Les Cahiers d'Outre-Mer

Revue de géographie de Bordeaux

274 | Juillet-Décembre

Prier aux Suds - Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux

L'espace du pèlerinage comme « territoire circulatoire » : Sehwan Sharif sur les rives de l'Indus

Pilgrimage space as “circulatory territory” : Sehwan Sharif on the Indus river

Rémy Delage

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/com/7863>

DOI : 10.4000/com.7863

ISSN : 1961-8603

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2016

Pagination : 77-102

ISSN : 0373-5834

Référence électronique

Rémy Delage, « L'espace du pèlerinage comme « territoire circulatoire » : Sehwan Sharif sur les rives de l'Indus », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet-Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/com/7863> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/com.7863>

L'espace du pèlerinage comme « territoire circulatoire » : Sehwan Sharif sur les rives de l'Indus

Rémy Delage¹

Introduction

Quelle que soit sa religion de référence et ses lieux d'ancrage, la pratique du pèlerinage se donne à voir à travers d'importants déplacements de population, parcourant différents types d'espaces géographiques avec en ligne de mire un lieu singulier abritant, entre autres cas possibles, le tombeau ou les reliques d'un saint, la statue d'une ou plusieurs divinités. Les pèlerinages ne sont-ils pas « de grands producteurs d'espace par la masse des migrations qu'ils entraînent, par les relais et les cheminements qu'ils exigent ou ont exigés, par les commerces qu'ils entretiennent autour des lieux de culte » (Brunet, Ferras et Théry, 1992 : 376) ? Cette définition, en extension si le pèlerinage se limitait à une simple addition de lieux formant un itinéraire, ne doit pas occulter le fait que le phénomène pérégrin est aussi, à côté de sa double nature religieuse et circulatoire, éminemment social, porteur d'une double dimension individuelle et collective dont l'articulation peut varier en fonction de multiples facteurs comme les préconisations rituelles d'une religion ou les préparatifs nécessaires à la mise en œuvre d'un tel projet de voyage rituel.

Sehwan Sharif est un lieu de pèlerinage de masse situé dans la basse vallée de l'Indus et la province du Sindh (Pakistan méridional). Il représente un poste d'observation privilégié pour penser les rapports entre mobilité, espace et territoire, qui s'inscrivent ici dans le champ religieux de l'islam et du soufisme². Il sera plus précisément question d'étudier le pèlerinage comme

1. Chargé de recherche, CNRS, CEIAS, UMR 8564, delage.remy@gmail.com.

2. Ces observations et analyses s'appuient sur des données récoltées entre 2008 et 2013 au cours

forme singulière de mobilité spatiale. Le pèlerinage peut-il s'appréhender comme une migration ? Est-il une mobilité comme les autres ? La question paraît légitime si l'on considère que les études de pèlerinage se sont réorientées depuis une quinzaine d'années vers l'analyse des articulations avec le phénomène migratoire et le tourisme. Cependant, le pèlerinage reste une forme rituelle de mobilité circonscrite dans le temps (brève, cyclique) et l'espace (circulaire), ce quelle que soit son échelle de référence ; il est donc une figure originale du déplacement dans l'espace mais ne s'apparente à la migration que de manière métaphorique.

L'étude du pèlerinage permet néanmoins de contribuer au débat général sur les rapports entre mobilité et immobilité, circulation et fixité, itinérance et ancrage, fortement amplifié depuis le « tournant de la mobilité » (Sheller et Urry, 2006), c'est-à-dire un changement de cadre épistémologique en sciences sociales anglo-saxonnes qui survalorise le déplacement physique des personnes, des objets, des idées³, etc. Le sociologue français Alain Tarrius avait pourtant formulé un nouveau paradigme de la mobilité, dès la fin des années 1980, dont l'idée directrice consistait justement à renverser l'ordre fixe des sédentarités pour accorder la primauté au mouvement⁴, en se focalisant sur les couples migration-territoire et mobilité-altérité. Cet itinéraire de réflexion l'amena à formaliser l'idée de *territoire circulatoire*⁵, un outil conceptuel pratique pour penser et décrire l'articulation entre l'espace de référence des circulants (en l'occurrence des migrants) et celui des sociétés locales, stables : « Les individus se reconnaissent à l'intérieur des espaces qu'ils investissent ou traversent au cours d'une histoire commune de la migration, initiatrice d'un lien social original » (Tarrius, 1993 : 52). Nous faisons alors ici l'hypothèse que l'espace du pèlerinage exprime un territoire circulatoire au sens où la

de plusieurs missions de terrain individuelles et collectives. Celles-ci furent conduites dans le cadre d'un projet collectif au long cours (Mission interdisciplinaire française du Sindh, CEIAS, CNRS-EHESS), initié par l'historien et islamologue Michel Boivin (CEIAS). Avec pour objectif principal l'étude monographique de la petite ville de Sehwan, les membres de l'équipe ont mis leurs compétences au service d'une méthodologie d'enquête collective, résolument mixte : inventaire topographique, télédétection et SIG, relevés architecturaux et morphologie urbaine, archivage photographique, recueil de sources vernaculaires (cartes, matériaux épigraphiques, littérature dévotionnelle, etc.), entretiens et observation ethnographique.

3. C'est également au début des années 2000 que deux anthropologues anglo-saxons, Simon Coleman et John Eade (2004), revisitent l'objet pèlerinage à l'aune du mouvement et du paradigme de la mobilité. Pour un aperçu des approches du pèlerinage en sciences sociales, voir également Delage, 2017.

4. Un groupement d'historiens avait également opté pour une relecture de l'Asie du Sud coloniale par le prisme des circulations économiques, marchandes ou religieuses (Markovits, Pouchepadass et Subrahmanyam, 2003). Pareillement mais sur un plan plus épistémologique, le géographe Denis Retaillé a bâti l'outil théorique de l'« espace mobile », recourant à son expérience du nomadisme sahélien pour mieux comprendre les processus de mondialisation (Retaillé, 2005).

5. Il est important de souligner d'emblée que la formulation est quelque peu trompeuse pour le géographe car il ne s'agit pas de territoire au sens topographique. Le concept territorial est envisagé par l'auteur comme espace-support aux réseaux et circulations mais aussi comme cadre dynamique de la mémoire collective et des processus d'appartenance propres aux groupes de migrants.

Figure 1 - Le Pakistan en Asie du Sud

microsociété qui l'anime construit ses rapports à l'environnement sur le mode de la superposition, spatiale et sociale, caractéristique du *territoire circulatorie* des migrants étudiés par le sociologue. Aussi la mobilité pèlerine peut-elle être à l'origine de nouvelles sociabilités cosmopolites en milieu urbain. La deuxième hypothèse considère alors que le pèlerinage développe une logique de mobilité propre, doublement autonome. Celle-ci se superpose tout d'abord aux sociétés locales, que les pèlerins-circulants croisent sur la route ou avec qui ils cohabitent temporairement dans le lieu de pèlerinage, ainsi qu'à d'autres formes de mobilité structurées par des réseaux migratoires de travailleurs à l'échelle transrégionale ou des circulations processionnelles patronnées par des spécialistes religieux locaux.

