

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Le culte de Ben Yeffou : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc

par

Zakaria RHANI

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph.D.
en anthropologie

Novembre, 2008

© Zakaria RHANI, 2008



GN

4

U54

2009

V.005



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Le culte de Ben Yeffou : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc

présentée par :
Zakaria Rhani

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

John Leavitt
président-rapporteur

Gilles Bibeau
directeur de recherche

Ellen Corin
codirectrice

Jean-Claude Muller
membre du jury

Vincent Crapanzano
examineur externe

.....
représentant du doyen de la FES

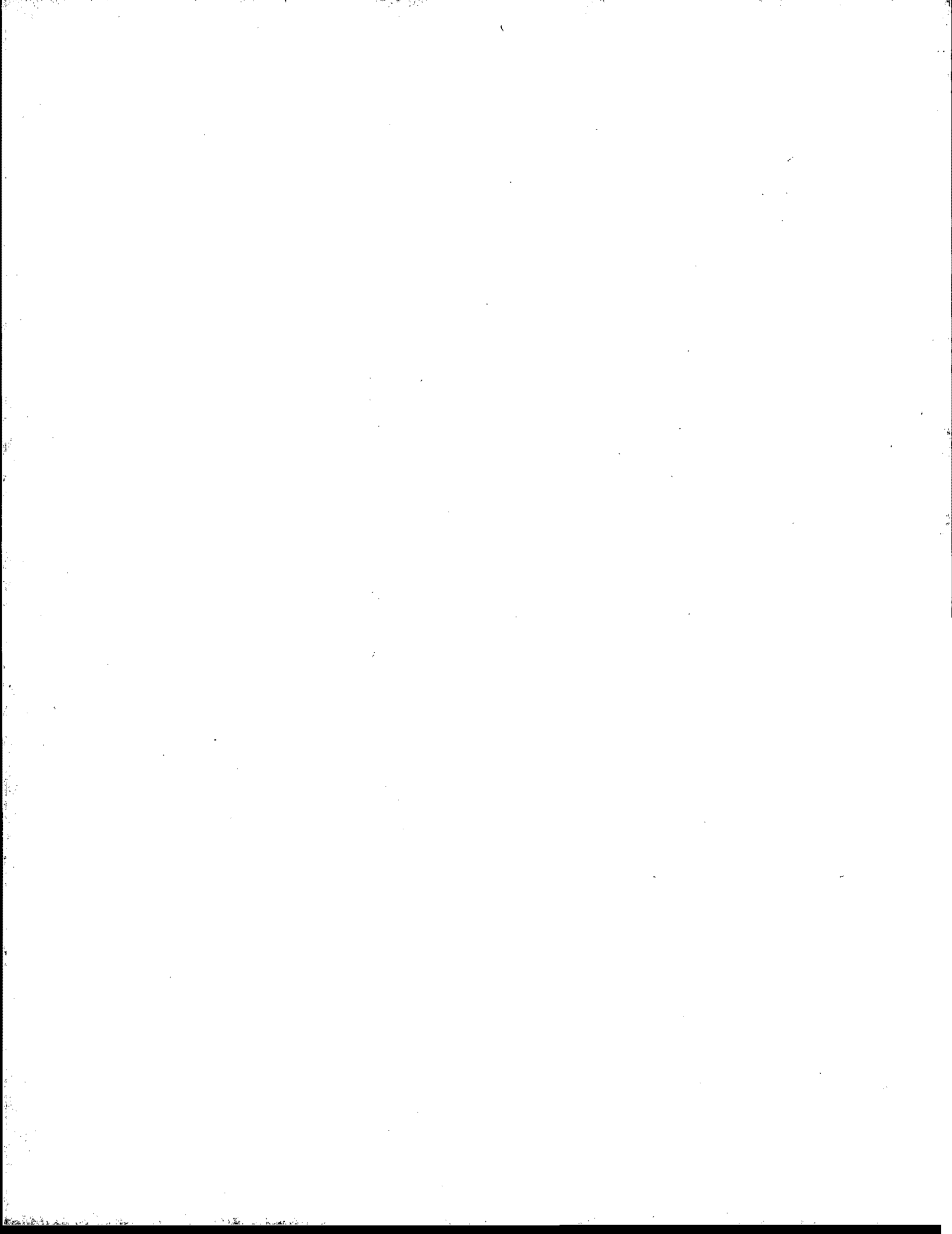


Table des matières

Résumé	i-ii
Abstract	iii-iv
Remerciement	v-v
Introduction	
Le saint et l'anthropologue : dans les voies de l'ethnoascèse.....	2-4
Une endo-ethnologie de la « tradition » !.....	5-7
À la recherche de la virginité ethnographique !.....	8-10
Maître/disciple ou maître/esclave.....	11-20
De l'ethnopoétique à l'ethnopolitique.....	21-21
Cette thèse.....	22-24
Chapitre I L'approche théorique	
Introduction.....	26-26
Du saint-médiateur au saint-métaphore :	
Le débat autour des théories anthropologiques.....	27-33
Une herméneutique « ascético-transgressive ».....	34-37
Les déboires de la sociologie de la décolonisation.....	38-41
De la sociologie de la décolonisation à l'idéologie du développement.....	42-48
Chapitre II Esquisse d'une archéologie du maraboutisme	
Introduction.....	50-50
Dans la proximité de Dieu : le marabout et la baraka.....	51-55
Aux origines du culte des saints : le soufisme.....	56-64
La crise maraboutique : ses conséquences mystico-politiques.....	65-67
La zaouïa et le marabout : initiation rituelle et transmission génétique.....	68-70
Chapitre III La zaouïa de Ben Yeffou : dans l'espace, dans le temps	
Introduction.....	74-74
Les Doukkala : esquisse d'une géohistoire mouvementée.....	75-77
Les Doukkala : le pays des marabouts.....	78-81
La zaouïa de wlad Ben Yeffou : localisation et description.....	82-85
Les lignages saints : une dynamique conflictuelle.....	86-91

Ben Yeffou : l'histoire d'un marabout légendaire.....92-100

Chapitre IV La légende de Ben Yeffou

Introduction.....110-110

La geste de Ben Yeffou111-114

La fabrique du charisme : comment devient-on marabout ?.....115-109

Le saint pourvoyeur de vie.....120-124

L'autorité cosmique du saint : la domestication du contre-monde.....125-127

La circonscription d'un territoire : fertilité charismatique et stérilité écologique.....128-131

Le saint étranger : une altérité identificatrice.....132-134

Chapitre V Saints et rois : la genèse du politique au Maroc

Introduction.....136-136

Le Sultan Noir : entre histoire et légendes.....137-139

Saints et rois : le jeu de la généalogie.....140-144

Le mythe comme un récit contre-narratif.....145-148

Moulay Ismaïl et le Sultan Noir : un même symbole de la royauté marocaine?.....149-152

Les deux faces du pouvoir.....153-155

Chapitre VI Les esprits djinns : classification, étimologie et rôle social

Introduction.....164-164

Djinn de l'Arabie antéislamique, djinn de l'islam.....165-169

Les djinns marocains.....170-181

La sémiologie de la possession.....182-185

Les djinns : des médiateurs symboliques ?.....186-196

Chapitre VII Les Maîtres de la possession : le rituel maraboutique à Ben Yeffou

Introduction.....202-203

Les maîtres de la possession : les récits de fondation.....204-212

L'espace maraboutique de guérison.....213-220

Description du rituel thérapeutique.....221-233

Interprétation du rituel.....234-238

Chapitre VIII Le cherif et la possédée : rituel, contre-rituel et pouvoir

Introduction.....246-246

Les deux paradoxes du charaf.....247-250

La zaouïa : le fondement d'un contre-pouvoir.....251-253

Le charaf par les mlouk.....254-260

Le cherif justicier et la possédée nourricière : les rituels de l'«hospitalité».....261-262

Le rituel dans la zaouïa : célébrer les mlouk.....	263-265
Du rituel maraboutique au culte confrérique.....	266-268
Dans les voies de la voyance : une marginalité émancipatrice ?.....	269-276
Conclusion.....	283-292
Références Bibliographique.....	293-310

Table des figures

Figure 1 Chaînes initiatiques dans le soufisme marocain.....	71
Tableau I Dynasties du Maroc musulman.....	72
Figure 2 Les lignages saints.....	87
Figure 3 Filiations mystique et généalogique.....	95
Carte I Carte de la région des Doukka.....	101
Photo 1 Entrées du sanctuaire et de la zaouïa.....	102
Photo 2 Le sanctuaire de Ben Yeffou.....	103
Photo 3 Les deux qobba des saints fondateurs.....	104
Photo 4 Invitation royale pour une cérémonie religieuse.....	105
Photo 5 Le contenu de la missive-invitation.....	105
Photo 6 Liste des signatures pour une course au leadership.....	106
Photo 7 La tombe du saint Sid l-Baghli.....	107
Photo 8 Le manuscrit al-Jafriya (filiations du saint Ben Yeffou).....	108
Photo 9 Dahir du Sultan Mohammed Ben 'Abderrahman.....	156
Photo 10 Dahir du Sultan Moulay Hassan I.....	157
Photo 11 Dahir du Sultan 'Abdelhafid.....	158
Photo 12 Dahir du Sultan Mohammed V.....	159
Photo 13 Dahir du Sultan Moulay Hassan I.....	160
Photo 14 Dahir du Sultan Moulay 'Abdelaziz.....	161
Photo 15 Le mausolée de Moulay Marigh.....	197
Photo 16 La khalwa de Lalla Aïcha (à Moulay Marigh).....	198
Photo 17 Le mausolée de Sidi Daoud (à Oualidia).....	199
Photo 18 La grotte des sept vagues (à Sidi Daoud).....	200
Photo 19 La tombe de Ben Yeffou.....	239
Photo 20 Les chorfa de Ben Yeffou dans le tribunal thérapeutique.....	240
Photo 21 La khalwa de Ben Yeffou.....	241
Photo 22 La descente à la khlawa.....	242
Photo 23 Une tatoueuse par le henné.....	243

Résumé

Ma recherche ethnographique a été menée dans une région rurale du centre-ouest du Maroc ; plus précisément dans la zaouïa de wlad Ben Yeffou qui se situe à une centaine de kilomètres de la ville d'El-Jadida, capitale de la grande région des Doukkala. Le saint thaumaturge Ben Yeffou est réputé avoir le grand pouvoir, la baraka, de dominer les esprits djinns et de guérir les maladies qu'ils causent.

Les descendants masculins du saint sont considérés comme les mandataires actuels de la baraka qu'ils ont héritée de lui comme lui-même l'avait héritée par une voie patrilinéaire qui remonte jusqu'au Prophète Mohammed. Ils sont des chorfa ; ils incarnent la baraka du saint et peuvent en faire bénéficier des pèlerins qui visitent le sanctuaire de leur ancêtre. Cette intercession prend surtout la forme d'une intervention thérapeutique. Les chorfa de Ben Yeffou sont des guérisseurs des maladies causées par les esprits djinns. Les rituels de guérison et d'exorcisme mobilisent plusieurs récits légendaires autour de la vie du saint et de ses pouvoirs thaumaturgiques. Ces récits ont la valeur d'un mythe fondateur qui non seulement légitime la pratique thérapeutique, mais fonde également un pouvoir plus large, symbolique, politique et social : le charaf.

Cette autorité chérifienne n'est transmissible que par voie agnatique ; les femmes ne peuvent ni pratiquer, ni transmettre cet héritage. Mais à quelques mètres du sanctuaire du saint dirigé par ses descendants masculins, une voyante-thérapeute étrangère (n'appartenant pas à la lignée du saint) dirige d'autres rituels de possession. Tout en s'inscrivant dans l'univers sacré des chorfa, elle utilise, inverse et subvertit les signifiants centraux et les symboles de domination chérifienne.

Cette situation locale pourrait être aussi lue comme un commentaire *ad hoc* sur la politique et ses fondements à l'échelle nationale. Elle commente avec force ce tournant décisif dans l'histoire du Maroc, quand le chérifat s'est imposé comme un fondement non seulement de l'exercice du pouvoir politique mais aussi de la pratique thérapeutique. La question de recherche centrale à ma thèse pourrait être formulée

par une question bien précise : comment le culte maraboutique de Ben Yeffou articule à travers la mythologie et le rituel de possession qui lui sont associés les questions de l'identité, de l'histoire et du pouvoir politique au Maroc ?

Mots clés : Maroc, Ben Yeffou, maraboutisme, mythe, rituel, possession, djinns, baraka, charaf, politique.

Abstract

My research was conducted in a rural region in mid-west Morocco, specifically at the zaouia of wlad Ben Yeffou which is located hundred kilometres south of the city of El-Jadida, the regional capital of Doukkala. The saint Ben Yeffou is deemed to have a great charismatic power, the baraka, which allows him to dominate the jinn spirits and heal the diseases they cause.

The male descendants of the saint are considered today as the incarnation of the baraka they have inherited from him as he himself had inherited it, through an agnatic transmission, from the Prophet Mohammed. They are chorfa; they embody the cosmic authority of the saint and his power to dominate spirits. The chorfa of Ben Yeffou are famous healers of diseases caused by jinn. The therapeutic rituals and exorcism mobilize a legend narrative around the life of the saint and his magic powers.

These legends have the value of a founding myth that not only legitimates therapeutic practices, but also founds a broader power, symbolic, political and social. This cherifian authority is exclusively transmitted through a patrilineal line; women can neither practice nor transmit this legacy. But a few meters from the shrine of the eponym saint led by his male descendants, a woman healer directs other rituals of possession. While simultaneously taking part in the chorfa's sacred universe, she uses, reverses and subverts the central symbols of cherifian domination.

This local situation could also be read as an *ad hoc* commentary on the politics and its foundations at the national level. It comments cogently on this juncture in the history of Morocco, when the charaf has become a foundation not only for the exercise of political power but also for therapeutical practices.

The main research question of my thesis could be formulated by a specific question: how the maraboutic cult of Ben Yeffou articulates through mythology and ritual of possession issues of identity, history and political power in Morocco?

Keywords: Morocco, Ben Yeffou, maraboutism, myth, ritual, possession, jinn, baraka, charaf, politics.

