appartiennent à aucune obédience confrérique en particulier, ils font des pratiques soufies dans la *zâwiya* de Moulay Idriss Zerhoun. Celles-ci ont lieu une fois dans l'année, à l'exception des moussem, pendant la célébration de la nativité du Prophète. La lecture principale pendant la célébration de la nativité du Prophète Muhammad au mausolée de saint Rached est le recueil de poèmes d'al-Jazûli : *Dalaïl a-khayrat*. C'est « un recueil de prières et de glorification du Prophète intitulé *Dalaïl al-khayrat* (Guide des bonnes actions) […]. Considérée comme la première voie *soufie* typiquement marocaine».[15] La célébration de la nativité du Prophète est une forme de piété dirigée vers le Prophète Muhammad depuis le XIIIe siècle au Maroc. Selon Halima Ferhat, c'est Abû al'Abbas al'Azafi qui prône la célébration de la nativité du Prophète, dès 1250. [16] Elle est célébrée différemment d'une *zâwiya* à une autre, et dans des lieux différents.

Comme chaque année du calendrier musulman, la fête du *mawlid an-nabi* a lieu le 12

13 Mohamed ben Slimane Jazûli était un grand prédicateur.

14 Entretien avec un cherîf Chbihi Kaddouri le dimanche 19 janvier 2014. Les Hadîth sont « des propos ou des actions du Prophète ou de l'un de ses Compagnons. Ce propos est rapporté par une chaîne de transmetteurs, plus ou moins fiable, et remonte à un Compagnon du Prophète. L'ensemble des Hadîth-s constituent la Sunna ». (Mayeur-Jaouen 2005 : 390, article « Hadîth »).

15 (Mouna Hachim 2006 : 201).

16 Halima Ferhat (1995).

rabi‘ al-awwal. Cette année le mawlid du Prophète a été célébré le 12 et le 13 janvier 2014 du calendrier chrétien à Moulay Idriss Zerhoun.[17] Les deux *layla* se sont déroulées après le coucher du soleil. La commémoration de la naissance du Prophète a aussi lieu dans les places publiques des villes comme Meknès, pendant une semaine. Les familles se réunissent dans ces places et jouent avec leurs enfants dans les fêtes foraines installées pour l'occasion. À Moulay Idriss Zerhoun, la dynamique est différente. Il n'y a ni orchestres dans les rues, ni de balançoires, ni de manèges, ni de chapiteaux vendant des jouets ou des cosmétiques. La ville n'est pas animée autant que ces grandes villes de la région. Au sein du sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun, ce sont des lectures de textes d'al-Jazûli, célébrant les vertus et les charismes du Prophète, qui sont à l'honneur. Les arrivées pour cette célébration sont individuelles. Il n'y a pas eu de processions (‘*ada*), comme c'est le cas pendant les moussem, ni de rassemblements de soufis de différentes zawâyâ. Les fidèles, peu nombreux, rejoignent individuellement le groupe de soufis qui se forme peu à peu, après la dernière prière du soir.

Les chorfa Chbihi ont choisi comme lieu de culte pour célébrer la nativité du Prophète, le tombeau de saint Rached. Cela a une portée symbolique considérable puisque les chorfa Chbihi sont gardiens des deux tombeaux et non pas seulement du tombeau de leur ancêtre Idriss. Pour le *naqqib* des chorfa Chbihi, Saint Rached a été le compagnon de Saint Idriss avant et pendant son règne : « C'est son frère dans la mesure où il accompagné saint Idriss le Grand ».[18] Il a aussi accompagné le fils d'Idriss 1er. À la naissance d'Idriss II, jusqu'à ses onze ans, c'est Saint Rached qui a assuré la régence. Avant la naissance d'Idriss II, Rached dit aux berbères :

> « Si c'est une fille, je vous laisserai choisir lequel d'entre vous voudra régner. Si c'est un fils, je l'élèverai jusqu'à ce qu'il gouverne lui-même ».[19]

Pendant l'enfance du garçon Idriss II,[20] et durant les négociations avec les tribus berbères, Rached asseyait Moulay Idriss es-Seghar sur ses genoux. Lorsque le futur roi-saint pleurait, les négociations annonçaient un mauvais présage.[21]