L'échelle de la localité est la plus pertinente pour observer un rassemblement religieux en milieu urbain, la ville de pèlerinage pouvant s'envisager alors, non

pas d'un point de vue sédentaire, comme le lieu de juxtapositions territoriales, mais du point de vue de l'espace du mouvement, comme carrefour de mobilités⁶. Dans un premier temps, il s'agira de montrer comment l'enracinement d'un saint soufi, et donc la fondation du lieu de pèlerinage qui lui est aujourd'hui dédié, s'est tout d'abord opéré au terme d'un épisode historique de circulation migratoire. Seront ensuite décrites les diverses mobilités à l'occasion du pèlerinage annuel (*`urs*), événement durant lequel les processions rituelles locales (*julus*) s'articulent avec celles déployées par les groupes de voyageurs-pèlerins en provenance de divers horizons géographiques et notamment d'une région en particulier, celle du Pandjab pakistanais (fig. 1). Enfin, j'examinerai le positionnement de différents publics dans la ville, notamment à l'égard des processions publiques et de la société locale, pour mieux saisir la nature des transformations de l'espace public en pareil contexte.

I - Islamisation, circulations et enracinement d'un saint soufi

Depuis l'Antiquité jusqu'à la période coloniale, le site de Sehwan jouit en effet d'une position stratégique le long de l'Indus, jouant un rôle d'articulation des flux de personnes, de marchandises et de troupes entre les parties septentrionale et méridionale du Sindh, aussi bien par voie terrestre que fluviale. En sus de la spécificité du réseau hydrographique en cet endroit⁷, la présence d'un *tel*, monticule de quelques dizaines de mètres de hauteur, témoigne de la longue occupation du site : des fouilles archéologiques ont démontré qu'elle remontait au moins jusqu'à la période d'Alexandre le Grand, qui atteignit les rives de l'Indus à la fin du iv^e siècle avant notre ère et aurait construit lui-même le fort de Sehwan. Par sa position dominante sur l'Indus, ce petit fort (*qilâ*) à usage militaire permettait de surveiller les déplacements vers l'amont ou l'aval. Pour ces raisons, le site fut convoité tout au long de son histoire par différentes dynasties et fut l'objet de nombreuses conquêtes, le dessein stratégique étant toujours de contrôler l'accès à la mer d'Oman et de pouvoir ainsi mieux réguler une partie du commerce transocéanique. Au bilan, Sehwan endossa plusieurs statuts, dont ceux de garnison militaire, d'important lieu de culte shivaïte et hindou⁸, de capitale politique et de pôle économique

6. Cette formule empruntée à Alain Tarrus, qui repose également sur une analogie avec la notion de « carrefour migratoire » (au sens de *hub*), est à différencier de celle utilisée depuis peu par les acteurs de l'aménagement urbain en France. Ceux-ci définissent le « carrefour de mobilité » comme un dispositif d'inclusion institutionnalisé, plus ou moins ludique et expérimental, dont le but est de valoriser les micromobilités urbaines et durables à partir des pôles multimodaux de la ville.

7. Le fleuve y formait à l'époque un coude quasiment à angle droit, entraînant une forte accélération du débit et augmentant considérablement les risques de circulation fluviale en aval.

8. De nombreux centres soufis actuels ont été construits sur ou à côté d'anciens lieux de cultes hétérodoxes dédiés au dieu Shiva durant la période préislamique. Plus tard, le culte d'Uderô Lâl, divinité

majeur (surtout durant la période de domination moghole, entre le xvi^e et le début du xviii^e siècle) et, aujourd'hui, celui de lieu de pèlerinage soufi au rayonnement national, voire international puisque de nombreux pèlerins s'y rendent depuis l'Afghanistan, l'Asie centrale ou encore l'Inde.

Si l'on réduit maintenant la focale, on constate également que la région du Sindh apparaît durant sa période obsidionale comme située au carrefour de multiples influences extérieures car à l'intersection de deux axes de pénétration de l'islam en Asie : celui reliant le monde turco-iranien au monde indien, celui tracé par les invasions armées en provenance d'Asie centrale et dirigées vers le Golfe persique ou le sous-continent indien. Du fait de cette position, le Sindh peut être examiné comme une interface entre le monde arabo-musulman, qui se diffusa dès le viii^e siècle dans la région, et le monde indien-hindou. L'Indus, le long duquel bouddhisme et hindouisme prospéraient, notamment dans la basse vallée du fleuve, en marquait la limite naturelle ; son franchissement difficile ne pouvait se faire qu'en certains points⁹. Du début de l'islamisation du sous-continent indien à la période coloniale, la région du Sindh ne fut pas seulement l'objet de raids militaires, de batailles sanglantes et de conversions forcées. D'intenses circulations et réseaux migratoires, aux enjeux tant économiques, politiques que confessionnels, s'y sont déployés entre le berceau originel de l'islam et de nouveaux espaces à conquérir.

À côté de commerçants et entrepreneurs marchands¹⁰, de troupes armées composées de cavaliers et fantassins, de missionnaires et de lettrés, les premiers mystiques de l'islam ou saints soufis arrivèrent dans le Sindh, en provenance de l'Asie centrale, à partir du xii^e siècle. Parmi eux, une catégorie spécifique d'ascètes itinérants fit son apparition. Il s'agissait des *qalandar*, considérés comme hétérodoxes (*be-shar'*) et antinomiens (Boivin, 2012), au sens où ils ne respectaient ni la *shar'i'a* ni les obligations rituelles préconisées par un islam orthodoxe. Remarquables par leurs attitudes déviantes, transgressives et leurs comportements anticonformistes, les *qalandar* se démarquaient par leur mobilité permanente, figurant des itinéraires imprévisibles sur une nouvelle carte du monde musulman. Ce fut le cas de La'l Shabbâz Qalandar, un soufi itinérant d'origine perse qui voyagea beaucoup avant de s'établir dans la localité de Sehwan. Suivant l'hagiographie dominante du saint et sa généalogie spirituelle (*silsilâh*), Sayyid Uthmân Marwandî, de son nom

hindoue associée au fleuve Indus, fut très répandu dans le Sindh mais aussi et surtout à Sehwan où une caste dominante de prêtrise officiait jusqu'au xx^e siècle.

9. Loin de la représentation classique de l'Indus, comme ligne de démarcation entre l'islam et l'hindouisme, le fleuve sert plutôt aujourd'hui de référence identitaire pour la population sindhi lorsqu'il s'agit de se définir par rapport à la culture de ses voisins (Delage et Ortis, 2014 : 69).

10. Des marchands arabes avaient déjà tissé des liens commerciaux avec les côtes du Sindh et du Gujerat, mais aussi avec les bordures littorales occidentale et orientale du Deccan.

d'origine, est issu d'une famille pieuse et est considéré comme le descendant direct de Hazrat Imam Jaffar al-Sadiq, reconnu en même temps par les chiites comme le sixième imam et par les membres de l'ordre sunnite Naqshbandi comme faisant partie de leur propre chaîne généalogique. Le lignage du saint remonterait jusqu'au Prophète et Hazrat Ali. Après avoir poursuivi une éducation religieuse, il entreprit de nombreux voyages entre sa terre natale et la Péninsule arabique, visitant les principaux lieux saints de l'islam comme La Mecque et Médine, mais aussi les lieux de culte chiites comme Najaf, Kerbala et Bagdad en Irak. Il se dirigea ensuite vers le sous-continent indien, entra par la région côtière du Makran, frontalière de l'Iran et du Baloutchistan, le long de la mer d'Oman. Après avoir passé un certain temps dans la ville de Multan, au nord du Sindh (aujourd'hui située au sud du Pandjab), où il côtoya trois saints majeurs rattachés à deux grands ordres soufis (Suhrawardiyya et Chishtiyya), il se rendit à Panipat, un important centre soufi situé à quelques encablures de Delhi, en Inde du Nord, où convergeaient des centaines de *qalandar*. Il s'en retourna ensuite à Multan avant d'effectuer un voyage mystique au-dessus de l'Indus et s'installa définitivement à Sehwan, où il passa les dernières années de sa vie (m. 1274), marquant ainsi la dernière étape d'un très long cycle migratoire (fig. 2).