Remerciement

Je tiens à remercier tout particulièrement mon directeur de thèse, le professeur Gilles Bibeau. C'est grâce à lui que j'ai été initié à l'anthropologie et aux sciences humaines en général. C'est aussi grâce à lui que ma transition de la biologie à l'ethnologie s'est effectuée de manière agile et efficace. Son enseignement, ses directives et son immense savoir m'ont été énormément utiles dans ma formation doctorale. Je le remercie également pour son soutien moral et financier.

Je remercie chaleureusement ma codirectrice, le professeur Ellen Corin qui a su, grâce à ses critiques et ses commentaires judicieux et pertinents, orienter mes réflexions et affiner mon style. Je la remercie pour ses encouragements, pour le grand intérêt qu'elle a toujours porté à mes écrits et pour ses suggestions lumineuses et pénétrantes. Ma thèse lui doit beaucoup.

J'aimerais remercier vivement le professeur Jean-Claude Muller qui a toujours porté une attention particulière à mes travaux. Je le remercie pour ses lectures critiques et pour ses encouragements.

Je tiens à remercier mon ami, Dr. Jamal Bammi, de m'avoir intégré dans son équipe de recherche et de m'avoir fait bénéficier de ses grandes connaissances en histoire, en hagiologie et en ethnobotanique. Je le remercie également et surtout de m'avoir accompagné durant mon voyage ethnographique.

Mes remerciements vont aussi à mon amie et collègue Yara El-Ghadban pour ses lectures critiques, pour ses suggestions judicieuses et pour ses encouragements.

J'aimerais finalement remercier les Fonds Québécois de la Recherche en Société et Culture (FQRSC) qui m'ont octroyé une bourse doctorale qui a pu couvrir une grande partie de mes recherches. Sans ce soutien financier, il aurait été difficile d'accomplir cette thèse.

Introduction

Le saint et l'anthropologue : Dans les voies de l'ethnoascèse

Mes débuts sur le terrain ont été marqués par le doute, l'hésitation et un questionnement permanent sur le choix même du terrain. Ai-je bien fait de mener un terrain ici au Maroc, dans mon pays d'origine ? Ai-je bien choisi mon terrain et le sujet qui s'y rapporte ? N'est-il pas possible d'aller dans un autre, plus loin, peut-être plus intéressant, plus original ? Pourquoi ne pas rester à Montréal et travailler sur un sujet d'actualité, comme l'obésité ou les maladies génétiques par exemple ? Quelque chose qui pourrait être perçu comme une continuité naturelle et logique avec ma spécialité précédente, la biologie moléculaire.

Dans ma propre famille, et parmi mes proches, j'étais confronté à un autre genre d'interrogations. J'étais presque obligé d'expliquer et même de justifier les raisons d'une telle immersion sensée prendre plusieurs mois. Comment pourrais-je alors présenter mon terrain, l'objet de ma recherche à mes proches ? C'est une tâche, je l'avoue, très difficile. D'autant plus qu'étant biologiste à l'origine la question qui se posait, avec insistance, concernait le lien entre mon ancienne spécialisation et la nouvelle. Comment pourrais-je convaincre que la nouvelle discipline est aussi importante qu'un domaine de la connaissance aussi pointu et à la vogue que la biologie moléculaire ? Il va sans dire que mon travail en tant que biologiste dans un hôpital représentait une fierté pour ma famille. Mais que voilà le docteur en biologie, des universités occidentales, débarque dans son propre pays, non pas pour faire profiter les siens d'une science utile et pratique, mais pour travailler sur un sujet marginal et banal – parce qu'en fait il concerne tout le monde –, non exotique, et non scientifique de surcroît.

Je ne peux présentement que sourire largement du sourire étonné et stupéfait de ma mère, du sourire malicieux et inquisiteur de mon père quand je leur avais expliqué que j'étais rentré pour étudier un culte de sainteté et tout ce qui s'y rapportait : rituel de possession, les djinns, la magie, la sorcellerie. « Le charlatanisme, tu veux dire ! », lançait mon père

avec un air moqueur et sarcastique. J'étais sur la défensive, obligé ainsi de me réfugier derrière quelques autorités en la matière. Et tout logiquement, j'avais commencé par un nom que mon père connaît, moins par ses écrits que par l'effet du voisinage, Hammoudi. Et pour faire sentir le sérieux de mon entreprise, j'avais même évoqué l'une de ses ethnographies sensationnelles sur le rituel et la mascarade : « La victime et ses masques ». « Qui d'autres, en plus de Hammoudi ? » Je savais aussi que, pour plus de crédibilité, je devais citer quelques autorités occidentales. Les noms d'anthropologues ayant travaillé au Maroc ne manquaient pas, mais il fallait choisir les bons, de vrais charlatans, pour reprendre l'expression ironique de mon père. Le premier qui me venait à l'esprit c'était tout naturellement Crapanzano ; j'étais une vulgarisation de son travail sur la confrérie populaire et marginale des Hamadcha, on ne peut plus charlatan que cela. J'ajoutai Clifford Geertz et Paul Rabinow, tout en précisant, pour plus de crédibilité, l'américanité de ces trois anthropologues.

Cet étonnement soupçonneux que j'avais rencontré dans ma propre famille reflète une opinion assez générale et répandue au Maroc, et même parmi les universitaires. On trouve illusoire, dans un Maroc qui se modernise et se développe à une grande vitesse, de travailler sur des sujets qui concernent le populaire, la tradition et les croyances. Le terme « développement » est sur toutes les lèvres et est collé à tous les projets de recherches en sciences humaines, même à ceux qui concernent les institutions les plus traditionnelles, comme les sanctuaires par exemple¹.

J'ai vécu une autre tentative de détournement. Les gens de mon entourage, dont mon père et des amis très proches soupçonnaient carrément un projet d'espionnage. Un « espion gentil », bien évidemment, qui est manipulé par on ne sait quelle force et qui ne sait pas tout à fait ce qu'il fait. Mes interlocuteurs ne pouvaient concevoir la gratuité d'une recherche financée par un état occidental, le Québec en l'occurrence, mené par un indigène et qui, de surcroît, porte sur un petit village pauvre et un rituel de possession « archaïque ». On était allé jusqu'à me demander ouvertement si mes données n'allaient pas servir à un quelconque projet des services secrets canadiens. Et j'ai reçu plusieurs

¹ On verra, dans le chapitre I, l'ampleur de cette tendance développementaliste.

fois des demandes, voire des prières, pour ne pas divulguer des données qui pourraient notamment noircir l'image d'un pays qui se fraie un chemin de modernisation.

Résistant à toute tentation de détournement, je me suis laissé imprégner par le terrain, le paysage, la géographie du pays et la parole des gens. Alors j'ai voyagé. J'ai été dans des grandes villes impériales comme Rabat, Salé et Marrakech. J'ai été dans des villages ruraux, dans des souks, dans des sanctuaires. Je suis allé voir des voyantes et des guérisseurs. J'ai discuté avec les gens dans les bus, dans les taxis, dans la rue. J'ai essayé de palper l'ampleur de ces phénomènes sociaux que j'allais étudier, le pèlerinage aux sanctuaires, la thérapie traditionnelle et la croyance aux génies. Le Maroc qui donne l'impression d'un développement moderne vertigineux dans ses espaces urbains est toujours ancré dans une tradition forte. Deux Maroc se côtoient, s'interpénétrant.

Ce qui gênait mes interlocuteurs, c'était moins mon projet d'étude sur la sainteté populaire, la possession, bref le charlatanisme, que le fait que ce fût moi, un Marocain, comme eux, qui menait ces recherches. Si c'eût été un occidental, un blanc, cela relèverait de la passion et de la curiosité scientifique dont il est réputé ; mais un indigène ne pourrait se permettre ce luxe intellectuel. Plus tard, quand je me suis installé sur le terrain de Ben Yeffou, mes interlocuteurs me renvoyaient souvent à ce chercheur Européen – Britannique, Belge, Hollandais ? Peu importe. Lui, il incarnait cette passion dévorante pour le savoir, si marginal soit-il.

Une question m'a toujours habité. Pourquoi ce désir irrépressible de vouloir travailler sur la sainteté marocaine ? Si l'ethnologie herméneutique que je défens est une sorte de retour sur soi par le détour de l'autre, alors ma quête de terrain est probablement une « ethno-ascèse », une recherche et un travail de et sur soi. Voulant étudier un saint, je me suis trouvé emprunter les mêmes voies de renoncement mystique. Je quitte la vraie science (*'ilm*), la biologie, « j'erre », et contre famille et proches, je suis les traces de ce saint thaumaturge. Sans parler de cette sensation – et je suis tenté de dire illumination –, presque mystique, mais érotique aussi (comme si les deux sont séparables), de faire tout ce cheminement ethnologique, dans la jubilation, dans la souffrance.

Une endo-ethnologie de la « tradition » !

Mon propre parcours témoigne de la difficulté de faire de l'anthropologie, surtout quand s'il s'agit d'étudier les questions relatives au populaire et à la tradition – sainteté, cultes, mythologie, rituel². Il révèle tout autant, et inconsciemment, qu'une anthropologie indigène est toujours captive du passé colonial et du rapport de force avec son homologue occidentale³. Mais comment est-il possible d'être Même et de revêtir ce caractère « radicalement » Autre ? C'est à cette question que je me propose de répondre, en m'inspirant de ma propre expérience de terrain.

Dans la situation de l'ethnologie indigène, la distinction « ethnologue/informateur » subit une forme d'altération. La réduction de cette distance congénitale du travail ethnographique engendre, faut-il s'en étonner, quelques difficultés d'ordre méthodologiques et épistémologiques. Est-il possible, quand on est dans la culture, de faire l'ethnologie du détail, du culturellement banal, de l'insignifiant, de l'évident ? Est-

² L'anthropologie est encore aujourd'hui une discipline marginale ; aucun département n'est lui dédié, aucune formation complète ne lui est consacrée. Les anthropologues marocains, ceux qui exercent dans le pays – peu nombreux au demeurant – sont disséminés entre différents départements et écoles (Lettres, sociologie, Droit et Agronomie, etc.) qui, dans la plupart des cas, n'enseignent pas l'anthropologie comme discipline.

³ Au Maghreb, une profonde remise en question est à l'ordre du jour. Une anthropologie « indigène » est-elle possible ? C'est en ces termes mêmes que le chercheur Imed Melliti (2006) s'interrogeait très récemment sur le statut de l'ethnologue indigène tunisien. « Y a-t-il dans les faits, sinon rupture, du moins, changement par rapport aux présupposés de l'époque de l'ethnologie coloniale ? », se demande Moussaoui dans un texte récent sur la pratique de l'anthropologie en Algérie. Aussi bien l'un que l'autre insiste sur le rapport ambivalent, sinon opportuniste, de l'anthropologie maghrébine, avec le legs ethnologique colonial. L'anthropologue marocain Hassan Rachik (2005 : 354) ne semble pas, quant à lui, être à l'aise avec le statut de l'anthropologie indigène : « je ne me considère pas comme indigène », écrit-il. Il ajoute : « Ce n'est pas l'opposition indigène/non indigène qui serait pertinente pour définir la différence entre un anthropologue marocain et un anthropologue occidental. Ce n'est pas par rapport à l'Autre (anthropologue occidental) que le rôle des anthropologues marocains devrait être défini mais plutôt par rapport au statut de leurs interlocuteurs ».

il possible, quand on est intimement collé à sa propre culture, de s'émerveiller devant un geste de tous les jours ? D'être bouleversé par le quotidien, quand on le vit ?

Le problème de l'endo-anthropologie se pose avec plus d'acuité dans un contexte d'homogénéisation culturelle. Le questionnement des faits évidents de sa propre culture, surtout dans une société homogène, conservatrice et traditionnelle, pourrait susciter méfiance, indignation, voire rejet. Car le chercheur, en tant qu'homme de science, est supposé d'emblée maîtriser plus que ses interlocuteurs le savoir local. Dans certaines situations, il est rarement permis à l'ethnologue de transgresser certaines limites. Dans une société musulmane comme la mienne, un ethnologue étranger, blanc de surcroît, pourrait facilement poser des questions sur le sens de pratiques religieuses évidentes. Ses informateurs pourraient converser avec lui sur les sujets en prenant un grand plaisir, ou du moins avec une objectivité relativement détachée. Alors que dans le cas d'un ethnologue indigène musulman, ces questions seraient perçues comme obsolètes et insensées.

Tout se passe comme si l'endogénéité de l'ethnologue compromettrait l'extériorité de ses informateurs, leur ouverture et l'objectivation de leur monde socioculturel. Je ne suis pas là en train de tergiverser sur l'impossibilité d'une anthropologie indigène, loin de là, mais je veux surtout souligner que le fait d'être dedans, le fait d'être familier avec une société et ses symboles ne donnent pas forcément un accès immédiat à la connaissance. Loin d'être une source de confort ethnographique, la proximité de l'ethnologue autochtone est une épreuve, source d'une fatigue culturelle non moins éprouvante que celle qu'expérimente l'ethnologue dans des cultures radicalement étrangères. Loin de moi est aussi l'idée de dramatiser le terrain ou de le mythifier pour m'ériger comme un héros des situations difficiles (Olivier de Sardan 2000) ; je souhaite, en revanche, souligner la particularité d'une situation ethnographique : la paradoxale équation d'une proximité qui éloigne. Comment s'assurer que la proximité culturelle du chercheur indigène n'engendre pas une forme de cécité ethnographique, une incapacité de regarder au-delà de la règle et de l'évidence ?

Si généralement la confrontation avec une altérité conforte l'ethnologue dans son identité (moi et l'autre), il n'en est pas de même dans le cas d'un anthropologue qui se confronte à sa mêmeté ; de cette rencontre naît un profond questionnement sur l'identité. D'autant plus si le chercheur, ce qui est mon cas, retourne chez soi pour étudier les siens après une longue expérience d'exil. Un double travail résulte de cette situation particulière : un travail anthropologique sur les autres et une fouille psychologique sur soi. L'expérience ethnographique, comme en archives, s'accompagne alors d'un travail de dépoussiérage et de nostalgie.