17 Ce qui correspond au 12 rabi‘ al-awwal de l'année 1435 du calendrier hégirien

18 Entretien avec le naqqib des chorfa Chbihi en français.

19 Entretien avec un Cherîf Chbihi Wahoudi, traduit par mes soins.

20 Moulay Idriss II est aussi appelé Moulay Idriss es-Seghar - Az-Zhar - ou encore Moulay Idriss de Fès.

21 Notes de terrain de deux entretiens, avec un Cherîf Wahoudi et un chérif Kaddouri.

Annexe 10 : La période historique des premiers moussem

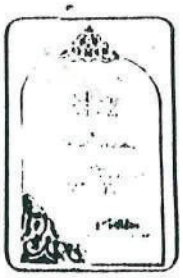
La date du premier moussem, depuis la pérégrination de Sidi Qaddour el-Alami, n'est pas connue. Etant donné que Sidi Qaddour el-Alami a vécu plus de 110 ans, il est difficile de délimiter une période courte. On peut situer le premier moussem des Alamiyyin entre 1822 et 1850. Trois éléments m'ont permis de retenir cette période :

- Le récit mythique fait référence aux périodes de sécheresse. Michel observe plusieurs années de sécheresse au Maroc dont celle que l'on peut associer à la période de vie de Sidi Qaddour el-Alami : 1776-1782, 1789 et 1799.[22]
- Dans son ouvrage, Ben Talha (1965) date le début des moussem à Moulay Idriss Zerhoun à un siècle environ précédent sa publication. Son ouvrage a été publié en 1965. Néanmoins, la date de ses travaux apparait dans une note de bas de page. L'auteur y indique : « Pour la première fois depuis sa création, le moussem de Moulay Idriss a été supprimé cette année (1955) en raison des évènements que traverse le pays ».[23]
- Pour Hassan el-Bouyhayoui, disciple de Sidi Qaddour el-Alami, ce premier moussem a eu lieu pendant le règne de Moulay Abderrahmane ben Hicham. Il était le sultan du Maroc de 1822 à 1859.

Donc, suivant la période de vie de Sidi Qaddour el-Alami (1741 à 1850) et la période du règne de ce souverain Alaouite, le moussem à Moulay Idriss Zerhoun aurait commencé il y a plus de cent cinquante ans, entre 1822 et 1850.

[22] (Michel 1982-1983 : 172).
[23] (Ben Talha 1965 : 136).





الحاج محمد الصيباري
مقدم دلائل الخيرات بضريح المولى إسماعيل
الهاتف 035 53 97 92 المحمول 063 07 16 17

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا تَوْفِيقِيَ إِلاَّ بِاللهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ، وَإِلَيْهِ أُنِيبُ، وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا، وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ، إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

قَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ، العَارِفُ الهُمَامُ، المُحِبُّ فِي سَيِّدِي الأَنَامِ، أَبُو عَبْدِ اللهِ، المُعْتَمِدُ فِي غُفْرَانِ ذُنُوبِهِ عَلَى اللهِ، الصَّادِقُ فِي مَحَبَّةِ مَوْلَانَا رَسُولِ اللهِ، سَيِّدِي مُحَمَّد بْنُ سُلَيْمَانَ الجَازُولِي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَرَضِيَ عَنْهُ، وَنَفَعَنَا بِبَرَكَاتِهِ آمِينَ.

بسم الله الرحمن الرحيم

وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي هَدَانَا لِلإِيمَانِ وَالإِسْلَامِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ الَّذِي اسْتَنْقَذَنَا بِهِ مِنْ عِبَادَةِ الأَوْثَانِ وَالأَصْنَامِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ النُّجَبَاءِ البَرَرَةِ الكِرَامِ، وَبَعْدَ هَذَا فَالْغَرَضُ فِي هَذَا الكِتَابِ، ذِكْرُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفَضَائِلِهَا نَذْكُرُهَا مَحْذُوفَةَ الأَسَانِيدِ، لِيَسْهُلَ حِفْظُهَا عَلَى القَارِئِ، وَهِيَ مِنْ أَهَمِّ المُهِمَّاتِ لِمَنْ يُرِيدُ القُرْبَ مِنْ رَبِّ الأَرْبَابِ، وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ دَلَائِلِ الْخَيْرَاتِ وَشَوَارِقِ الأَنْوَارِ فِي ذِكْرِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ المُخْتَارِ، ابْتِغَاءَ

دعاء الختام

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَلِوَالِدَيْنَا وَلِمُؤَلِّفِ هَذَا الْكِتَابِ، وَارْحَمْنَا وَارْحَمْهُمْ، وَاحْشُرْنَا وَإِيَّاهُمْ فِي زُمْرَةِ النَّبِيئِينَ وَالصِّدِّيقِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِفَضْلِكَ يَا رَحْمَانُ.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِ الْأَبْرَارِ، وَزَيْنِ الْمُرْسَلِينَ الْأَخْيَارِ، وَأَكْرَمِ مَنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَأَشْرَقَ عَلَيْهِ النَّهَارُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى بَدْرِ التَّمَامِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى نُورِ الظَّلَامِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مِفْتَاحِ دَارِ السَّلَامِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الشَّفِيعِ فِي جَمِيعِ الْأَنَامِ.