Qu'est-ce qu'un *qalandar* sinon une figure religieuse de l'*homo mobilis* ? En tant qu'« être de mobilité », pour reprendre le vocable d'Alain Tarrius dans le cas des migrants, La'l Shahbâz Qalandar a parcouru de vastes espaces reliant le territoire de naissance de l'islam aux nouvelles régions conquises comme le sous-continent indien. Lorsqu'ils ne sont pas en mouvement, ces soufis antinomiens, à l'instar de La'l Shahbâz à son arrivée à Sehwan, résident de manière préférentielle en dehors des espaces habités, dans des zones répulsives comme les déserts (*registân*) ou les cimetières (*qabristân*). Cette opposition entre le monde des vivants et celui des morts caractérise l'une des dialectiques structurantes du rapport spatial de cette catégorie de saints à son environnement immédiat ; elle s'explique également par leur volonté de s'inscrire en périphérie des centres du pouvoir politique et administratif (Watenpaugh, 2005). Alors qu'entre les XIII^e et XV^e siècles, le soufisme comme forme dévotionnelle d'expression religieuse s'est à la fois implanté durablement le long de l'Indus, mais s'est aussi diffusé au-delà, dans le nord-ouest de l'Inde et dans le bassin indo-gangétique, il s'est aussi institutionnalisé à travers différents ordres confrériques (*tarîqah*) plus ou moins orthodoxes. Un double processus de standardisation du soufisme et d'urbanisation le long de l'Indus a entraîné, d'un côté, l'incorporation de la figure atypique du *qalandar* et du mouvement associé de la Qalandariyya dans un islam normatif (Boivin, 2011) et, d'un autre côté, l'inclusion des tombeaux de saints à l'intérieur des limites de la cité. La'l Shahbâz Qalandar ne projette plus aujourd'hui une image de

Figure 2 - Itinéraires de La'l Shahbaz Qalandar et d'Ibn Battuta dans la vallée de l'Indus

déviance et d'imprédictibilité, celle-ci étant réservée aux *malangs* et *faqîrs* (certains de ces mystiques itinérants pouvant d'ailleurs être temporairement sédentarisés dans un hospice soufi, auprès d'un maître spirituel)¹¹, il est au contraire représenté et perçu comme un saint bienveillant, nimbant ses dévots de *baraka* (« charisme », « grâce »), ancré dans la réalité locale de son culte et occupant désormais une position centrale dans l'espace urbain de Sehwan.

Le *qalandar* représentait alors une figure de mobilité exemplaire dans le champ religieux du soufisme, dont les multiples analogies avec celle des ascètes itinérants hindous (*sâdhu*) éclairent la dialectique entre circulation et enracinement¹². Les circulations migratoires de dimension transnationale et les itinéraires qu'ils empruntaient dessinaient une géographie inattendue des circulations reliant l'ancien et les nouveaux mondes musulmans, de la Péninsule arabique au sous-continent indien, en passant par la Perse et l'Asie centrale, et important dans la vallée de l'Indus de nombreuses références à l'islam turco-iranien et au chiisme (Green, 2003). Si la figure du *qalandar* a disparu, remplacée par celle de *malang*, La`l Shabbâz est collectivement considéré aujourd'hui comme son éminent représentant, tel le principal dépositaire de son héritage. Son tombeau (*mâzâr*) s'inscrit dans une topographie religieuse locale complexe (photo 1), associant aussi bien les lieux de ses exploits miraculeux que ceux se référant à des grandes figures de l'islam arabe ou à des figures de sainteté vernaculaires.

II - Sehwan comme carrefour de mobilités

Nous l'avons vu plus haut, Sehwan fut très tôt un carrefour stratégique et un lieu de transit incontournable, pour les hommes comme pour les marchandises, attesté par de nombreux témoignages produits par les voyageurs et chroniqueurs musulmans, les explorateurs occidentaux et les officiers britanniques, en repérage dans le Sindh avant son annexion en 1843. Si Sehwan conserve aujourd'hui cette fonction d'articulation des échelles sociales et spatiales de la mobilité, c'est plus en rapport à la pratique massive du pèlerinage annuel qu'à une quelconque forme de dynamisme économique local. La période coloniale a en effet vu l'activité de son port disparaître,

11. Pour saisir la complexité des rapports qu'entretiennent les *faqîrs* de Sehwan avec l'espace et toute une gamme de lieux dont notamment les cimetières, voir Kasmani, 2017.

12. Véronique Bouiller montre bien, dans le cas des Nâth Yogîs, que tout ancrage dans un lieu, comme un monastère ascétique, est systématiquement précédé par un épisode circulatoire, une préséance qui s'explique par la valorisation de la mobilité dans l'hindouisme (Bouiller, 2016 : 127-128). À l'inverse, l'itinérance des *qalandar* était plutôt perçue de manière négative par la société et les confréries soufies, bien ancrées dans la vallée de l'Indus, le plus souvent en milieu urbain, et protectrices d'une religiosité institutionnalisée, normée et stable.

parallèlement au déclin du commerce fluvial lié à la création de lignes de chemin de fer et l'aménagement des voies de circulation terrestre au début du xx^e siècle.

**Photo 1 - Vue de Sehwan depuis la citadelle, avec les mausolées du Qalandar (doré), de Bodlah Bahar (vert) et de Pathan Kafi (en blanc)
(Cliché : R. Delage, novembre 2010)**

Plusieurs facteurs expliquent par ailleurs la massification récente du pèlerinage, qui s'est traduite tout au long de la période postcoloniale par l'intensification des circulations, quotidiennes ou exceptionnelles, traversant la localité de Sehwan. Parmi eux, la protection du site contre les crues de l'Indus, initiée au cours des années 1970 par le Premier ministre Zulfikar Ali Bhutto, a eu pour conséquence l'arrivée de migrants baloutches, qui se sont installés dans la partie sud de la ville, diversifiant ainsi le paysage sociologique local et augmentant la population de manière significative¹³. Parallèlement, deux figures iconiques de la chanson dévotionnelle, Nusrat Fateh Ali Kahn et Noor Jahan, ont popularisé le culte du saint La'l Shahbâz et l'un de ses principaux rituels, la danse du *dhamâl*, à travers tout le Pakistan. Durant le régime du général Zia ul-Haq (1978-1988), l'amélioration des conditions d'accessibilité a ensuite joué un rôle décisif avec la construction d'un pont au nord, entre Dadu et Moro, et avec le lancement du train spécial reliant directement Lahore à Sehwan. Ce dernier s'inscrivait dans la politique de promotion des rassemblements annuels dans les lieux saints soufis que le général souhaitait aussi ouvrir au tourisme international.