Si l'ethnologue étranger est dans une position d'extériorité telle qu'il doit agir par irruption, en pénétrant violemment à l'intérieur (Rabinow 1988), l'anthropologue indigène subit le processus inverse, une éruption, non moins violente, en sortant hors de sa culture. Il doit pratiquer une émergence avant l'immersion. Le chercheur qui est « dans la culture » doit dans ce cas imaginer des procédures de distanciation, de « déboulement » lui permettant de se dégager « hors de la culture » sans pour autant heurter la sensibilité de ses interlocuteurs. Une double distanciation objective est nécessaire dans ce cas : par rapport aux acteurs observés et par rapport à soi-même observant. C'était le grand défi de cette première expérience ethnographique.

À la recherche d'une « virginité » ethnographique

Ce projet de recherche eut plusieurs vies. Sa forme actuelle est le résultat de profonds questionnements et de longues réflexions. Si le champ général de ma préoccupation scientifique était depuis le début relativement évident, le terrain ethnographique et la problématique centrale l'étaient moins. Claire était la volonté de travailler sur un culte de saints marocains. Mais à travers celui-ci, je visais quelque chose de plus ambitieux et de plus effrayant : Qu'est-ce qu'un culte maraboutique, à travers la mythologie qui le fonde et le rituel qui l'articule et le met en scène, pourrait nous dire sur le Maroc ?

Suite à une visite, en 2003, au sanctuaire de Bouya 'Omar, au sud de Marrakech, j'ai décidé, malgré les grandes difficultés pressenties, de m'y consacrer. Mais au fur et à mesure que j'avais dans mes recherches bibliographiques, je réalisai que le site a été trop investi. Outre l'ethnographie descriptive de Naamouni (1993), le culte en question a été étudié par des historiens, des psychologues et des psychiatres. Même Tahar Ben Jelloun (1981) y consacra un long chapitre dans *La prière de l'absent*.

Désireux d'accomplir une recherche originale, j'ai opté alors pour un sanctuaire moins « spectaculaire » et moins médiatisé, un site qui n'avait fait l'objet d'aucune étude ! J'ai décidé d'étudier le sanctuaire du saint thaumaturge Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou qui se situe au centre-ouest du Maroc, à une centaine de kilomètres, vers le sud, de la ville d'El-Jadida, la capitale de la région des Doukkala. Octobre 2005, je pars au Maroc.

De retour du terrain, en mois de mai 2006, j'ai assisté à une conférence organisée par le Centre d'Études Ethniques des Universités Montréalaises (CEETUM) et qui a été donnée par un professeur de l'Université de Louvain, Philip Hermans. Ce qui avait davantage attiré mon attention c'était moins la conférence comme telle, très intéressante au reste, que le visage du conférencier. Il m'était familier. La nuit, avant de me coucher, le visage de monsieur Hermans me revenait comme une révélation. « Est-ce bien lui ? » Nerveux, je ré-allume mon ordinateur, j'y insère un CD que des gens de Ben Yeffou

m'avaient gracieusement donné. Philip Hermans est-il bel et bien le fameux étranger, tantôt Allemand tantôt Anglais, qui était au village et dont me parlaient fièrement mes interlocuteurs ?

Deux jours plus tard, nous nous sommes rencontrés. L'étranger que je croyais être un simple journaliste curieux qui avait couvert les cérémonies de la foire annuelle (le *moussem*) s'est avéré un chercheur chevronné, spécialiste de la médecine traditionnelle marocaine ; et qui avait, de surcroît, écrit un livre – en néerlandais (Dieu merci !), qui allait paraître sous peu – sur le système de guérison pratiqué au sanctuaire de Ben Yeffou. Mais ce qui avait surtout provoqué mon désarroi, c'était moins cette publication en vue que d'apprendre que Monsieur Hermans avait aussi dirigé une thèse, sur le même terrain, d'un autre chercheur marocain, Mohammed Maarouf⁴.

Et moi alors qui croyais être le premier anthropologue qui allait révéler la réalité d'un terrain jusqu'ici insondable, je me trouvais d'emblée avec un livre en hollandais et une thèse en anglais, en plus d'une autre chercheuse qui préparait son Diplôme des Études Supérieures, en arabe, à l'Université Hassan II de Casablanca. Je ne saurais décrire l'embarras que j'avais éprouvé sur le coup. J'écrivis aussitôt à mon directeur de thèse, le professeur Gilles Bibeau, pour l'informer de ces nouvelles. Il avait lu, comme il me le fera savoir plus tard, la grande inquiétude, voire le doute, dans mon message. En fin pédagogue, il m'expliqua alors que ce qui m'arrivait est assez commun en anthropologie et en sciences sociales et que cette recherche de la virginité ethnographique a quelque chose de malsain. Car, me disait-il, même s'il arrivait, ce qui est souvent le cas, que plusieurs chercheurs investissent un terrain identique, ils n'auront nécessairement ni le même angle d'attaque, ni la même lecture et encore moins la même analyse. Je compris alors qu'il fallait voir dans ces derniers événements un enrichissement, une nouvelle ouverture.

⁴ Le titre de la thèse s'intitule : *The Discourse of the Carnavalesque in Moroccan Popular Culture: Jinn Eviction as Discourse and Practice of Power. The Maraboutic Discourse and the Ideological Schemata of Domination and Submission*. Elle a été soutenue en 2004 à l'Université d'El-Jadida.

Ce fut vraiment une chance que de lire la thèse de Maarouf juste avant la rédaction finale de la mienne. Car, outre le fait qu'elle me donne accès à des données très intéressantes, elle me permet de débattre avec l'auteur sur un même terrain ethnographique. La discussion, en introduction, de la recherche de Maarouf me permet d'articuler ma propre thèse ainsi que d'illustrer l'argument central de ma pensée et d'en montrer la pertinence et l'originalité.

Maître/disciple ou maître/esclave ?

Comme défini par Maarouf, le but de sa recherche consiste à étudier les rituels d'exorcisme ainsi que « l'idéologie » maraboutique qui l'entoure selon le modèle maître/disciple tel que présenté par Abdallah Hammoudi (1997). Il écrit à ce propos :

« Inspired by Hammoudi's book *Master and Disciple*, and building on the work of Foucault, I have explored the ideological structures reproduced at the shrine. For instance, I have observed the structure of power relations as it is played out in the ritual of jinn eviction, a disciplinary discourse of power that works to drill the subject into the most abject forms of submission. By focussing on the master-servant relationship as the decisive schema that determines the social actors' relations at the shrine, my study aims to give explanations for how the contemporary ideological structures at the maraboutic institution work » (Maarouf 2004 : 24).

Et d'ajouter en conclusion :

« [O]ne may argue that at the heart of the Buffi maraboutic culture lies a paradigm of authority that juxtaposes absolute dominance and absolute submission. The Buffi healing practice as part of this culture is a pertinent illustration of how the master-disciple schema informs all major aspects of Buffi social relations. Ritual submission remains the dominant paradigm of power relations within this community » (Ibid. : 257)⁵

Ainsi, toutes les formes d'interactions sociales sont vues sous l'angle du modèle hammoudien. Mais avant de discuter la thèse de Maarouf, analysons tout d'abord ce modèle pour en vérifier la pertinence pour l'étude du culte maraboutique de Ben Yeffou. Examinant les conditions de la genèse de l'autoritarisme au Maroc, Hammoudi affirme que les schèmes de la transmission politique suivent remarquablement le modèle mystique d'initiation. Ce qui revient à dire « que la forme maître/disciple avec l'ambivalence et l'inversion qui la caractérisent, constitue encore de nos jours le schème dominant à l'œuvre dans la multiplicité des actions et des discours d'accès au magistère. » (Hammoudi 2001 : 24). C'est donc la soumission dans l'attente de l'acte charismatique qui informe les mécanismes de succession et de succès autant en mystique qu'en politique.

⁵ Pour ne pas trop encombrer le texte, les citations de Maarouf seront renvoyées en notes de bas de page.

L'anthropologue marocain a suivi les traces d'un saint marocain et son cheminement mystique pour élucider les fondements culturels de l'autoritarisme politique au Maroc. Le développement et l'analyse que donne l'auteur de la biographie d'al-Haj 'Ali al-Darqawi sont instructifs. Fils de notable que tout prédestinait à un avenir glorieux, le jeune cheminant renonce au prestige de la vie et à la tentation du pouvoir et du savoir (*'ilm*) et erre en ascète, habillé en haillons, à la recherche d'un maître-guide. Et c'est en tant qu'être « dépouillé » et « détaché » qu'il va se mettre entre les mains d'un cheikh initiateur illettré, Sa'id b. Hammou. Sur les voies de cette initiation, l'aspirant doit ruiner, *kharâb*, son ancien moi, l'égo, nier tous les champs d'identification sociale – famille, mariage, travail et savoir – et se mettre exclusivement au service, *khidma*, du maître. C'est une nouvelle vie alors qui commence, dominée par l'éducation qu'assure celui-ci et le service constant que lui doit le jeune ascète. « Le succès et l'espoir de l'illumination sont à ce prix. Pas de service, point de salut ! La *khidma* veut que le disciple vaille à toutes les tâches que l'initiateur exige. Aux activités domestiques autant qu'aux travaux de production sur les terres de la fondation pieuse » (Hammoudi 2001 : 127).

L'initié prend alors, et à tour de rôle, les attitudes du fils, de la femme et du serviteur qui s'étendent dans l'accomplissement des ordres du maître. Et ce sont justement la forme et l'intensité de cette abdication qui tracent le chemin du disciple pour succéder à son cheikh et accéder, à son tour, aux hauts rangs de la sainteté. Plus tard, quand al-Haj 'Ali al-Darqawi fondera sa propre zaouïa, celle d'Ilgh, il adoptera la même attitude envers ses propres disciples :

« Tous ceux qui sont venus chercher l'illumination à Ilgh ont, selon l'expression consacrée, "aliéné leur volonté" au profit de celle du maître. Pendant tout le temps où celui-ci les gardera auprès de lui et tant qu'il n'est pas mort ou qu'il n'a pas donné son autorisation expresse, ils ne peuvent quitter cet état » (Hammoudi 2001 : 134).

Selon l'analyse de Hammoudi, cette forme d'initiation mystique – la soumission dans l'attente de l'acte charismatique – constitue la structure fondamentale qui préforme l'activité politique. Les mêmes formes ritualisées de soumission, d'effacement et d'anéantissement sont mises en scène. Le succès passe donc par la proximité au chef,

l'avant cette absence. Ce modèle politique, ou impolitique, ne s'applique pas seulement au niveau du gouvernement, mais il structure également les organisations des partis et syndicats de masse. Tout se passe comme si ces nouvelles formes de l'organisation sociale se substituaient et perpétuaient l'héritage mystique et la relation au maître qui l'informe.

Le succès passe par la proximité au maître/chef. Et dans cette voie de la maîtrise et du magistère, les attitudes de la soumission et du sacrifice vont jusqu'à l'abdication « théâtralisée » de tous signes de virilité et d'identification. Dans une sorte de renoncement à tout ce qui est identifiant (virilité, travail, famille, pouvoir et savoir), le disciple cherche à s'identifier davantage. Comme si la « dévirilisation » du disciple représentait la condition *sine qua non* pour devenir homme à part entière. Hammoudi (2001 : 197) écrit à ce propos :

« [L]a féminisation du disciple est un départ choquant de la norme ordinaire, déviance qui vient couronner les comportements atypiques. Déviance ô combien significative si l'on s'avise que l'identité de l'homme se définit entre autre dans et par l'opposition dramatique à l'identité de la femme. Déviance d'autant plus flagrante qu'elle accompagne volontiers d'autres exigences et d'autres violations de tabous. Le maître seul autorise le mariage du disciple et dans la transmission de la baraka interviennent quelquefois des contacts contraires à la moralité publique ».

Plus les symptômes de cette dévirilisation sont manifestes, plus grandes seront les chances de succéder au maître. Ce dernier se présente ainsi, non seulement sous les traits du père protecteur, mais aussi et surtout sous la figure du mari qui engrosse le disciple-femme. Si bien que le schème fondamental dans la dynamique maître/disciple est celui de la procréation.

Voyons maintenant si cette référence de Maarouf au modèle de Hammoudi est pertinente. Ce qui ressort, de façon patente, de la lecture de la thèse de Maarouf c'est la grande confusion qu'il fait entre la dynamique « maître/disciple » – avec toute l'ambivalence, l'inversion et la complexité qui la caractérisent – et une relation de pure domination et de répression. Ce qu'il décrit, ce n'est pas ce cheminement initiatique, fait de soumission et d'abnégation, du disciple dans la voie de la maîtrise, ni même les

mécanismes de proximité avec le maître, et encore moins ce processus délicat et ambigu de la féminisation, ce qu'il décrit ce sont avant tout des formes de domination, d'oppression et d'exercice de pouvoir.

Maarouf réduit, ainsi, toute l'activité sociale, l'imaginaire, la symbolique du rituel de la possession, et le maraboutisme de façon générale, à une mécanique de pouvoir et de discipline en les inscrivant dans une longue histoire de répression. Il décrit l'asymétrie du pouvoir, mais il n'explique pas sa reproduction⁶. L'auteur ne nuance guère ses hypothèses et ses conclusions. Tout est vu sous l'angle de la discipline, du contrôle, de l'autorité et de la répression. La complexité symbolique de la mythologie et de l'hagiologie ainsi que leur profondeur socioculturelle sont réduites à une idéologie qui exprime et maintient les valeurs dominantes dans la société marocaine. Le mythe, écrit-il, n'est qu'un autre mot pour dire idéologie ; une idéologie au service du pouvoir répressif⁷.