كَتَبْتُ كِتَابِي قَبْلَ نُطْقِي بِخَاطِرِي ❁❁❁ وَقُلْتُ لِقَلْبِي أَنْتَ بِالشَّوْقِ أَعْلَمُ

فَبَلِّغْ سَلَامِي يَا كِتَابِي وَقُلْ لَهُمْ ❁❁❁ مَقَامُكُمُ عِنْدِي عَزِيزٌ مُكَرَّمُ

يَا رَحْمَةَ اللهِ إِنِّي خَائِفٌ وَجِلُ ❁❁❁ يَا نِعْمَةَ اللهِ إِنِّي مُفْلِسٌ عَانِي

وَلَيْسَ لِي عَمَلٌ أَلْقَى الْعَلِيمَ بِهِ ❁❁❁ سِوَى مَحَبَّتِكَ الْعُظْمَى وَإِيمَانِي

فَكُنْ أَمَلِي مِنْ شَرِّ الْحَيَاةِ وَمِنْ ❁❁❁ شَرِّ الْمَمَاةِ وَمِنْ إِحْرَاقِ جُثْمَانِي

وَكُنْ غِنَايَ الَّذِي مَا بَعْدَهُ فَلَسٌ ❁❁❁ وَكُنْ فَكَاكِيَ مِنْ إِغْلَالِ عِصْيَانِي

تَحِيَّةُ الصَّمَدِ الْمَوْلَى وَرَحْمَتُهُ ❁❁❁ مَا غَنَّتِ الطَّيْرُ فِي أَوْرَاقِ الْأَغْصَانِ

عَلَيْكَ يَا عُرْوَتِي الْوُثْقَى وَيَا سَنَدِي ❁❁❁ الْأَوْفَى وَمَنْ مَدْحُهُ رُوحِي وَرَيْحَانِي

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الحاج محمد الصيباري
مقدم دلائل الخيرات بضريح المولى إسماعيل
الهاتف 035 53 97 92 المحمول 053 07 16 17

Bibliographie (annexes 1, 9 et 10)

Benblal Rachid,
2004 *Histoire des Idrissides 172-337 (788-948),* Oran, Éd. Dar el Gharb, 248 p.

Ben Talha Abdelouahed,
1965 *Moulay Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale,* Rabat, Université Mohamed V, t. XXIII, 147 p.

Charles-André Julien,
1994 *Histoire de l'Afrique du Nord, Des origines à 1830,* Paris, Payot, 866 p.

Ferhat Halima,
1995 « Le culte du Prophète au Maroc au XIIIe siècle : organisation du pèlerinage et célébration du mawlid » in, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, École française de Rome, pp. 89-97.

Hachim Mouna,
2006 *Dictionnaire des noms de famille du Maroc. Histoire et légendes*, Éd. Mouna Hachim, 500 p.

Mayeur-Jaouen Catherine,
2005 *Pèlerinages d'Égypte, Histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Paris, EHESS, 445 p.

Michel Nicolas,
1982-1983 *Les calamités démographiques et le Maroc (1700-1822) à travers les sources françaises,* Centre de recherches Africaines, Maîtrise d'histoire, Paris I, 273 p.

Aix-Marseille Université
UFR ALLSH

Institut d'Ethnologie Méditerranéenne Européenne et Comparative

Département d'anthropologie
Mémoire de Master 2 Recherche
Anthropologie sociale et culturelle

Héritage et construction du statut des chorfa Chbihi
Ethnographie des pratiques sociales et cultuelles au sanctuaire de Moulay Idriss Zerhoun

Rachid GORFTI
Sous la direction de Mme Katia BOISSEVAIN



Anthropologie – culte des saints – chérifisme - Moulay Idriss el Akbar – Maroc

Ce mémoire est une observation des pratiques de la gestion du culte de saint Idriss le Grand par l'une des branches de son lignage : les *chorfa* chbihi. Saint Idriss le Grand est un « membre de la famille du Prophète Muhammad » – *Gens de la Maison.* Un culte lui est voué dans la ville sainte de Moulay Idriss Zerhoun (Maroc). À partir d'une ethnographie des pratiques sociales et religieuses, j'observe les visites des pèlerins qui associent à la visite du saint Idriss le Grand la visite aux *chorfa* chbihi.

2014