13. Sehwan ne comptait, il y a un siècle, que quelques milliers de personnes alors que sa population s'élève aujourd'hui à environ 80 000 habitants.

Un autre frein à la circulation des pèlerins, jusque dans les années 1990, était l'intense activité de maraudage et de brigandage aux abords de Sehwan. Plusieurs opérations d'éradication ont permis de sécuriser les parcours en libérant l'accès par la route nord, d'où proviennent de nombreux contingents de pèlerins depuis le nord du Sindh et le Pandjab. Rassemblant aujourd'hui en moyenne plusieurs centaines de milliers de dévots, voire entre un et deux millions selon les années, l'*'urs* peut connaître toutefois des baisses de fréquentation, comme on a pu le constater lors de la mission réalisée en 2012. Une conjonction de facteurs avait alors été mise en avant par nos interlocuteurs tels que l'instabilité économique dans les foyers de départ (émeutes liées à la pénurie d'électricité), les importantes crues qui avaient fortement entravé la circulation les deux années précédentes, et la crainte d'attentats, de nombreux centres soufis ayant été ciblés depuis 2010, surtout au Pandjab (surtout Lahore) et dans la région de Peshawar mais aussi à Karachi et dans le Sindh¹⁴. De même, la fermeture ponctuelle, pour des raisons géopolitiques, de la frontière avec l'Inde, ainsi qu'avec l'Afghanistan, peut entraîner une baisse de fréquentation à Sehwan comme dans d'autres centres de pèlerinage soufis.

En dehors d'événements exceptionnels, comme la célébration de l'*'urs* ou la commémoration chiite du martyr d'Husayn au début du mois de Moharram, ce sont bien les « visites pieuses » (*ziyarat*) de fidèles, Sindhis pour la plupart mais aussi Mohajirs, qui rythment la vie quotidienne du mausolée du saint, à côté des déambulations de *faqîrs*, de commerçants, de spécialistes rituels et d'administrateurs, etc. Plusieurs facteurs motivent leur visite du lieu : la recherche de bienfaits matériels ou immatériels, directement auprès du saint ou de leaders spirituels locaux avec qui certains pèlerins ont tissé des liens hiérarchiques de maître à disciple (*pîrî-muridî*), mais aussi le souhait de participer à la très populaire danse giratoire du *dhamâl*, qui se déroule chaque soir dans la vaste cour d'entrée du mausolée et est retransmise en direct à la télévision. Cette visite est souvent combinée à celle du mausolée périphérique de Bodlah Bahar, l'un des disciples et proche compagnon du saint La'l Shabbâz Qalandar, où réside une petite mais influente communauté de *faqîrs* chiites, Pandjabis pour la plupart, reconnaissables à leur robe rouge. Ils y occupent une fonction de service religieux, exécutent une version très différente du *dhamâl* et jouent en même temps un rôle important dans la diffusion locale

14. Longtemps épargné, le mausolée de Sehwan a été la cible d'un attentat meurtrier le 16 février 2017 (environ 90 morts et plusieurs centaines de blessés), revendiqué par la branche transrégionale de Daech (État islamique-Khorassan), couvrant l'Afghanistan et le Pakistan. Sa double étiquette de centre soufi à forte consonance chiite le rendait particulièrement vulnérable face aux tenants d'un islam radical qui remettent en cause la licéité du culte des saints et condamnent rigoureusement les pratiques dévotionnelles qui s'y déroulent (rites d'intercession, possession, mortification, danse, etc.). En dépit de cet événement tragique, le mausolée a rouvert dès le lendemain à l'aube et ses desservants ont repris leurs activités quotidiennes, témoignant ainsi de la forte résilience de ces pratiques.

de conceptions et représentations d'un islam chiite duodécimain, focalisé sur la figure d'Husayn. Certains d'entre eux considèrent, par exemple, qu'étant donné qu'Ali réside dans le mausolée de La'l Shahbâz, son fils Husayn se trouve dans celui de Bodlah Bahar. Dans les deux cas, la tombe du saint remplit bien cette fonction de « seuil » (*dargâh*), sorte d'espace transitionnel que le saint permet de franchir, grâce à son pouvoir d'intercession (*shafa'ah*), pour accéder au monde divin. En définitive, les circulations rituelles quotidiennes, qui témoignent de la vitalité du culte, se déploient essentiellement dans l'hypercentre de Sehwan (fig. 3), matérialisé par l'architecture monumentale du grand mausolée, point de convergence autour duquel se trouvent également la plupart des loges ou hospices soufis (*kâfî*), des institutions urbaines patronnées par les élites socio-religieuses, lieux de médiation de l'autorité spirituelle où se transmettent les savoirs du *qalandar* (Wolper, 2003 ; Boivin, 2011). Il convient d'ajouter à cet alignement anthropologique des deux principaux lieux de culte, qui structure au quotidien les parcours rituels, l'éventuelle visite récréative du fort surplombant la ville.

À l'occasion du grand rassemblement annuel qui célèbre l'anniversaire de la mort du saint (*'urs*) au mois de Sha'bân, différents flux de visiteurs convergent à Sehwan (photo 2). L'un des deux principaux axes structurants l'espace du pèlerinage est nourri par l'afflux massif de Pandjabis d'obédience chiite, pour la plupart originaires de la capitale de la province du Pandjab, Lahore, de Multan et de l'arrière-pays. Jürgen Frembgen (2009) montre par exemple comment s'organisent les préparatifs rituels et logistiques au pèlerinage. Les futurs candidats au voyage depuis Lahore se rassemblent au sein d'une association de dévots (*sanghat, anjuman*), placée sous l'autorité d'un leader. C'est le plus souvent à partir de la maison de l'organisateur que les groupes, composés de fervents chiites pratiquant le rituel de mortification (*matâm*), démarrent leur voyage ; ils se rendent à Sehwan soit par chemin de fer, soit en bus ou encore à pied. Une halte se fait généralement à Rohri, située en bordure de l'Indus où le saint La'l Shahbâz aurait fait pénitence lors de son ultime voyage entre Multan et Sehwan. Il est intéressant de noter, enfin, que le terme de *qâfilah*, qui fait référence aux anciennes caravanes de voyageurs-commerçants mais aussi à celles dirigées autrefois vers La Mecque, est utilisé ici pour désigner le groupe de pèlerins en situation de mobilité ; l'usage du terme *qâfilah qalandarî* contribue à l'élévation du statut de Sehwan dans l'imaginaire géographique des pèlerins, beaucoup d'entre eux considérant avoir accompli le *hajj* après avoir visité le saint soufi.