⁶ Maarouf écrit : « Ben Yeffu as a maraboutic institution may be considered as an ideological state apparatus upholding the cultural schema of domination with its social hierarchies and inequalities. The zawiya functions predominantly by ideology and subordinately by repression. Within this apparatus, ideology functions as a discourse, a set of cultural representation constructed to make the adherents and visitors accept the system of absolute authority the maraboutic institution validates. The social relations of domination and submission existing in Moroccan society are played out in the shurfa's ritual cures. Their discourse is based on the master-servant logic and is formed by the worldview of the master who disciplines the dissident jinni-slave and transforms it into a submissive identity. As for repression, it acts through the intermediary of the xalwa or habs (prison), to use the Buffi terminology – a solitary confinement where violent jinn-slaves are incarcerated, an index of the Buffi' torture of the dissenting other who transgresses the norms of society and who deserves owing to this transgression to be enslaved back to compliance » (p. 168)

⁷ La lecture de Maarouf des récits fondateurs, notamment ceux qui relatent les prodiges du saint éponyme ou ceux qui expliquent l'affiliation de wlad Ben Yeffou à la *tariqa*, voie mystique, du *cheikh* al-Bou'azzawi s'intègre parfaitement dans ce schéma idéologique. Il écrit à ce propos : « To legitimize their power and thus attract more and more followers from the underprivileged masses, the Buffis like the Darqawis and other saint communities in Morocco reproduce this paradigm of legendary *baraka*. They instill in the masses that are undermined by excessive exposure to repressive power the hallucination that there exist saviors like the *sheix* Al-Bu'azawi or Ben Yeffu, who can suffuse the utter emptiness the oppressed feel while encountering tyrannical figures like the *qaid* 'Isa Ben 'Omar or Sultan l-Khal. They foster in them the continual hope for miracles... » (p. 92). Le saint et le *cheikh* deviennent paradoxalement, et en même temps, le symbole de la protection contre l'oppression et la source même de cette oppression et

La mystique et le maraboutisme sont vidés de toute leur portée religieuse, spirituelle et sémiologique ; ils sont exclusivement perçus dans une perspective idéologique utilitariste qui fait de l'oppression le moteur de leur genèse⁸. Le culte maraboutique est ainsi dénué de toute sa profondeur sociohistorique et sémantique. Il n'est qu'un discours idéologique qui permet l'aliénation des masses. La *baraka*, le charisme, devient synonyme d'oppression. Elle représente une autorité disciplinaire qui sert à maintenir l'ordre établi. Le saint, le détenteur de ce pouvoir charismatique, est à la fois protecteur, usurpateur et oppresseur⁹. Aussi, les croyances populaires liées au maraboutisme seraient-elles induites ou causées par de longues années de répressions. S'appuyant sur les idées, par trop matérialistes et simplistes de Hijazi (1986), Maarouf soutient que les djinns sont des projections collectives des structures de répression qui existaient dans le passé¹⁰. Cette référence à Hijazi en dit long sur la portée idéologique, matérialiste et moralisante du cadre théorique de Maarouf. La magie, la sorcellerie et la possession par les djinns sont perçues comme des secrétions sociales dans des conditions d'oppression

sa légitimité. Les descendants du saint et du *cheikh* sont les manipulateurs de l'histoire culturelle pour perpétuer cette domination. Voir aussi (p. 38).

⁸ Maarouf écrit : « Oppressed at every step by the hostility of nature, by the merciless attacks of epidemics, and the massacres of wars, people resorted to a metaphysical world of *baraka* and saints to seek refuge and remedy. This daily practice has evolved into *tariqas*, into rituals of ecstasy and delirium (*jedbas/hadras*), and finally into a large segment of maraboutic clientele adhering to saints » (p. 108).

⁹ Et Maarouf d'ajouter : « Historically, the scars of the past were incurred by the exposure of the natives to the hostility of nature, the domination of authoritarian regimes and the oppression of colonizers. Out of this boiling cauldron, there emerged a maraboutic ideology providing social and psychological outlets to the oppressed, drilling them into an opiate belief that saints can be distributing centers of power, and can remedy the scars of oppression » (p. 57). Voir aussi (p. 260).

¹⁰ « If this theory is well founded, it means that any undefeated enemy may acquire a legendary existence in the long run and acquire a mythic identity afterwards [...]. The Jew who has defeated the Arabs in reality is now conjured up as an invincible jinni. As I shall explain later, the Jewish jinni is conceived as the most dangerous one. He does not keep promises, tortures the body it haunts and dupes the healer during the proceeding of jinn eviction... » (p. 86-87).

et sont les signes incontestés d'une société arriérée. Les croyances et les pratiques maraboutiques seraient une affaire de classe¹¹.

Dans cette perspective idéologique, ce qui est culturellement ancré, voire structurel, la croyance dans les djinns notamment, se réduit ainsi à des stratégies de manipulation¹². L'auteur raisonne en termes de « ruse », pas seulement du côté du thérapeute, mais aussi de la part du patient. Il fait de la possession par les djinns et des rituels d'exorcisme une affaire de pouvoir et de manipulation : l'exorciseur/dominant manipulant le patient/dominé pour le maintenir dans un perpétuel état de subordination. Le patient, pour sa part, feint son état de possédé pour échapper à sa condition difficile de soumis. Aussi, utilise-t-il sa possession comme un « alibi impulsif » pour exprimer et expliquer ses angoisses et ses inquiétudes. La possession est ainsi évacuée de sa portée sémiologique et thérapeutique ; elle est perçue, exclusivement, comme une incarnation idéologique, un stratagème de déresponsabilisation permettant à l'individu dominé de canaliser ses tensions émotionnelles et d'esquiver toute responsabilité. Elle est un mécanisme d'auto-défense qui permet aux dominés de voiler leur déshonneur, leur honte et leur désespoir¹³.

¹¹ « Saint-goers who predominantly come from the underprivileged masses enduring all sorts of frustrations project their problems and handicaps on other lower members of their social strata. Instead of blaming the dominant social classes that detain wealth and power and may use them at the cost of the masses' deprivation, the underprivileged direct their hostilities towards those who are even lower. They project on them the stereotypical aspects of the master: brutality, violence, deceit and cunning. Thus, the underprivileged masses appear as a 'chaotic mob' engrossed with infighting and mutual incrimination and incapable of living collectively » (p. 167).

¹² « To attract more and more followers from the masses, the Buffis spread the idea that jnun exist everywhere and could harm people with all type of sickness. Thus they validate their practice and make themselves valuable to a large segment of the population who hold a fervent faith in magical beliefs. They construct their healing practice into a Sultanic discourse in which they play the role of the master and the jinni/patient the role of the servant, a discourse logic that has created a Buffi order with its adherents from the poor and illiterate segments of the population, those who squeeze a meagre existence by the sweat of their sinews and haunt the fringes of society; from those who come regularly to the shrine to seek subterfuge (*hmaya*) from the uncertainties of everyday life » (p. 195).

¹³ Voir par exemple (p. 56).

Dans ce schéma réductionniste, la relation entre patient et thérapeute est dénuée de toute autre dimension – symbolique, religieuse, psychologique et même cathartique – hors celle de la soumission et de la discipline¹⁴. La relation triadique et multidirectionnelle entre guérisseur/esprit/patient est réduite à une relation linéaire de domination : guérisseur/patient. Le phénomène de la possession est même nié ; il s'agit, seulement, d'états d'altération de conscience que les guérisseurs identifient comme possession par les esprits pour maintenir l'ordre établi¹⁵. L'esprit djinn n'est que la métaphore de cette histoire de subordination. Maarouf en fait, au prix de quelques distorsions sémantiques renversantes, le symbole de la servitude incarnée. Le terme *mlouk*, qui renvoie à l'idée de possession et de royauté, devient, par une touche sémantique magique, le signe de la grande domination du cherif-guérisseur. De même, le vocable euphémique pour désigner les esprits, *mselmin*, littéralement les « musulmans », devient le synonyme de « soumis ». Il est même la preuve irréfutable d'une histoire marquée par la servitude¹⁶.

¹⁴ « The healer-patient relationship within this network is asymmetrical in that the healer seeks to discipline the patient and construct him into a subordinate personality obeying whatever he is ordered to do. When his obedience is prompt and blind, the patient, or rather the docile body is believed to be cured! » (p. 157).

¹⁵ « [...] the ritual of jinn eviction is a disciplinary process coercing jinn into obedience. In fact, this ritual is a form of dressage to those patients who rebel against the impediments of daily life in the form of possession. Disabled by excessive frustration, some people fall in states of altered consciousness identified by the dealers as jinn-possession » (p. 216). Ou encore : « For me, the thesis of possession is untenable because a group study of the surats concerning Satan and jinns do not point clearly to this. They rather show that Satan and man communicate via l-waswasa (temptation), which is more spiritual than phisic » (p. 269).

¹⁶ « [T]he most popular names used in the Buffi maraboutic context are *mluk* and *mselmin*, two expressions that refer to the discourse of domination and submission reiterated at the shrine [...]. So the word *melk* has the sense of 'owner' / 'master'. The jinni is the master of the corpse it haunts. The shrifs, whose worldview is conditioned by this cultural frame of domination and submission, prefer to use the word to connote that they dominate the masters. [...]. The word *mselmin* also belongs to the maraboutic terminology of submission [...]. It is a distortion of *msellmin* (surrendering) that is *talbin tslim*, asking to surrender to the power of the saint [...]. The word '*msellmin*', therefore, is loaded with a history of bondage and servitude. The saints and their descendants have exploited the masses of poor and illiterate peasants for their own benefit in the name of charisma [...]. When the client prostrates himself in front of the *shrif* speaking in the voice of the jinni and using the word *msellem*, he reproduces the schema of domination and submission with its full history in a ritualised form and thus sustains its symbolic, political and social existence » (p. 260-261).

Le djinn est la métaphore de la servitude ; il ne fait que confirmer le pouvoir du cherif et son autorité en acceptant de jouer le rôle de l'esclave. Je ne voudrais pas tout de suite entrer dans des considérations étymologiques. Ce que je tiens à montrer c'est l'utilisation idéologique et la réduction simpliste de phénomènes aussi complexes que ceux de la possession et du maraboutisme. Outre la distorsion sémantique qu'il opère, Maarouf évite d'analyser la charge sémiotique d'autres vocables qui connotent de façon univoque l'idée de la maîtrise, comme « *m-mallin lamkân* », les maîtres des lieux, « *sadatna* », nos seigneurs, « *l-jwâd* », les bienfaiteurs ou les généreux. Ces termes s'appliquent aussi bien aux djinns qu'aux hommes de charisme. D'ailleurs, comme je le montrerai dans ma thèse, les frontières entre esprits, saints et rois ne sont pas aussi étanches que l'on croit.

J'aimerais, à ce niveau de l'analyse, apporter une précision. Je ne suis pas là en train d'exclure du rituel maraboutique toute forme de domination et de subordination. Au contraire, ces relations sont bel et bien prégnantes. Mais bien que le rituel d'exorcisme soit chargé d'une violence symbolique et physique très forte, il ne peut s'intégrer parfaitement dans le schéma hammoudien. En effet, le culte maraboutique informe, de façon générale, sur la dimension « agressive » et « belliqueuse » de la sainteté marocaine. La simple relation de domination et de répression, maître-dominant vs patient-dominé, n'illustre cependant pas toute la complexité du modèle maître/disciple où les phénomènes d'inversion, de subversion et d'ambivalence sont centraux. De plus, dans la dynamique maître/disciple, c'est moins la coercition qui prime que la proximité du maître et son service, *la khidma*. Celle-ci n'est souvent pas vécue comme un acte violent et transgressif, mais comme une initiation sur le chemin de la sainteté.

L'initiation mystique est, de ce fait, un acte procréateur. Il s'agit moins d'une coercition et d'une discipline répressive que d'une soumission recherchée, voulue et « théâtralisée ». C'est le disciple qui excelle dans l'art de la soumission et de l'obéissance par les techniques mystiques de l'anéantissement. Le schéma hammoudien est donc cyclique et continu, tandis que celui de Maarouf est linéaire et discontinu. Si dans la conception du premier, le disciple, par la voie de la soumission, peut accéder à la

sainteté et à la maîtrise, dans le schéma du second, la soumission ne mène à rien, sinon à davantage de soumission et d'obéissance. Ici, le processus de féminisation, si féminisation il y a, est stérile. On n'est pas dans le schéma maître/disciple, mais plutôt dans la configuration maître/esclave, sans aucune possibilité d'affranchissement. Le rituel maraboutique, à Ben Yeffou ou ailleurs, se prête moins à cette analyse hammoudienne. Probablement parce qu'on est davantage dans la transmission lignagère que dans l'initiation mystique. Ce sont plutôt les cultes confrériques, particulièrement les Gnawa, qui pourraient, me semble-t-il, répondre positivement à l'équation maître/disciple. En effet, dans ces rituels, l'initiation est déterminante : le patient-disciple peut accéder à la « maîtrise » en devenant maître-thérapeute.

Il est évident que l'approche de Maarouf ne s'inscrit pas dans une perspective anthropologique, ni même ethnohistorique. L'auteur ignore totalement la portée symbolique et interprétative des récits et des rituels ainsi que leur profondeur culturelle. Selon lui, les « informateurs » sont incapables de symboliser leur monde socioculturel et d'en parler de façon intelligible. Une vision on ne peut plus hégémonique ! On est trop loin, à des années-lumière, de la polyphonie, et encore plus de l'égalité des voix¹⁷.

La thèse de Maarouf est pleine de préjugés et de jugements de valeurs. Il ne s'en cache pas ! Dans sa perspective moralisante, la voyance, la magie et la sorcellerie sont regardées d'un mauvais-œil ; et au lieu de les analyser comme des faits sociaux, il les rejette en bloc et stigmatise ceux qui les pratiquent¹⁸. Outre le fait que la majorité des

¹⁷ Maarouf écrit : « Because of the informants' limited awareness/recognition, they cannot grasp the ritual scenes in their chronological order. They just retain scattered glimpses. Also the informants' limited worldviews cannot help them convey all the details of rituals and magical practices [...]. Moreover, the collection of data on magical beliefs seems to be a hard task because the informant does not have the ability to recognize things in their abstract forms. Most of my informants are unable to convey their conception of *jnun*. They tell stories about *jinn* existence and doings but cannot define *jinn* attributes in abstract terms... » (p. 27).

¹⁸ « Amazingly, in these circumstances, there emerges a young man who appoints himself as the *mezwar* of the saint, i.e., the supreme leader. He looks like a clownish person who lacks any sign of charisma required of a spiritual leader. Though he is not an illiterate, he seems to be culturally ignorant. He practices sorcery and witchcraft » (p. 161).

chorfa s'adonne, d'une façon ou d'une autre, à des pratiques magiques, l'auteur ignore complètement la dimension sémantique du fait culturel. Ce ne sont pas les représentations qu'instruisent les chorfa de Ben Yeffou, en marge ou au centre de la société, de leur monde et de leur histoire que l'auteur nous présente, mais sa propre idéologie de l'autoritarisme.