Une autre chaîne de lieux forme le deuxième axe majeur de circulation rituelle à l'échelle du Pakistan (fig. 4), emprunté par les *faqîrs* itinérants, rattachés ou non à des ordres soufis. Un important rituel collectif (*bhâki*)

Figure 3 - Sehwan Sharif : topographie religieuse et processions rituelles

rassemblant des milliers de *faqîrs* a lieu un mois avant le début du festival dans le complexe de Cho Tombi, au sud de la ville dans une plaine de sable. À côté du rocher où Ali est supposé avoir laissé ses empreintes (*maula jo qadam*) se trouvent deux monticules de forme conique : le plus élevé abrite un sanctuaire, lieu de retraite spirituelle et de pénitence (*chillagâh*) de La'l Shahbâz ; le plus petit, dont la principale caractéristique est la présence d'une statuette de serpent analogue au *nâga* chez les hindous, symbolise à la fois la victoire du saint sur un roi hindou sanguinaire et sa domination du shivaïsme. Sehwan ne constitue pour ces visiteurs qu'un lieu d'étape le long d'un itinéraire particulier. Beaucoup de femmes et de *faqîrs* se rendent fréquemment dans le mausolée de Bari Imam (ou Shah Abdul Latif Kazmi), un ermite du XVII^e siècle dont le tombeau se trouve dans un village proche d'Islamabad, ainsi que dans le mausolée de Bibi Pak Daman, à Lahore, renfermant les tombeaux de six femmes qui seraient arrivées directement après la bataille de Kerbala. Aussi Sehwan est-il perçu par ces femmes et ces *faqîrs*, mais aussi par beaucoup de pèlerins pandjabis, comme un lieu de culte proprement chiïte. Une nouvelle carte des itinéraires de circulation semble alors se dessiner aujourd'hui, reliant les régions d'Islamabad et du Pandjab à celle de Sehwan, et au-delà.

Une fois le festival terminé, de nombreuses « caravanes » de *faqîrs* et pèlerins partent des jardins de Lâl Bagh et se dirigent vers les monts Kirthar, le long d'un itinéraire pédestre particulièrement difficile (environ une semaine de marche), composé d'une dizaine de stations ou haltes rituelles dans de petits mausolées, pour rejoindre les sanctuaires de Lahut Lamakan et Shah Bilawal Noorani (Baloutchistan) où se déroule un festival une douzaine de jours seulement après celui de Sehwan. Si l'itinéraire se clôt généralement par cette étape ultime, *lahût* représentant le plus haut niveau de l'élévation spirituelle – en d'autres termes la condition divine – il peut éventuellement s'étendre pour certains à la visite du lieu de pèlerinage hindou, Hinglaj. Il est important de souligner ici que cet itinéraire n'est pas parcouru de manière linéaire ou en boucle, dans un mouvement continu, les *faqîrs* étant de nos jours itinérants seulement par intermittence, alternant les phases de mobilité et les moments d'ancrage (jusqu'à plusieurs mois consécutifs), soit aux abords d'un sanctuaire ou d'un maître, soit dans leur famille, en milieu urbain ou rural, où ils réalisent très souvent des travaux agricoles et manuels en échange d'un droit temporaire de résidence.

Sehwan se situe donc à la confluence de deux axes majeurs de circulation rituelle, l'un dessiné par les pèlerins chiïtes entre le Pandjab et Sehwan (Sindh), l'autre formé par les *faqîrs* et *malangs* à l'échelle du Pakistan. Ces deux grands groupes de circulants, les plus visibles durant le festival annuel, évoluent à l'intérieur des limites de deux territoires circulatoires distincts, dont Sehwan

Photo 2 - Stationnement des bus de pèlerins en contrebas de la citadelle à l'occasion de l'`urs (Cliché : R. Delage, juillet 2012)

constitue le point de recoupement. Comment le lieu est-il alors appréhendé, perçu et représenté par les individus qui le fréquentent ? La réorganisation de l'espace local, en situation festive de pèlerinage, voit-elle l'émergence de lieux d'interaction sociale entre visiteurs et habitants ? L'observation des comportements et pratiques des visiteurs vis-à-vis des rituels locaux permet de mieux comprendre comment ces différents territoires circulatoires s'articulent avec la société locale.

III - Le pèlerinage comme lieu de médiation du rapport à l'altérité

D'une manière générale, les lieux de culte et de pèlerinage peuvent s'envisager comme des pôles d'interconnexion entre différents flux de populations, d'origines variées et dispersées, pouvant donner lieu à de nouveaux cosmopolitismes (van der Veer, 2002), voire de nouvelles formes de sociabilité érigées dans le mouvement (Deleuze et Guattari, 1980 ; Tarrius, 2000 ; Sheller et Urry, 2006). Mais les `urs, s'ils représentent pour le chercheur des laboratoires privilégiés pour observer l'agencement de ces populations diverses, se caractérisent-ils par une cohabitation génératrice de cosmopolitisme, ou bien, au contraire, par des superpositions spécifiques aux territoires circulatoires formés par les différents groupes en présence ?

Figure 4 - Lieux visités par les faqirs au Pakistan et itinéraire pédestre vers Lahut Lamakan

La remémoration de la tragédie de Kerbala pendant les dix premiers jours de Moharram est un moment particulier d'affirmation de l'identité chiite qui voit la société de Sehwan se refermer sur elle-même. De nombreuses processions y sont organisées par les deux principaux lignages de Sayyed (catégorie sociale la plus élevée), révélant des inégalités de statut entre familles détentrices de l'autorité spirituelle mais aussi une forte intrication du soufisme et du chiisme (Delage, 2016). Tout au contraire, l'*'urs* se caractérise par sa dimension festive et son ouverture à tous les publics extérieurs. Car le rassemblement annuel, dont les préparatifs commencent au moins une semaine avant le début du festival, est aussi un immense marché, une foire (*mela*) où viennent s'agréger à la population de nombreux groupes, extérieurs à la localité, de commerçants, de musiciens et chanteurs itinérants, de guérisseurs, de charmeurs de serpent, de diseurs de bonne aventure, de forains, etc. L'espace local se dilate, se multiplie en des lieux habituellement inoccupés par les sédentaires (terrains vagues, fort, cimetières, espaces périphériques) ou bien des lieux inscrits dans la topographie légendaire du saint mais qui ne prennent vie qu'en cette occasion. C'est le cas, par exemple, des jardins de Lâl Bagh, au sud de la ville où campent des centaines de groupes de pèlerins et *faqîrs*. Lâl Bagh représente alors un troisième pôle dans la structuration de l'espace local par le pèlerinage, aux côtés du sanctuaire principal et de celui de Bodlah Bahar. Les axes de circulation reliant ces trois pôles sont essentiellement occupés par des activités commerciales (objets de piété, colifichets, pierres semi-précieuses, restauration, caravansérail, etc.) et récréatives (fête foraine, flânerie et déambulations), plusieurs axes centraux étant par ailleurs transformés en voies piétonnes.

L'intense mobilité engendrée par la pratique pèlerine génère à Sehwan de la mixité tant sociale (travestis et transgenres, hautes et basses classes/castes) que religieuse (musulmans sunnites comme chiites, mais aussi participation d'hindous). L'espace local du pèlerinage comporte alors une fonction de médiation des rapports sociaux, entre les différents groupes de circulants ou entre visiteurs et habitants ; il est une plateforme éphémère mettant en scène des publics très divers. C'est en ce sens que les lieux de rassemblement soufis, à l'instar de pèlerinages dans d'autres contextes religieux, sont très souvent définis sociologiquement par leur caractère cosmopolite et inclusif (Bellamy, 2011), au-delà des différences sociales voire confessionnelles, qui délimitent habituellement l'espace social des visiteurs dans leur quotidien. Les groupes de pèlerins pandjabis se caractérisent effectivement par une mixité sociale remarquable en termes d'identité ethnique, d'appartenance de caste ou de lignage (Frembgen, 2009). Autre fait marquant dans ce type de rassemblement, la forte présence de femmes. Habituellement invisibilisées dans l'espace public des villes pakistanaïses, du fait de la pratique rigoureuse du *purdah*

(relégation de femmes dans la sphère domestique et limitation de leur mobilité en dehors), elles jouissent durant l'*'urs* d'une plateforme leur permettant d'exprimer publiquement leur dévotion envers le saint, à l'intérieur comme à l'extérieur du sanctuaire¹⁵. Cependant, un niveau de mixité suffisamment élevé pour aboutir à l'émergence de nouvelles sociabilités cosmopolites, que laisse entrevoir la coprésence affichée de minorités sociales et religieuses, de publics variés et de femmes dans le micro-territoire de Sehwan, ne se réalise pas de la même manière en tous points. En effet, l'ancrage sélectif des groupes de visiteurs traduit différents types de rapports à la ville et à la société locale.

Hormis les *faqîrs* spécifiquement affiliés au sanctuaire de Bodlah Bahar, qui viennent s'installer à ses abords et en contrebas du fort, au nord de la ville, la grande majorité des mystiques itinérants choisit généralement de résider dans les jardins de Lâl Bagh. Situés à plusieurs kilomètres au sud de la ville, ils accueillent des dizaines voire des centaines de tentes, organisées en petits camps distincts les uns des autres, chacun regroupant plusieurs dizaines de disciples autour d'un ou plusieurs *faqîrs*. Des conflits de voisinage peuvent éclater parfois quant à l'utilisation des ressources et des services de première nécessité. C'est là que le cœur de l'*'urs* bat, disent certains, loin du vacarme de la ville. Mais c'est aussi là que le *qalandar* aurait séjourné à son arrivée dans la région de Sehwan, ceci pouvant expliquer la logique d'installation des *faqîrs* en dehors de l'espace habité. Lâl Bagh prend alors les allures d'une ville en miniature, d'un micro-territoire quadrillé par un *bâzâr*, d'un vaste campement, éphémère, dont la composition est représentative de la diversité du paysage soufi antinomien. Il s'agit là de l'un des plus importants rassemblements de *faqîrs* au Pakistan et dans le sous-continent indien. Cependant, peu ou point d'interactions avec la société locale, si ce n'est avec certains maîtres spirituels assurant la conduite de processions rituelles publiques : c'est avant tout la recherche de l'entre-soi qui guide leurs pratiques et oriente leur visite à Sehwan ; généralement une seule rencontre avec le saint La`l Shahbâz suffit. Certains d'entre eux, ainsi que des *faqîrs* pachtoune et de nombreux mendiants, se rendent également en ville, dans le grand mausolée de Pathan Kafi, dont la cuisine commune (*langar*) propose quotidiennement de la nourriture gratuite à tous ses visiteurs.

Le cas des Pandjabis chiites mérite attention car il constitue le phénomène le plus saillant du pèlerinage à Sehwan depuis environ une trentaine d'années. Ceux-ci logent le plus souvent en ville, dans un hospice soufi, auprès d'un maître avec qui ils ont tissé des relations d'allégeance spirituelle, ou bien

15. Cette situation contraste nettement avec la masculinisation de l'espace rituel pendant Moharram, où les femmes ne sont que spectatrices discrètes du déroulement des processions et des rites de mortification conduits exclusivement par des hommes, souvent jeunes et célibataires.

dans une maison qu'ils louent chaque année à des habitants. La raison de ce mouvement d'appropriation massive est à rechercher dans l'imbrication du soufisme (figure du *qalandar*) et du chiisme (figures de Ali et Husayn), tant en représentation (convergences doctrinales) qu'en pratique (dans le champ rituel), que les Pandjabis projettent sur le sanctuaire. L'observation des modes de fréquentation et des pratiques rituelles de ces groupes de visiteurs révèle par ailleurs de brefs moments de juxtaposition, mais avant tout des superpositions et des inversions hiérarchiques. Au plan rituel, ce qui les caractérise et les différencie nettement des autres visiteurs est le *matâm*, une pratique de mortification très démonstrative consistant à se frapper la poitrine avec les mains ou à s'auto-flageller avec des chaînes, des lames de couteaux ou de rasoir. Cette pratique, qui a généralement cours pendant le mois de Moharram, a été importée et imposée à Sehwan par ces groupes de *matamîs*, exclusivement masculins et pandjabis, à l'occasion de la célébration de l'`urs (photo 3). Si l'administration du mausolée, en charge de l'organisation des processions rituelles pendant le festival, conduites par les leaders spirituels locaux mais aussi des familles hindoues¹⁶, n'autorise théoriquement pas de telles pratiques, ces groupes de *matamîs* s'insèrent pourtant dans tous les espaces interstitiels disponibles pour s'y adonner, aussi bien à l'extérieur, où paradent différents groupes processionnels institutionnalisés, qu'à l'intérieur du sanctuaire. Il est intéressant de noter également que les processions publiques co-organisées par les élites locales et l'administration n'intéressent que très peu, voire pas du tout, l'ensemble des visiteurs ordinaires qui se limitent à une seule visite du sanctuaire et à la donation d'une étole sur le tombeau du saint, pour alterner ensuite entre phases de repos diurnes et déambulations nocturnes dans la ville.

En dehors du champ rituel, une nouvelle hiérarchie se met temporairement en place entre visiteurs et sédentaires, entre l'espace circulaire du pèlerinage et l'espace urbain. Tout d'abord, en raison de cette « confiscation » du sanctuaire par les chiites pandjabis, la plupart des Sindhis ne visite plus Sehwan en période de festivité. De plus, la ville se vide partiellement de ses habitants et de ses commerçants, qui préfèrent louer leurs maisons ou leurs boutiques le temps de l'`urs. Nombre de locaux considèrent que le festival est « organisé par des Pandjabis, pour les Pandjabis ». Et de noter également qu'en cette occasion les deux langues véhiculaires à Sehwan sont l'ourdou et le pandjabi¹⁷ que les

16. La population hindoue de Sehwan ne représente aujourd'hui plus que quelques dizaines de familles, la plupart d'entre elles ayant migré vers d'autres villes pakistanaises (Hyderabad, Karachi) et l'Inde pendant et après la Partition de 1947. Quelques familles prennent encore part au dispositif rituel des processions pendant l'`urs (celles de henné ou *mendî*) ; leur identité confessionnelle repose avant tout sur l'adhésion au culte du saint La'l Shabbâz, reléguant au second plan (celui de l'espace domestique) leur hindouité associée à la figure d'Udero Lâl.