On pourrait comprendre le grand intérêt et l'enthousiasme que peut susciter une théorie comme celle de Hammoudi dans des pays marqués par un autoritarisme outrageant et des inégalités sociales flagrantes. D'ailleurs, l'anthropologue marocain présente son livre, *Maître et disciple*, dès les premières lignes de l'introduction, comme une réponse à la question qui obsède les intellectuels Arabes : celle qui vise à comprendre la genèse de l'autoritarisme et son maintien jusqu'à nos jours. Mais ce qui est incompréhensible, c'est de faire d'un schème qui explique les origines culturelles de l'autoritarisme une mégastucture qui encadre le fait culturel dans sa globalité. L'autoritarisme politique en justifie-t-il un autre, idéologique et intellectuel ?

De l'ethnopoétique à l'ethnopolitique

Il est vrai que tout chercheur part sur le terrain avec des aprioris et un bagage théorique bien établi. Comme on ne peut nier le fait que l'ethnologue part sur le terrain avec déjà en tête un terrain imagé et fantasmé. Mais le premier, si on y est vraiment sensible, finit toujours par prendre le dessus sur le second, par imposer sa « dure » vérité. Il n'est pas un terrain qui n'ébranle pas les acquis, les idées arrêtées, le confort intellectuel et les cadres conceptuels. C'est le terrain qui transforme l'anthropologue et non le contraire. Par-delà l'observation, participante ou non, il faut être à l'écoute du terrain, de ce qu'il a à nous dire sur lui, sur nous-mêmes.

À l'automne 2005, j'arrivai au Maroc avec de solides convictions et un très beau projet. Je voulais étudier, entre autres, les dimensions théâtrales et poétiques des rituels de la possession à Ben Yeffou. Il n'en était rien. Fini Artaud ! Fini Soyinka ! Fini Rouget ! Fini De Martino ! Fini Leiris ! Et bien d'autres lectures et « fantômes » ! Tous les aspects théâtraux de la possession – mise en scène, chorégraphie, musique, chants – sont rudimentaires, voire inexistantes. La *hadra*, la danse extatique, ne se pratique plus en dehors de la foire annuelle, le *mousseem*. Des chants poétiques ? Quelques femmes en scandent des vers occasionnellement.

J'avais ri de moi-même. Étais-je un exotisant ? Probablement ! Mais ce terrain intellectuel « exotique » a furtivement cédé la place à un autre, celui que les gens vivent et racontent. Que disent les gens d'eux-mêmes ? Comment se représentent-ils et représentent-ils leur univers socioculturel et leurs pratiques rituelles ? Comment font-ils l'histoire ? Ce sont les questions qui m'ont dès lors guidé et animé. Le culte de Ben Yeffou, la tradition orale qui le fonde et le rituel de guérison qui l'articule, sont marqués par un symbolisme politique très fort. Il théâtralise, de façon lumineuse, les différents symboles culturels qui ont fait l'histoire politique du Maroc, et le Maroc lui-même. De l'ethnopoétique à l'ethnopolitique !

Cette thèse

Aux antipodes de la méthode idéologique et étique de Maarouf, ma propre approche est anthropologique et émique. Elle se situe du point de vue de l'acteur et considère les systèmes de sens. Dans le chapitre I, je présente mon approche théorique. Ma perspective se situe davantage dans le prolongement de l'anthropologie interprétative. Je la désigne comme « symbolico-réflexive », parce qu'elle se consacre, d'une part, à l'étude des représentations symboliques des acteurs, et qu'elle considère, d'autre part, la démarche ethnographique de l'auteur. Toujours dans le chapitre I, j'ai cru important de situer ma propre démarche de terrain par rapport aux débats indigènes sur l'histoire de l'anthropologie au Maroc.

Mais mon approche est aussi ethnohistorique, elle questionne les différents symboles associés au maraboutisme dans leur développement historique. Dans le Chapitre II – Esquisse d'une archéologie du maraboutisme – je remonte aux origines culturelles du culte des saints marocains : le soufisme, ou la mystique musulmane. Cette analyse archéologique me permettra de comprendre et d'introduire les concepts clés (la sainteté, la baraka et chérifisme) qui forment l'ossature même de cette thèse.

Le chapitre III – La zaouïa de Ben Yeffou : dans l'espace, dans le temps – est consacré à la description du sanctuaire de Ben Yeffou et des différents lignages qui se réclament de l'ancêtre éponyme. Je discuterai également de l'« histoire » du saint ainsi que de l'ensemble des représentations symboliques qui s'y rapportent. Mais pour introduire ce chapitre III, j'ai cru utile de faire encore une fois un détour géo-historique. Si dans le chapitre II, j'analyse le développement du culte des saints à une échelle nationale, dans le troisième chapitre, je suis l'évolution historique et culturelle du maraboutisme dans la région tribale où se trouve la zaouïa de wald Ben Yeffou : les Doukkala.

L'histoire culturelle du saint et de la région est dite sous forme de mythes. Ces derniers sont discutés et analysés dans le chapitre IV – La légende de Ben Yeffou. Il faut rappeler

que le mythe est la première chose qu'on m'a racontée. Il m'a marqué à jamais. Il a déconstruit mes propres « mythes » conceptuels et théoriques. Contrairement à ce que pense Maarouf, le mythe n'est pas un discours idéologique qui perpétue un système culturel autoritaire ; il est l'ethnohistoire. Le mythe, à vrai dire, m'a instruit et m'a éduqué. C'est à travers lui que j'ai pénétré au cœur du monde social, que je suis remonté dans l'histoire, que j'ai côtoyé l'univers fabuleux de l'hagiologie et que j'ai croisé le politique et son intrication avec le thérapeutique et l'écologique.

Toujours dans le chapitre IV, j'analyse les portées charismatiques et territoriales du mythe. Ses dimensions politiques et thérapeutiques sont respectivement analysées dans les chapitre V – Saints et rois : la genèse du politique au Maroc – et VII – Les Maîtres de la possession : le rituel maraboutique. Ce dernier chapitre est toutefois précédé par un autre qui l'introduit. Car avant d'aborder proprement le rituel thérapeutique, il importe de présenter tout d'abord les esprits de la possession, de les définir et d'en esquisser une nomenclature. C'est pourquoi dans le chapitre VI – Les djinns : classification, étiologie et rôle social – je commence par des définitions d'ordre générale tant au niveau sémantique qu'eschatologique, en partant de la conception arabe et islamique des djinns. Par la suite, je m'attarde aux représentations que se font les Marocains de ces esprits et des maladies qu'ils causent.

Dans l'étude de Maarouf, les dimensions écologiques et politiques sont pareillement tues. L'auteur insiste exclusivement sur les questions d'autorité oubliant l'aspect politique au sens large. Son modèle ne permet pas non plus de comprendre les phénomènes de subversion, ni la dynamique marges/centres. S'il est vrai que, dans le cadre du maraboutisme, le cherif-thérapeute occupe et pratique bel et bien, via la généalogie et le rituel, une position d'autorité et de domination, dans d'autres contextes, cette distinction n'est pas opérante. Dans le rituel confrérique, par exemple, les maîtres de la possession sont essentiellement des « marginaux », des « esclaves », des « possédés » et des femmes. Leur rituel thérapeutique attire beaucoup de Marocaines et de Marocains, toutes couches sociales confondues. Que dire aussi des *mlaïkiyat* et des *majdoubat*, ces femmes possédées qui, bien qu'elles occupent une position socialement marginale, subvertissent

la donne de la domination ? L'analyse, dans le Chapitre VIII – Le cherif et la possédée : rituel, contre-rituel et pouvoir – d'un cas particulier et exceptionnel d'une voyante-thérapeute¹⁹ permet, d'une part, d'articuler, de façon contextualisée, l'aspect politique, la dimension du pouvoir et la pratique rituelle et, d'autre part, de contribuer à élucider les mécanismes d'inversion, de subversion et de contre-domination en jeu dans la possession.

¹⁹ Curieusement, Maarouf ignore complètement ce cas très intéressant. Probablement, parce qu'il condamne d'emblée la voyance et la sorcellerie.

Chapitre I

L'approche théorique

Introduction

Dans ce chapitre, j'explore les grands courants anthropologiques selon lesquels on a étudié et conceptualisé la sainteté marocaine. Ce qui me permettra, dans un premier temps, de développer ma propre approche théorique. Mais vu ma posture intellectuelle particulière, à la fois dedans et dehors – un indigène du dehors si vous préférez –, je ferai également un détour épistémologique pour discuter des débats autour de la pratique anthropologique dans le Maroc postcolonial. L'illustration de ce cheminement de la discipline, ascétique à maints égards, me permettra de situer ma propre expérience de terrain et ma réflexion par rapport à ces débats « endogènes ».

Le travail de Hammoudi (1997, 2001), dont j'ai esquissé quelques traits saillants dans l'introduction, est une illustration tangible – et combien éloquente ! – de ce qu'une analyse anthropologique de la sainteté pourrait nous dire sur les symboles culturels et identitaires au Maroc. Le travail de l'anthropologue Marocain n'est pas isolé, loin de là ; d'éminents chercheurs ont essayé, à travers l'étude d'autres figures exemplaires, de palper et de capter les dynamismes socioculturels qui ont animé le Maroc postcolonial¹. Ces travaux ont surtout opposé deux courants de pensées anthropologiques différents, voire opposés : le premier est principalement structuro-fonctionnaliste (Gellner 1969 ; Jamous 1981), le second est essentiellement symbolico-interprétatif, d'inspiration culturaliste à l'américaine (Geertz 1968 ; Crapanzano 1973 ; Rabinow 1975).

¹ J'évoque au fur et à mesure, tout au long de la thèse, des exemples précis de ces ethnographies.

Du saint-médiateur au saint-métaphore :

Le débat autour des théories anthropologiques

S'inspirant de la théorie segmentaire élaborée par Evans-Pritchard (1940, 1949)², Gellner (1969) l'applique à l'étude des tribus berbères du Haut-Atlas Central. La thèse de son livre, *Saint of Atlas*, consiste à expliquer le phénomène de « l'anarchie ordonnée » : comment en l'absence d'une autorité centrale, un minimum d'ordre et de cohésion sociale est-il maintenu ? Selon Gellner, les Berbères du Haut Atlas, comme d'ailleurs dans toutes les tribus maghrébines, sont des groupes segmentaires patrilinéaires. Ces derniers forment des structures emboîtées les unes dans les autres, et chaque point de leur emboîtement définit des unités d'un certain niveau³.

Dans cette structure segmentaire, les groupes sociaux sont à la fois unis et opposés. Ainsi, deux groupes lignagers, même en conflit entre eux, peuvent s'associer au sein d'une section pour s'opposer à une section rivale. À leur tour, les deux sections tribales opposées se trouvent systématiquement solidaires, au sein d'une même confédération, pour affronter une autre tribu menaçante. À chaque fois que s'impose la nécessité d'association, on se réfère à la convergence des lignes généalogiques vers l'ancêtre suprême dont se réclament tous les lignages. Si bien que dans les moments de crise, la dynamique de fusion et de fission permet de maintenir un certain équilibre entre les segments agnatiques. La société segmentaire des tribus du Haut-Atlas, acéphale et égalitaire, évite le conflit généralisé, d'une part grâce à ces rapports structuraux d'opposition et, d'autre part, grâce à l'action des saints héréditaires. Par leur statut sacré qui les retient loin de tout conflit, les saints peuvent exercer un rôle d'arbitrage et de

² Evans-Pritchard avait appliquée la théorie segmentaire dans un premier temps aux tribus dites « sans États » du Soudan méridional et par la suite aux Bédouins de la Cyrénaïque.

³ Chaque individu est ainsi membre d'une série de groupes « emboîtés ». Cette structure lignagère est représentée par une succession de cercles concentriques dont le cercle-noyau définit le foyer indépendant ; le cercle suivant constitue le groupe des foyers ayant en commun un ancêtre ; le cercle suivant représente une unité clanique plus grande et ainsi de suite.

médiation qui contribue à tempérer la violence et l'anarchie segmentaires (Jamous 2001 ; Albergoni 2003 ; Gellner 2003).

À cette idée d'un pacifisme immuable des saints marocains, Geertz (1968)⁴ oppose une dynamique sociale et culturelle marquée par la violence, tant symbolique que physique, contre et pour le pouvoir⁵. Le saint marocain al-Yousi, que l'anthropologue de Princeton a étudié, est une « métaphore » qui représente et préfigure les tensions identitaires qui ont animé le Maroc depuis le 17^e siècle. Son rigorisme moral, son activisme, sa ferveur, son acharnement et son exaltation radicale de l'individualité symbolisent les tentatives répétées pour fusionner les deux sources de pouvoir, mystique et politique.

« L'histoire, telle en tout cas qu'on la raconte forme un commentaire folklorique sur la délicate relation entre la politique des hommes à poigne et la piété des saints, les tentatives continuellement répétées, mais sporadiquement réussies, pour fondre ensemble la force du guerrier et les mérites du saint – qui, nous l'avons vu, constituent le leitmotiv de l'histoire du Maroc. » (Geertz 1992 : 48).

Geertz (1971) reproche à Gellner d'avoir exclusivement considéré le principe de la segmentarité exemplifié par le proverbe sémitique « moi contre mon frère, mon frère et moi contre mon cousin, mon frère, mon cousin et moi contre l'étranger », sans tenir en compte d'autres situations contraires et aussi effectives de type : « moi et mon cousin contre mon frère, l'étranger et moi contre mes proches ». En plus, selon l'anthropologue américain, la dichotomie entre tribus en rébellion (*blad siba*) et autorité centrale (*blad Makhzen*) – une opposition dans laquelle s'inscrit même le segmentaire au Maroc – n'est pas toujours opérante. À l'instar de Geertz, et à l'opposée de Gellner, Hammoudi (1974, 1980) situe les saints dans un continuum fluctuant entre pacifisme et violence stratégiques. Il montre que ces hommes de Dieu ne sont pas en dehors de la société et

⁴ Après un premier séjour au Maroc en 1963, Geertz, en collaboration avec de jeunes doctorants, entreprendra entre 1965 et 1971 une recherche de grande envergure sur la ville de Sefrou et ses régions. Les travaux qui en sont issus constituent les premiers en date des travaux d'ethnologie maghrébine significativement marqués par une approche interprétative. Le livre *Islam Observed*, paru en 1968, en constitue le texte inaugural (Albergoni 2003 : XX, n. 1)

⁵ Pour une bibliographie exhaustive des prises de position critiques de la théorie segmentaire, voir (Albergoni 2003).

des conflits qui l'animent, mais ils sont bel et bien inscrits dans une stratification et une hiérarchie reconnues et non ambiguës.