17. Si l'ourdou, utilisée par une partie des musulmans du sous-continent indien, et l'anglais sont les deux langues officielles du Pakistan depuis 1947, il est à noter qu'elles sont toutes deux minoritaires face

Photo 3 - Un groupe de chiites pandjabis attendent la fin d'une procession rituelle locale pour accomplir le *matam*
(Cliché : R. Delage, juillet 2012)

habitants maîtrisent parfaitement, contrairement à la majorité des Sindhis. Si cette catégorie de visiteurs prend le pouvoir sur les sédentaires, les pèlerins restent toujours considérés par les locaux comme des étrangers. D'ailleurs, leur représentation qui se cristallise ici sur les Pandjabis est pourtant à envisager de manière plurielle si l'on considère les origines géographiques (afghans, pachtounes, makranis) mais aussi religieuses (hindous, chiïtes) et sociales (transgenres, nomades) des visiteurs. Les pèlerins-touristes¹⁸ représentés par la jeunesse dorée de Karachi, pour laquelle Sehwan est une destination à la fois exotique et énigmatique, constituent également l'une des figures possibles de l'étranger. Ourdouphones en contexte sindhi, leur statut de *mohajir* rappelle leur origine de déplacé de la partition, de l'Inde vers le Pakistan. Dans cette pluralité, la figure du saint La`l Shabbâz, soufi itinérant venu de Perse, joue un premier rôle dans le façonnement de la perception-représentation du lieu saint. De nombreux habitants expliquent justement l'engouement de la population pandjabi pour le culte de La`l Shabbâz par son origine, extérieure à la localité comme à la région, contrairement à une autre figure autochtone de sainteté comme celle du poète Shah Abdul Latif Bhittai, véritable icône de l'identité sindhi dans la période contemporaine. Plus avant, nous pouvons alors formuler l'hypothèse selon laquelle le pèlerinage à Sehwan est une métaphore de la migration originelle du saint La`l Shabbâz entre Multan (Pandjab) et Sehwan, en somme une célébration de cet épisode migratoire fondateur¹⁹. C'est aussi et surtout dans la mémoire des visites du saint des grands mausolées chiïtes et de sa filiation avec Ali qu'il faut rechercher une explication à l'appropriation collective de la figure du saint par les pèlerins pandjabis au cours des dernières décennies.

Conclusion

En définitive, l'espace du pèlerinage se prête bien au jeu de l'expérimentation, de nombreuses similitudes existant entre celui-ci et les territoires circulatoires définis par la sociologie tarriusienne. Rappelons que les pèlerins ne sont ici ni des migrants ni des nomades, mais des voyageurs à travers l'espace rituel du soufisme. Comme le rappelaient justement Sylvia Chiffolleau et Anna Madœuf (2005), le pèlerinage implique avant tout une rupture dans l'espace et le temps du quotidien. Il constitue un entre-deux

à la persistance des langues régionales. Le pandjabi y domine largement avec environ 45 % de locuteurs à travers le pays, devant le pashto, le sindhi et d'autres langues et dialectes.

18. Pour une analyse de la figure du touriste visitant le site de pèlerinage d'Hinglaj dans le désert du Baloutchistan, voir Schaflechner, 2016.

19. L'un des lignages dominants à Sehwan, celui des Sabzwari, revendique la légitimité de son autorité spirituelle en justifiant de son origine géographique commune à celle du saint ; ils auraient migré ensemble dans le Sindh.

spatial, un « lieu autre » pour reprendre le vocable de Michel Foucault²⁰, une sorte de tiers-espace dont le fonctionnement maximal nécessite une sortie du temps ordinaire. L'espace du pèlerinage ne pourrait-il pas alors se définir, en compréhension, comme le subtil assemblage de nombreux lieux hétérotopiques (tombeaux, foires, cimetières, jardins, trains, trajets), arrachés de l'espace-temps du quotidien et offrant à ceux qui s'y projettent une vision déformée, inversée par rapport à la réalité de la société pakistanaise, travaillée par les conflits sectaires et la fragmentation identitaire ? Alain Tarrius soulignait d'ailleurs la grande proximité conceptuelle de l'hétérotopie avec ses propres « territoires circulatoires ». Cependant, il en rejetait la valeur heuristique du fait de la prééminence accordée par Michel Foucault aux espaces sur le temps. Il semble que le principe d'hétérotopie s'applique mieux à l'espace circulaire du pèlerinage, du fait de son caractère exceptionnel, de son état passager, de sa forme originale de mobilité, qu'à celui des migrations internationales. Ceci étant, et même s'il n'est pas une migration et qu'il n'implique pas non plus ici la circulation d'entrepreneurs si ce n'est, encore une fois, sur le plan de la métaphore ou de l'idéalité (économie du salut, capital spirituel, entrepreneurs identitaires), le pèlerinage n'en partage pas moins certaines caractéristiques communes que la notion de territoire circulaire permet de révéler.

L'histoire de la petite ville de Sehwan a longtemps été marquée par la convergence de mobilités aux objectifs divers comme la conquête, le contrôle territorial par les dynasties et les élites économiques régionales. Un temps sous influence de l'hindouisme et du shivaïsme, dont il ne reste aujourd'hui que quelques traces résiduelles dans le champ social et rituel, l'arrivée du saint soufi imprime de manière durable un nouveau sens à la localité dont l'évolution de sa société se fera ensuite parallèlement au développement d'un lieu de culte majeur²¹. La popularité de la figure du saint La'l Shabbâz Qalandar a étendu l'espace circulaire du pèlerinage à l'échelle nationale et, dans une moindre mesure, internationale. Dans un temps bien réglé par le calendrier rituel, plusieurs territoires circulatoires s'arriment à la localité (fig. 5), qui se transforme elle-même en un micro-territoire circulaire, distinct et autonome, animé par les processions rituelles dans l'espace public et dont les limites se confondent avec celles de l'espace social des élites religieuses. Nous avons vu également que cette société mobile et transitoire du pèlerinage, duale si l'on distingue un pôle ascétique (celui des *faqîrs* et des

20. Dans une allocution datée de 1967, l'auteur définissait les « hétérotopies » comme des « contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucault, 1994).

21. Voir Delage, 2016 pour une description des rapports entre juridiction spirituelle et territoire local à Sehwan.

Figure 5 - Sehwan comme carrefour de mobilités

malangs) d'un pôle dévotionnel représenté par toutes les autres catégories de pèlerins, se superposait spatialement et socialement à celle des sédentaires, les premiers en situation d'extériorité et les seconds en position de domination symbolique. Aussi les moments de sociabilité sont-ils bien plus nombreux et approfondis à l'intérieur même de la société du pèlerinage, dont la mobilité constitue l'un des dénominateurs communs, qu'entre visiteurs et sédentaires où les interactions apparaissent généralement plus fugaces et superficielles.

Si la diversité interne affichée par cette société mobile ressemble bien à une *situation cosmopolite de fait*, fusse-t-elle éphémère, c'est-à-dire « la co-présence de personnes d'origines diverses sur un même territoire [...] soucieuses d'entretenir des spécificités construites selon des critères identitaires » (Rinaudo et Hily, 2003 : 8), c'est surtout la manière dont les différents acteurs, dans un espace public plein (densité) et hétérogène (diversité), se positionnent les uns par rapport aux autres, face à l'altérité sociale et religieuse, qui doit retenir l'attention du chercheur pour mieux saisir les jeux de recomposition à l'œuvre. Le temps du pèlerinage est plus le lieu d'apprentissage de la distinction que celui de l'effacement ou de l'aplanissement des différences, contredisant au passage le modèle de la *communitas* (Turner, 1969) en partie fondé sur l'absence de hiérarchies et l'indifférenciation de statut. D'un côté, le « pèlerin » incarne la figure plurielle de l'étranger dans la ville ; il entretient avec la population locale un rapport de superposition, voire de domination. D'un autre côté, l'ouverture totale de l'espace public du pèlerinage à Sehwan permet aux visiteurs de réévaluer le poids des frontières symboliques existant entre les appartenances religieuses (hindou-musulman, sunnite-chiite), habituellement fermées et rigides dans l'espace social de la vie quotidienne, mais aussi entre les différentes appartenances confrériques. Ce sont donc bien ces nouvelles sociabilités éphémères, ces « voisinages mobiles [...] dus à ceux qui transitent et qui circulent²² » qu'il nous faut étudier pour mieux comprendre le cosmopolitisme à l'aune des mobilités, non pas comme horizon utopique à atteindre, mais comme processus qui voit le repositionnement permanent des individus face à l'altérité et dont les effets sociaux restent à évaluer au-delà du pèlerinage.