Ces divergences radicales dans l'approche de l'étude de la sainteté sont en fait le reflet de visions distinctes de la société marocaine. Gellner est aux yeux de Geertz (1971) coupable d'y avoir appliqué une théorie toute faite et inappropriée. Son approche ne permet de décrire l'organisation sociale que d'une manière très partielle et superficielle. C'est la raison pour laquelle l'ordre social lui paraissait saisissable et « structurable ». Loin d'être aussi dichotomique et statique – cristallisée en un ensemble de groupes (tribus, clans, castes, classes..) et figée dans des méta-systèmes de devoirs et de droits –, la société marocaine, selon Geertz, se refuse à toute forme de modélisation structurelle. Elle se présente plutôt comme un tissu lâche et instable de « micro-politiques » en continuelles fragmentations. Aussi, pour expliquer l'organisation sociale, il convient de le faire non pas en termes de groupes tribaux, castes, classes ou autres constructions sociologiques, mais en termes d'éléments (individus) baignant dans une mosaïque complexe. Ce qui prévaut dans ce patchwork culturel, ce ne sont ni les fissions et les fusions lignagères ni les oppositions complémentaires, mais la communication imparfaite, le marchandage, la négociation et la clientèle. Geertz (1979 : 235) écrit :

« Imperfect communication may be a better key to the distinctive features of Maghrebian social organisation than lineage fission and recombination; information bargaining, than complementary opposition; clientship, than consanguinity ».

L'ordre social au Maroc est à l'image du bazar. C'est celui-ci qui permet le mieux de représenter l'esprit qui anime la société marocaine et d'illustrer son aspect mosaïque et fragmenté. Geertz (1979 : 143) écrit à ce propos : « The mosaic quality of Moroccan society not only penetrates the bazaar but finds there perhaps its most articulate and powerful expression, its paradigmatic form ». C'est la catégorisation de type *nisba* qui permet d'indiquer l'emplacement occasionnel et situationnel à l'intérieur de la mosaïque. Ce vocable polysémique, *nisba*, dérive de la racine verbale « *nasaba* » ; il désigne affectation, attribution, relation, occasion, affinité, corrélation, parenté et connexion (Geertz 2002). Bref, le mot renvoie à toute forme d'appartenances, d'affiliations et d'affinités – pas seulement « ethnicisantes », mais professionnelles, religieuses,

spirituelles et géographiques – qui sont de nature multiple et situationnelle⁶. La *nisba* représente donc une catégorie de classification et d'action à travers laquelle les gens se définissent par rapport à leurs différentes appartenances et organisent certaines de leurs transactions. Cette catégorie sociale conduit ainsi, et d'une façon paradoxale, à un « hyper-individualisme », parce qu'en définissant d'une manière « vague » et « mouvante » les acteurs, elle laisse une large place aux processus d'interaction, de mobilité et de créativité (Geertz 2002).

À toute forme de structuration systémique, l'anthropologue américain substitue donc une sorte de « fragmentation » généralisée dans laquelle les individus acquièrent une grande mobilité et une marge considérable d'action pour négocier leur positionnement dans l'environnement social. Ainsi, comme le note Hammoudi (1980), la société marocaine, dans la perception geertzienne, n'est pas constituée de groupements aux clivages nets, mais de noyaux de pouvoir mobilisables à l'aide de moyens culturels reconnus. Ce qui permet de reconsidérer l'action mobilisatrice et créatrice de la subjectivité au détriment de « l'automatisme » des oppositions segmentaires.

L'on décèle aisément les grandes fractures qui séparent les tenants de l'approche segmentaire de ceux qui s'inspirent d'une démarche sémantique. Si pour les premiers, l'étude anthropologique consiste à repérer des structures qui déterminent durablement le style des relations sociales, pour les seconds, au contraire, ce qui est à élucider ce sont des systèmes de relations qui donnent forme à la réalité sociale ainsi que les représentations que font les acteurs de leur monde. Autrement dit, ce sont les signifiants culturels – à travers lesquels les personnes entretiennent des liaisons sociales – qui représentent les éléments centraux de l'ordre culturel⁷. La conception de la culture est

⁶ Le vocable *nisba* renvoie à un processus sémantique qui consiste à transformer un nom en une sorte d'adjectif relatif en ajoutant *i* (*iya* au féminin) à la fin du nom. Comme par exemple, un Fassi (Fassi-ya) pour quelqu'un qui vient de la ville de Fès ; un Doukkali (Doukkali-ya) pour désigner quelqu'un originaire de la région des Doukkala ; un Alaoui (Alaoui-ya), pour parler d'un membre de la famille des alaouites ; ou encore un Boutchichi (Boutchichi-ya) pour marquer une affiliation à la confrérie Boutchichiya, etc.

⁷ Comme le fait remarquer Ferrié (1993), la controverse entre les tenants de l'approche interprétative et ceux qui se réclament d'une démarche segmentaire, renvoie

moins une sommation de coutumes, d'attributs et d'institutions que l'ensemble des interprétations que l'on donne de l'expérience sociale. L'approche sémantique de Geertz se centre donc sur l'étude des systèmes de significations collectivement définis, et socialement disponibles, dont les individus se servent pour donner forme à leur expérience et consistance à leur action (Geertz 1973, 1992).

Gellner (1992) se moque, et c'est bien là le terme approprié, de cette centralité attribuée au système de significations. Selon lui, l'approche interprétative, qu'il qualifie de technique « d'ivresse » et « d'excitation », n'avance dans les faits en rien notre compréhension de la nature et du rôle des systèmes de sens dans la vraie vie. Au contraire elle les obscurcit. Parce qu'ils s'intéressent davantage aux systèmes de sens et de significations qu'à la « surface dure » du politico-économique et à l'émergence des structures de classe, les tenants de l'approche interprétative ont été considérés par Gellner et ses disciples comme une « bande de galopins », des « oisifs » bien éloignés du terrain et qui s'engagent volontiers dans des « cloud-culture-talk » et des « culture-double-talk » (Eickelman 1984 ; Ferrié 1993 ; Albergoni 2003).

L'anthropologue marocain Rachik (2005 : 357) reproche à Geertz ce que celui-ci reprochait à Gellner : le fait de ramener la culture marocaine à un seul modèle. « On ne sait pas, écrit-il, comment le souk devient le modèle de la société marocaine ». Selon lui, le recours à la *nisba* dans les transactions est une possibilité, et pas toujours la meilleure, parmi d'autres. Car, en plus du bazar où le recours à la *nisba* serait approprié, le marché moderne, à Sefrou ou ailleurs, et la logique des situations où l'on ne peut marchander

essentiellement à une différence de définition de ce que c'est « le réel ». Si pour ceux-ci le réel précède les échanges sociaux, pour ceux-là, c'est l'interaction sociale qui le crée. Pour les uns, « le réel » est de nature « suprasubjective », pour les autres, il est surtout de nature « intersubjective ». En plus de cette divergence d'ordre paradigmatique entre théorie segmentaire et approche sémantique, il existe une autre différence majeure qui différencie les deux ; elle concerne le « terrain » ethnographique. Si les partisans de la théorie segmentaire accordent un intérêt particulier au monde tribal, les terrains retenus par les anthropologues qui s'inspirent d'une approche interprétative sont surtout des communautés urbaines (villes moyennes) ou rurales, presque toujours situées en plaine (Eickelman 1984 ; Ferrié 1993 ; Albergoni 2003).

(les prix sont fixes) soulignent non seulement l'inutilité et l'inefficacité du recours à cette catégorie culturelle, mais aussi le danger de traiter avec ses proches familiaux ou tribaux.

Il est vrai que la catégorie de la *nisba* n'est plus aussi opérante dans les transactions commerciales, même à l'échelle du souk rural. Mais au-delà de sa dimension économique étroite, la *nisba*, en tant que symbole culturel, est toujours effective comme moyen de mobilité sociale, aussi bien en politique qu'en économie. Toujours est-il que le recours à la *nisba* – liens de parenté, tribaux, régionaux, politiques ou religieux – non seulement en milieu rural, mais aussi, et surtout, en milieu urbain offre une grande possibilité de réussite sociale. La *nisba*, si elle ne permet pas à elle seule de décrire l'ordre culturel marocain, reste néanmoins une catégorie qui ordonne et informe le plus souvent les transactions et les interactions sociales. Les *nisba-s* sous forme de régionalisme (un Fassi, par exemple), d'appartenance à de grandes familles influentes (les Alaoui, les El Fassi, les Benjelloun, les Tazi, entre autres), ou sous forme d'affiliation confrérique (les Boutchichi, par exemple) offrent indéniablement plus de chances de mobilité et une plus grande marge d'action.

Mais la critique, plus solide que la précédente, qu'on pourrait adresser à Geertz – et Rachik (2005) le fait également – concerne une autre forme de généralisation culturelle. Geertz (1992), comme je l'ai noté ci-dessus, prend la figure d'un saint marocain, et un seul, comme modèle référentiel, non seulement de la sainteté marocaine, mais de tout l'islam maghrébin. À l'image du saint al-Yousi, l'islam marocain est « fanatique », « agressif », engagé, rigoriste et moraliste. Certes, la catégorie « Islam marocain », et à plus forte raison ce que Geertz appelle l'« Islam de la Berbérie », érigé en un modèle monolithique, est une aberration culturelle. Mais si, en revanche, on considère ce diagnostic dans le contexte comparatif de son étude – comparaison entre deux figures emblématiques et mythiques de l'islam marocain et indonésien –, on pourrait comprendre, ou du moins relativiser, la tendance généralisante de Geertz. S'il est vrai que les généralisations de celui-ci ne permettent pas de rendre compte de la diversité et, utilisons un terme qui lui est cher, de la mosaïque islamique marocaine, ses conclusions

– quant aux aspects belliqueux et politiques de l’islam, ou un certain islam, marocain – restent cependant justes.

Il faut surtout éviter de transposer sur les termes que l’anthropologue américain utilise les significations, combien médiatisées, qu’on leur associe aujourd’hui. Par « fanatique » et « agressif », l’auteur voulait surtout souligner, non sans exagération au reste, l’engagement très actif de la sainteté marocaine dans la sphère politique. Un activisme qui prend parfois la forme d’un engagement militaire. Comme je le montrerai dans ma propre ethnographie, cette dimension combative de la sainteté marocaine est à questionner non seulement au niveau social et historique, mais aussi au niveau des représentations symboliques. Le culte de Ben Yeffou, illustre à travers le rituel et la mythologie, de manière transparente, cet aspect « agressif » et « belliqueux » de la sainteté maraboutique.

Une herméneutique « ascético-transgressive »

Ma propre approche de la sainteté marocaine se situe dans le prolongement de la pensée interprétative de Geertz avec les nouvelles avenues que lui ont ouvertes les anthropologues Rabinow, Crapanzano et Hammoudi⁸. Si cette approche exclut d'emblée la théorie structuro-fonctionnaliste de Gellner, c'est moins pour une quelconque répugnance « structurelle » que pour l'impertinence de son applicabilité. Mes données ethnographiques se présentent même comme une réfutation univoque du segmentaire. Loin d'être des arbitres pacifiques dans les conflits politiques et économiques qui opposent les « laïcs », les hommes appartenant à la lignée sainte, les *chorfa*, y participent activement et en sont souvent même les instigateurs. C'est moi, l'anthropologue, qui fus souvent contraint d'intervenir pour tempérer l'échange de la violence entre les descendants du saint. La « violence », pas seulement symbolique mais aussi physique, est la dynamique relationnelle de tous les jours. Les problèmes politiques – leadership et succession – et économiques – partitions des dons et des ressources – nourrissent des conflits interminables que seule l'autorité des gendarmes et du Caïd permette d'interrompre temporairement pour ressurgir par la suite. C'est là même une inversion du segmentaire : ce ne sont pas les « saints » qui interviennent comme des arbitres pacifiques pour contenir la violence entre des « laïcs », mais ce sont ces derniers qui contribuent à tempérer la violence entre les premiers. Un autre argument anti-segmentaire est aussi donné par la tradition orale que j'ai recueillie dans la région.

⁸ J'ai déjà évoqué la dimension sociopolitique que donne Hammoudi (1997, 2001) à la théorie interprétative de Geertz. Crapanzano (1973, 1980), quant à lui, s'est surtout penché sur la question de l'articulation des symboles au niveau subjectif et psychologique. La question fondamentale qui est au cœur de son projet anthropologique au Maroc consiste à comprendre comment les individus se servent des symboles pour articuler et exprimer leurs expériences de vie. Vu que le culte de saint est associé à un rituel de possession, j'aborde de façon contextuelle, dans les chapitres consacrés à l'étude des esprits de possession et aux rituels de guérison, les cadres conceptuels qui m'ont inspiré dont la théorie symbolico-interprétative de Crapanzano notamment. Dans ce chapitre, j'expose surtout l'approche théorique générale qui a guidé, de façon expérimentale, ma démarche de terrain.

Loin d'être un pacificateur, le saint fondateur – pas seulement Ben Yeffou, mais d'autres que j'évoquerai – est représenté comme un chevalier combattif et engagé.

Mon approche s'inspire de la démarche symbolico-réflexive de Rabinow (1975, 1977, 1988)⁹ et de l'herméneutique « ascético-transgressive » de Bibeau et Corin (1995). Le travail de Rabinow au Maroc se présente, à mon point de vue, comme une sorte de resserrage de l'approche herméneutique de Geertz. Sa méthode et ses analyses appréhendent les symboles culturels dans leur profondeur aussi bien historico-politique qu'économico-écologique¹⁰. Il écrit :

« We approach an understanding of a situation – in my view – by examining the historical interrelatedness of cultural symbols in the context of the social, economic, and ecological orders. A successful anthropological explanation, therefore, cannot eliminate either the historical (which also implies a broader geographical dimension), the cultural, the social taken broadly, or, most importantly, their interconnections. If significance resides in the whole, the reification of any of these realms into an object of study sui generis results in a myopic view » (1975 : 98).

Dans son ethnographie du village Sidi Lahcen, Rabinow a étudié les descendants du saint al-Yousi – celui-là même qu'étudia Geertz – qui luttèrent pour garder vivante des formes culturelles dans des conditions historiques différentes de celles où elles apparurent et se développèrent (Rabinow 1975, 1985a, 1985b). Ses analyses suggèrent que les symboles identitaires et les mouvements politiques fusionnent, se confrontent et impliquent certainement des conséquences pour le développement socio-économique. La signification de la culture marocaine n'est pas donnée au seul niveau culturel, mais elle se dévoile plus concrètement en examinant l'interdépendance entre les symboles culturels et les conditions sociopolitiques et historiques dans lesquelles ils ont émergé.

L'anthropologie herméneutique, que je défens, appréhende donc le fait culturel dans sa dimension complexe et « feuilletée » : tant au niveau socioculturel et personnel que sur le plan cosmologique, historique et politique (Bibeau et Corin 1995 ; Bibeau 1996). La

⁹ Sous la direction de Clifford Geertz, Rabinow entreprit son terrain au Maroc entre les années 1968 et 1969 dans les régions du Moyen Atlas, aux alentours de Sefrou, et surtout dans le village de Sidi Lahcen.

¹⁰

sémantique se trouve ainsi approfondie par une épistémologie et une analyse de la genèse culturelle et sociale des représentations et des pratiques (Corin 1993). Comme le suggèrent Bibeau et Corin (Corin et al. 1993 ; Bibeau et Corin 1995), l'anthropologie interprétative se doit d'élargir ses champs d'analyse et de renouveler ses méthodes de « fouille » en combinant une lecture « ascétique » et une certaine « violence » exégétique, dans le vrai sens de l'*exegesis* grec qui signifie : mener hors de.

« [U]ne véritable anthropologie interprétative se doit de combiner une lecture ascétique impliquant rigueur et soumission aux faits culturels (à travers la proximité des faits et la familiarité avec la langue et la culture des autres) et une " violence " qui s'efforce en quelque sorte de "briser" le texte ou le fait culturel pour en faire surgir le sous-texte qui s'y dissimule tout en se révélant de biais dans les marges, dans les parties silencieuses ou réprimées, ou encore dans les jeux et déguisements de la culture. Le sens à dévoiler n'est jamais réductible à ce qui apparaît à la surface des choses ; pour l'atteindre, l'effort et la discipline de la méthode doivent être complétés par la recherche audacieuse des parties cachées et occultées de la culture. Une méthode interprétative intégrant ascétisme et violence se fonde sur l'idée que l'ordre de la culture subsume l'ordre du texte » (Corin et al. 1993 : 125-126).

Au Maroc, les symboles culturels de base – sainteté, royauté, charisme, généalogie, etc. – informent toujours l'ethos religieux et politique bien que les conditions historiques et sociales dans lesquelles ils sont nés aient changé. À l'instar de Bibeau et Corin (1995), ma méthode herméneutique implique l'étude des faits culturels dans leur complexité sociopolitique, historique et cosmologique, tout en interrogeant, parallèlement, leurs articulations souterraines et leurs expressions « réprimées », « détournées » et « déguisées ». La transgression interprétative permet d'aller au-delà, ou hors, du donné-culturel, le texte, en intégrant ses marges, ses « brouillons » à une lecture complexe, plurielle, multidirectionnelle et inter-textuelle.

En plus de sa portée « ascético-transgressive », ma démarche symbolico-interprétative est aussi empreinte d'un esprit réflexif. Dans son livre *Reflections on fieldwork in Morocco*, Rabinow – et c'est là une autre correction de l'anthropologie interprétative de Geertz¹¹ –, ajoute une autre acceptation de l'approche herméneutique en ethnologie. Sa

¹¹ Cette correction a été formulée de manière quelque peu radicale par Pierre Bourdieu (1988 : 11). Dans sa préface à la traduction française du livre de Rabinow, il présente

conception s'inspire de la définition de Paul Ricœur qui définit l'herméneutique comme « la compréhension de soi obtenue par le détour de la compréhension de l'autre ». Le but de toute entreprise anthropologique et interprétative est donc, selon l'anthropologue américain, la compréhension des autres pour une meilleure compréhension de soi. La démarche de terrain ethnographique, comme toute autre activité culturelle, demande alors à être appréhendée en même temps d'une façon critique, distanciée et réflexive. Dans les sections qui viennent, et en m'appuyant sur les débats locaux autour de la pratique anthropologique dans le Maroc postcolonial, j'élaborerai, à la fin, une réflexion sur ma propre expérience de terrain. Cet esprit réflexif, comme vous l'avez déjà remarqué dès l'introduction de cette thèse, m'animerait tout au long ce voyage ethnographique.

l'approche réflexive de celui-ci comme une rupture, psychologiquement difficile, avec « cette sorte de refurbished positivism que Clifford Geertz donne en modèle, avec toutes les séductions de son talent d'écriture... ».

Les déboires de la sociologie de la décolonisation

Il faut rappeler, d'emblée, que le développement de l'anthropologie marocaine, ou une science sociale de terrain, s'est fait d'une manière progressive et souvent dans des conditions difficiles. Face à une science « positive » et de « progrès » soutenue par le parti pris du pouvoir, l'anthropologie s'est surtout développée dans les marges du système et en dehors du cursus académique (Pascon 1978, 1986a ; Albera et Tozy 2005). L'histoire de l'anthropologie dans tout le Maghreb, et pas seulement au Maroc, témoigne également d'une relation ambiguë et ambivalente avec les sciences sociales occidentales, surtout celles produites pendant la période coloniale. Accusée d'avoir servi le projet impérialiste, l'anthropologie a, pendant longtemps, été discréditée. C'est la sociologie, en tant que science plus positive et politiquement « neutre », qui a été adoptée comme un instrument de « décolonisation » et de « développement national » (Kerrou 1991a ; Moussaoui 2005 ; Melliti 2006).

Deux grands projets ont animé cette sociologie de la décolonisation : d'une part, la critique des sciences sociales occidentales contemporaines, une critique qui se veut anti-orientaliste ; et d'autre part, l'ambition de créer une école sociologique alternative (Kerrou 1991a). Bien avant Edward Said, le sociologue égyptien Anouar Abdelmalek (1963) fut l'un des premiers initiateurs de ce mouvement anti-orientaliste. Dans son article *Orientalism in Crisis*, l'auteur dénonce surtout la typologie « ethniciste » et « essentialiste » d'un orientalisme qui privilégie le passé considéré uniquement dans ses aspects culturels détachés de l'évolution et de la dynamique sociale. Mais le débat sur l'orientalisme atteint son paroxysme avec la publication de *L'Orientalisme* d'Edward Said dont les idées ont trouvé un large écho auprès des intellectuels arabes. Sa critique déconstructive, radicale et quelque peu polémique, a été adoptée comme un outil de « mise à nu » de la portée idéologique et hégémonique du discours orientaliste (Kerrou 1991a). Dans la pensée des sociologues arabes, cet orientalisme « désorienté »¹², devrait

¹² L'expérience est de Khatibi (1983).

ainsi céder la place à une « science humaine alternative », une sociologie décolonisée convenant ou prétendant convenir aux conditions historiques et sociales locales.

Au Maroc, c'est surtout Khatibi (1983) qui élaborera une lecture « critique » et « déconstructiviste » de la pensée orientaliste. L'auteur du *Maghreb pluriel* dégage trois traits dominants qui, selon lui, caractérisent le discours orientaliste. Premièrement, celui-ci, nonobstant ses aveux relativistes, s'inscrit essentiellement dans une démarche métaphysique ethnocentriste. Les Arabes seraient ainsi une forme de classicisme occidental dont le destin n'est qu'une étape métaphysique de l'Occident. La deuxième caractéristique, conséquente à la première, est relative à la dimension idéologique et intellectuelle de l'orientalisme qui apparaît comme l'avatar d'un humanisme théologique occidental. Tout se passe, selon Khatibi, comme si le Dieu scolastique, se retirant de la scène occidentale, trouvait refuge, par le truchement d'un orientalisme métaphysique, dans une scène arabe ou islamique. Troisièmement, la rhétorique orientaliste est marquée par une tendance positiviste qui ignore catégoriquement et paradoxalement la pensée de la différence, celle des philosophes et penseurs critiques occidentaux (Nietzsche, Freud, Heidegger, Blanchot et Derrida).

L'orientaliste, tel que défini par Khatibi, est un traducteur, habité par l'idéal du bilinguisme mais confronté au grand défi de la différence culturelle. La question qui se pose et s'impose est celle-ci : comment traduire une culture dans une autre ? Une telle traduction, pour qu'elle soit réussie, chose exceptionnelle en soi, doit venir d'un philosophe poète, à l'instar de Nietzsche et de Goethe. Le sociologue marocain fait justement appel, contre « l'orientalisme hégémonique », à la conception goethéenne de la traduction, celle qui fonde un orientalisme dans les racines de l'Être. Cette traduction, comme la présente Goethe lui-même, « tend à se rapprocher de la version interlinéaire et facilite hautement la compréhension de l'original ; par là nous nous trouvons en quelque sorte involontairement ramenés au texte primitif et ainsi s'achève finalement le cycle selon lequel s'opère la transition de l'étranger à l'indigène, du connu à l'inconnu » (in Khatibi 1983 : 143).

Dans cette même ligne « critique » et « déconstructiviste », Khatibi s'en prend à l'une des grandes figures de l'orientalisme maghrébin, celui-là même qui fut considéré comme un « théoricien de la décolonisation », Jacques Berque. Aux yeux du sociologue marocain, l'islamologue français est coupable d'une perception positiviste et d'un historicisme ethnocentrique.

« Berque a beau nous dire qu'il fait éclater l'orientalisme, il a beau nous avertir qu'une enquête participante doit laisser venir les êtres et les choses, nous sommes assurés avec lui de ne passer nulle part. Pourquoi ? Cet héritier synthétique de l'orientalisme au Maghreb expérimente son époque et son champ d'analyse (« les Arabes »), comme une petite machine gobeuse » (Khatibi 1983 : 130).

Berque serait ainsi le précurseur en sciences sociales du procédé de la suggestion et du « paradoxe accrocheur ». C'est un « devin », attiré particulièrement par les atmosphères sensuelles d'un monde arabe imaginaire. Et c'est dans la logique raffinée et suave de sa démarche que les Arabes finissent par s'évanouir. Car, « et c'est là un paradoxe pour un orientaliste, Jaques Berque n'aime pas l'islam : il aime le pré-islam » (Ibid. : 141-142). Khatibi accuse Berque d'un réductionnisme théologique de l'islam qui privilégie surtout les survivances : paganisme et naturalisme en particulier¹³.

La position radicale de Khatibi à l'égard de Berque, et de l'orientalisme en général, se situe dans le cadre d'un mouvement global qui aspire à la « décolonisation » des sciences sociales dans le Maghreb, et le Monde Arabe d'une manière générale. Cette décolonisation vise principalement à promouvoir une pensée radicalement critique vis-à-vis de la machine idéologique de l'impérialisme et de l'ethnocentrisme, « une décolonisation qui serait en même temps une déconstruction des discours » (Khatibi 1983 : 47-78). Cette sociologie de la décolonisation consiste à mener une double critique : une déconstruction du logocentrisme et de l'ethnocentrisme de l'Occident ; ce qui suppose, et c'est-là la deuxième tâche de cette sociologie, une auto-critique de la production sociale des Arabes sur eux-mêmes. Dans cette double critique, l'auteur prône

¹³ C'est dans ce sens que l'écrivain marocain s'étonne du silence de Berque sur un autre « refoulé de l'islam orthodoxe » : le soufisme (le mysticisme musulman). Celui-là même qui, tout en s'inscrivant en continuité avec la tradition, subvertit la théologie et la décentre.

une relecture du patrimoine dans un esprit dialogique avec ce qu'il appelle « les penseurs occidentaux de la différence ».

Toutefois, la décolonisation critique tant espérée est restée un pur vœu. Khatibi ne s'en cache guère :

« Oui nous ne sommes pas arrivées à cette décolonisation de la pensée qui serait, au-delà d'un renversement de ce pouvoir, l'affirmation d'une différence, une subversion absolue et libre de l'esprit. Il y a là comme un vide, un intervalle silencieux entre le fait de la colonisation et celui de la décolonisation » (Ibid. : 47-48).

La sociologie du Maghreb, comme celle de Khatibi d'ailleurs, continue soit à opérer à la marge de l'épistémè occidentale soit à s'enfermer dans son centre. Loin d'avoir accompli la double tâche critique et subversive que les idéologues et les sociologues Maghrébins lui ont assignée, la sociologie de la décolonisation, ou la décolonisation de la sociologie, a sombré dans le copiage et l'adaptation des théories sociologiques, celles-là mêmes dont elle vise à déconstruire les structures hégémoniques.

De la sociologie de la décolonisation à l'idéologie du développement

La sociologie de la décolonisation a été largement motivée par un souci indépendantiste et développementaliste. Son développement fut inséparable du processus de la construction nationale où la priorité fut surtout accordée aux facteurs économiques et politiques. La sociologie développementaliste a trouvé dans l'antinomie tradition/modernité son projet intellectuel de prédilection. Si la modernité est conçue comme rupture et progrès, la tradition est assimilée, quant à elle, à la continuité et au passéisme générateur de sous-développement. Le résultat de cette conception dualiste fut la marginalisation, voire l'exclusion de l'anthropologie. Toutes les questions relatives au populaire, à l'ethnie, à la tribu, aux croyances et aux représentations symboliques (sainteté populaire, rituels, mythes, arts folkloriques... etc.) ont pendant longtemps été refoulées et disqualifiées.