22. Extrait d'un entretien avec Alain Tarrius, conduit par Mehdi Alioua (2001 : 17).

Bibliographie

Alioua M., 2001 - « À la rencontre de la sociologie d'Alain Tarrius. Du paradigme de la mobilité au territoire circulatoire », *E-Migrinter*, n° 8, p. 7-19.

Bellamy C., 2011 - *The Powerful Ephemeral. Everyday Healing Practices in an Ambiguously Islamic Place*. New Delhi : Permanent Black, 282 p.

Boivin M., 2011 - « Le qalandar et le shāh. Les savoirs fakirs et leur impact sur la société du Sud Pakistan », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 154, p. 101-120.

—, 2012 - *Le soufisme antinomien dans le sous-continent indien. La'l Shahbāz Qalandar et son héritage, xiii^e-xx^e siècle*. Paris : éditions du Cerf, 240 p.

Bouiller V., 2016 - « Enracinement monastique et itinérance. L'exemple des Nāth Yogīs ». In : M. Claveyrolas et R. Delage (dir.), *Territoires du religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*. Paris : éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha » (34), p. 125-148.

Brunet R., Ferras R. et Théry H. (dir.), 1992 - *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. Paris/Montpellier : La Documentation française/Reclus, 472 p.

Chiffolleau S. et Madœuf A. (dir.), 2005 - *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient, 406 p.

Coleman S. et Eade J. (dir.), 2004 - *Reframing Pilgrimage : Cultures in Motion*. Londres et New York : Routledge, 197 p.

Delage R., 2016 - « Soufisme et espace urbain. Circulations rituelles dans la localité de Sehwan Sharif ». In : M. Claveyrolas et R. Delage (dir.), *Territoires du religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*. Paris : éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha » (34), p. 149-175.

—, 2017 - « Le pèlerinage contemporain en sciences sociales : moments, bifurcations, nouveaux horizons », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 180, octobre-décembre, p. 155-167.

Delage R. et Ortis D., 2014 - « Les relations entre Sehwan Sharif et l'Indus : histoire d'une mise à distance ». In : H. Joshi et A. Viguier (dir.), *Ville et fleuve en Asie du Sud. Regards croisés*. Paris : INALCO, p. 59-80.

Deleuze G. et Guattari F., 1980 - *Capitalisme et schizophrénie, tome 2 : Mille Plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit, 645 p.

Foucault M., 1994 [1984] - « Des espaces autres ». In : M. Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988, t. IV (1980-1988)*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », p. 752-762.

Frembgen Jürgen W., 2009 - *From popular devotion to mass event : placards announcing the pilgrimage to the Sufi saint Lal Shahbaz Qalandar in Sehwan Sharif (Sindh, Pakistan)*. Rapport de mission non-publié de la Mission interdisciplinaire française du Sindh, 9 p.

Green N., 2003 - « Migrant Sufis and sacred space in South Asian Islam », *Contemporary South Asia*, vol. 12, n° 4, p. 493-509.

Kasmani O., 2017 - « Grounds of becoming : faqirs among the dead in Sehwan Sharif, Pakistan », *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal*, vol. 18, n° 2, p. 72-89.

Markovits C., Pouchepadass J. et Subrahmanyam S. (dir.), 2003 - *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750-1950*. Delhi : Permanent Black, 364 p.

Retaille D., 2005 - « L'espace mobile ». In : B. Antheaume et F. Giraut (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires !* Paris : IRD, p. 175-201.

Rinaudo C. et Hily M.-A., 2003 - « Cosmopolitisme et altérité. Les nouveaux migrants dans l'économie informelle », *Tsantsa (Revue de la société suisse d'ethnologie)*, n° 8 (*Figures du cosmopolitisme*), p. 48-57. <halshs-00080646>

Sheller M. et Urry J., 2006 - « The New Mobilities Paradigm », *Environment and Planning A*, vol. 38, p. 207-226.

Tarrius A., 1993 - « Territoires circulatories et espaces urbains : différenciations des groupes migrants », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°s 59-60, p. 51-60.

—, 2000 - *Les nouveaux cosmopolitismes, mobilités, identités et territoires*. La Tour-d'Aigues : éditions de l'Aube, 266 p.

Turner V., 1969 - *The ritual process : structure and anti-structure*. Chicago : Aldine Publishing Co, 213 p.

Schaflechner J., 2016 - « The mother and the other. Tourism and pilgrimage at the shrine of Hinglāj Devī/Bībī Nānī in Baluchistan ». In : M. Boivin et R. Delage (dir.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, journeys and wanderers*. Londres : Routledge, p. 138-155.

Van der Veer P., 2002 - « Transnational religion : Hindu and Muslim movements », *Global Networks*, vol. 2, n° 2, p. 95-111.

Watenpaugh Heghmar Z., 2005 - « Deviant Dervishes : Space, Gender, and the Construction of Antinomian Piety Ottoman Aleppo », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, n° 4, p. 535-565.

Wolper Ethel S., 2003 - *Cities and Saints : Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*. University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 134 p.

| Résumé |

Par sa double nature religieuse et circulatoire, le pèlerinage constitue l'un des modèles clés du mouvement-déplacement. À côté du grand pèlerinage à La Mecque prescrit par un islam normatif, de nombreuses visites sont rendues dans des lieux de culte secondaires, abritant le plus souvent le tombeau d'un saint ou ses reliques. Comment décrire l'espace du pèlerinage à l'aune des mobilités ? Il s'agit d'évaluer ici l'apport de la notion de « territoire circulatoire », telle que définie par le sociologue Alain Tarrius à propos de migrants, dans l'étude d'un pèlerinage de masse au Pakistan. La petite ville de Sehwan s'envisage alors comme carrefour de mobilités et comme espace de médiation des rapports à l'altérité.

Mots-clés : mobilité, espace, pèlerinage, territoire circulatoire, localité, islam, soufisme, Sehwan Sharif, Sindh, Pakistan.

| Abstract |

Pilgrimage space as "circulatory territory": Sehwan Sharif on the Indus river

As a religious and circulatory phenomenon, pilgrimage is one of the key models of spatial mobility. Besides the main pilgrimage to Mecca prescribed by a normative Islam, numerous visits are also paid to secondary places of worship, sheltering in most cases the tomb of a saint or his relics. How can we describe the space of pilgrimage through the paradigm of mobility? The study of a mass pilgrimage in Pakistan will enable us to assess the contribution of the notion of "circulatory territory", as defined by the sociologist Alain Tarrius in the field of migration studies. The small locality of Sehwan can then be considered as a crossroads of mobilities and as a space mediating relationships with otherness.

Keywords: mobility, space, pilgrimage, circulatory territory, locality, Islam, Sufism, Sehwan Sharif, Sindh, Pakistan.