La sociologie, comme le rappelle si bien Moussaoui (2005 : 269) à propos de la pratique de l'anthropologie en Algérie¹⁴, « sera donc adoptée non pas pour ses vertus propres mais pour sa supposée "virginité" politique et surtout comme substitut à une ethnologie disqualifiée »¹⁵. Comme si la « diabolisation » de l'ethnologie servait d'alibi pour une idéologisation de la sociologie et son projet positiviste postcolonial et nationaliste. Cette dernière s'engageait ainsi moins à comprendre et analyser la complexité du social qu'à contribuer aux projets de développement étatique et de la construction de l'unité

¹⁴ Il n'est pas inutile de rappeler que l'Algérie a été un terrain fécond pour les premiers grands travaux en anthropologie qui ont marqué les grandes théories de la discipline. L'Algérie était au cœur de la production ethnologique du 19^e siècle. Citons par exemple la Revue Africaine fondée en 1856, avant même la Société d'anthropologie de Paris (1859) et le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878) devenu, en 1937, le Musée de l'homme (Moussaoui 2005).

¹⁵ L'anthropologie vécut une disgrâce solennelle lors du XXIV^e congrès de sociologie, tenu en 1974 à Alger (Moussaoui 2005).

nationale¹⁶. La science sociale alternative qui vise essentiellement le développement n'a pu approcher le phénomène du changement social que d'une manière superficielle, statique et coupée de la réalité du terrain.

Bien que le modèle colonial marocain, incarné par Lyautey, s'inscrive dans une dynamique politique différente du modèle algérien¹⁷, la production scientifique dans le domaine des sciences sociales est restée d'une façon générale captive du passé colonial. Les écrits de cette période étaient stigmatisés et considérés comme appartenant à un

¹⁶ Moussaoui (2005 : 269) l'exprime de façon incisive : « En fait, ce que l'Algérie indépendante demande à la discipline sociologique, c'est de jouer, vis-à-vis de l'État national, le même rôle que l'ethnologie avait naguère tenu au service du projet colonial ». La situation en Tunisie n'est pas très différente de celle en Algérie. Après l'indépendance, l'anthropologie n'eut aucune place au sein du Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES) – qui fut fondé en 1962 pour répondre aux besoins de planification. Les recherches en sciences sociales adoptées par le centre ont nettement été marquées par une vision positiviste et développementaliste répondant essentiellement aux impératifs de la construction de l'État et de la « modernisation » de la société, sans aucune problématisation anthropologique qui cherche à appréhender l'humain dans sa complexité socioculturelle (Kerrou 1991a ; Melliti 2006). Cette anthropologie « bannie » et « excommuniée » put trouver refuge dans les études de patrimoine. C'est pourquoi les postes d'ethnologie étaient surtout destinés à l'Institut National du Patrimoine (INP), et particulièrement, au Centre des Arts et des Traditions Populaire (CAPT) qui lui est affilié. La plupart des chercheurs de ce centre sont à l'origine des historiens dont les travaux consistaient surtout à recenser les différentes manifestations de la culture matérielle (Melliti 2006). Le CAPT a surtout été dédié à l'archéologie. Même la réorganisation récente (1993) de l'Institut et son remplacement par un Département des études ethnographiques et des arts contemporains ne changera en rien le statut de la discipline. L'anthropologie n'a de place dans les programmes de troisième cycle de sociologie qu'au nom d'une certaine interdisciplinarité (Melliti 2006).

¹⁷ Le modèle Lyautey, comme le rappelle Rabinow (1985b, 1986), essayait d'échapper à la politique politicienne, développant une nouvelle forme de relations avec les colonisés dans laquelle des relations sociales, économiques et culturelles saines pourraient se déployer. Contrairement à l'école d'Alger dont la recherche répondait à une vision politique et une tendance « mythologisante », la Mission scientifique du Maroc visait plus une politique de pacification mettant la science au service de la politique. C'est dans cette optique qu'une place plus ou moins importante a été donnée aux études ethnographiques et à la recherche sociologique « objective » (Hammoun 2000 ; Albera et Tozy 2005). Lyautey, à son arrivée, décida de continuer la tradition du bureau arabe et d'encourager la tendance ethnographique en mettant en place une équipe de chercheurs qui partagent sa vision politique. « La pacification du Maroc est devenue ainsi beaucoup plus qu'un slogan colonial, une approche qui mobilisait le référentiel théorique de L'Année Sociologique de Durkheim et Mauss » (Albera et Tozy 2005 : 305).

passé révolu. « Une telle attitude, écrit Hammoudi, stérilisa la recherche sur le terrain et favorisa l'approche livresque » (2000 : 268). L'anthropologie a longtemps été marginalisée aux dépens d'une science sociale « cléricale », de bureau, une science « castrée »¹⁸, coupée du terrain et de l'humain. Ainsi, les méthodes des anthropologues et des ethnographes ont été refusées et rejetées au nom d'une certaine approche dite « interne ».

Le célèbre historien et idéologue marocain Abdellah Laroui exemplifie bien cette tendance. Dès l'introduction de *L'idéologie arabe contemporaine* (1967), l'auteur discrédite toute approche ethnographique qu'il qualifie d'emblée de méthode « extérieure » et « positive », coupable à ses yeux de laisser échapper la vérité par « orgueil ». Le chercheur ethnographe reste à l'extérieur de ce qu'il décrit et analyse ; « il classe les œuvres culturelles comme des objets venus de nulle part et par rapport à une échelle de valeurs dont il ne nous précise ni l'origine ni la portée » (Laroui 1967 : 5). Dans cette perspective, l'approche ethnographique ne convient réellement qu'aux sociétés qui n'évoluent pas ou à celles dont l'évolution est imperceptible. Une telle méthode biaise donc la donne, car elle ne peut rendre compte d'une société en évolution et en mouvement. Selon Laroui, une seule méthode est valable pour étudier la société décolonisée, le Maroc en l'occurrence : une méthode « interne » qui fait appel à une « conscience critique », impliquant « l'intrusion du futur » dans la vie quotidienne des sociétés qui aspirent au développement. « Tout dans notre société, notre passé, notre esprit, écrit-il, est jugé, accepté ou refusé, par rapport à ce futur entrevu » (Laroui 1967 : 7).

L'ethnographie, de ce point de vue, est inappropriée comme approche, car elle réfère non pas à ce futur espéré, mais à un présent et à un passé faits de préjugés et d'a priori. C'est dans ce sens que l'auteur établit une nette distinction entre « l'œuvre expressive » et « l'œuvre folklorique », une distinction qui, fondamentale selon lui, reflète l'essence de la société marocaine (et arabe d'une façon générale). Selon Laroui, est folklorique toute culture qui n'aspire pas à l'universel, qui se cantonne dans le spécifique et le

¹⁸ L'expression est de Paul Pascon (1986a).

régional. « Toute manifestation culturelle, écrite ou non, élaborée ou non, qui revendique le particulier en face de l'universel, qui assume la naïveté, l'intuition directe, la vie naturelle en face de la réflexion et de la sophistication réservées à d'autres, tombe nécessairement dans le folkloré et participe à sa valeur dégradée » (1967 : 177). Les expressions folkloriques (art plastique, théâtre de la rue, musique, conte, chant paysan, poésie et religiosité populaires...) sont les signes d'une décadence, elles sont les « dépôts archéologiques d'une société engourdie » (Ibid. : 175). Parce qu'elle ne vise pas à sublimer le retard et le sous-développement de la société, et parce que de surcroît elle obscurcit les problèmes culturels, l'expression folklorique est ainsi entachée d'une infériorité essentielle et congénitale. Dans la perspective de Laroui, le folklore est l'expression d'une sous-culture qui perpétue au sein de la culture l'infériorité de la société qu'il prétend exprimer. Ce qui compte vraiment ce sont moins les expressions et les contenus de cette sous-culture que la psychologie de ceux qui en jouissent. La montée dans l'échelle de l'embourgeoisement permet le dépassement de ses expressions « arriérées ». Dans ce sens, l'expression folklorique est transitoire, circonstancielle, elle est une étape, une phase, archaïque du reste, que le développement de la société s'embourgeoisant davantage enverrait aux oubliettes. « Quand l'embourgeoisement sera total, quand la société sera unifiée sous la férule de l'Etat nationaliste, ces expressions folkloriques disparaîtront » (1967 : 177).

Si j'ai exposé la position d'un idéologue nationaliste réputé, c'est pour montrer l'ambiance intellectuelle qui dominait à l'aube de l'indépendance et après. C'est aussi dire l'opposition acharnée et réactionnaire des idéologues nationalistes à l'égard de l'ethnologie. L'anthropologie, écrit Hammoudi (2000) justement à propos de cette idéologie, qui étudierait la société marocaine sans l'envisager dans ses aspirations à un futur, laisserait échapper, aux yeux de ses détracteurs, la dynamique de cette société et son orientation historique. L'anthropologie, une science dont l'approche est tournée vers « l'extériorité », cède ainsi la place à une idéologie nationaliste du progrès, supposée « interne » et plus apte à répondre à la vocation de la société postcoloniale et à réfléchir son futur.

Cette sociologie « futuriste » s'est imposée comme une science sociale légitime et légitimante, c'est-à-dire dont le discours idéologique fonde l'autorité, autant dire l'être, sur le seul fait d'être « nationaliste ». Tout se passe comme si l'unique geste de se démarquer de la science sociale coloniale et de prétendre la déconstruire dispenserait l'intellectuel « nationaliste » d'une critique lucide de sa propre pratique. Cette démarche, comme le note si bien Ennaji (1991 : 214-215), permet à cette idéologie de se situer à bon marché, à moindres frais.

« La permanence du réflexe critique en question traduit aussi la faiblesse de la production locale depuis l'indépendance [...]. La rupture affichée avec la science coloniale s'effectue par un déplacement de l'objet. Elle revendique pour se démarquer l'entrée de plain-pied dans le champ de la modernité et relègue dans l'oubli les aspects traditionnels sans s'interroger sur les modalités spécifiques de leur insertion, c'est-à-dire tout simplement en ignorant leur présence [...]. Cette approche réductrice et globalisante porte en elle-même les germes d'une nouvelle science coloniale qui occulte la différence ».

Il faut dire que la décolonisation prônée n'a pu ni promouvoir cette science critique et déconstructiviste, ni même contribuer, un tant soit peu, au développement des sociétés nouvellement décolonisées. La sociologie de la « décolonisation » a paradoxalement fini par prolonger à l'échelle locale les effets indésirables du colonialisme : une hégémonie, une bureaucratie et le refus officiel et obstiné d'une science sociale de terrain et des marges. Il y a lieu de risquer ici une forme de subversion, quelque peu dangereuse, des notions bien arrêtées que sont le « postcolonial » et le « colonial ». Loin d'être une possibilité de dépassement de l'acte colonial, le discours postcolonial, sociologique ou idéologique, s'est imposé comme une autorité discursive pour légitimer d'autres formes d'auto-colonisations. Et au nom de ce mouvement déconstructif et critique qu'est le postcolonialisme, des formes de transgressions de type « coloniales » sont tolérées et tues.

Comme le note fort judicieusement Hammoudi (2000), l'idéologue de la décolonisation, Laroui en l'occurrence, ne s'oppose pas à l'ethnologue colonial comme l'intérieur à l'extérieur. Il s'agit à coup sûr de deux extériorités : celle du sociologue colonial, chargée du pouvoir colonial avec tous ses pouvoirs d'auto-légitimation techniques, raciaux et culturels ; celle de l'idéologue postcolonial, chargée de la contre-offensive

nationaliste avec surtout une auto-légitimation morale que fonde le fait nationaliste. Si bien que nous nous trouvons placés devant deux constructions opposées mais symétriques.

« Deux représentations, qui sont deux simplifications stratégiques. On ne peut légitimer la simplification nationaliste contre la simplification coloniale. Dans la mesure où toutes les deux prétendent œuvrer vers la liberté, elles se trouvent, en contradiction avec elles-mêmes, l'une par ses fondations dans la différence coloniale, l'autre par son enracinement dans la différence élitaine-nationaliste et l'autoritarisme [...]. L'horizon axiologique de l'une et l'autre se trouve obscurci par l'inadéquation des moyens avec les fins ; dans les deux cas, la liberté acquise au moyen d'une ingénierie sociale et politique [...] réduit le changement à une mécanique, d'où les volontés, les paroles du plus grand nombre, sont exclues » (Hammoudi 2000 : 270).

Mais alors que l'ethnologue s'approche des personnes et des groupes humains par le voyage incessant dans les régions et les marges et par le contact personnel, l'idéologue nationaliste, en revanche, « à la manière de certains clercs », « plonge dans les parchemins » (Hammoudi 2000 : 270). Ce qui rend le premier plus apte à toucher des réalités dont le second ne soupçonne même pas l'existence ; si lui arrive de les approcher, c'est seulement par l'intermédiaire des textes, dont les ethnographies. C'est bien là où réside la raison fondamentale pour laquelle l'idéologie nationaliste et la sociologie de la décolonisation sont passées à côté de la décolonisation et du développement et qu'elles ont été dans l'incapacité de comprendre et d'expliquer les dynamiques profondes qui structurent la société marocaine, et maghrébine d'une façon générale.

L'anthropologie coloniale, nonobstant sa dimension hégémonique indéniable, reste à plusieurs égards nécessaire et indispensable pour une réflexion sur la société marocaine. À la différence de la sociologie postcoloniale qui cherche trop souvent la réalité de la société marocaine dans les archives, l'anthropologie coloniale a privilégié le contact direct avec les populations¹⁹. L'anthropologie postcoloniale marocaine, que je prône, ne

¹⁹ Voici ce que Hammoudi (2000 : 266) écrit à propos d'un sociologue de la période coloniale : « Montagne fut un homme de terrain ; il noua des relations durables avec les hommes de tribu, comme il chercha le contact avec la jeunesse urbaine de son époque [...]. Il préférerait voir la vie concrète se déployer sous ses yeux et il savait que celle-ci ne pouvait se réduire aux thèses d'une historiographie arabe dont les concepts et la pratique

se présente pas comme une rupture radicale par rapport à la période coloniale, mais au contraire elle se développe en continuité critique avec la sociologie et l'ethnographie qui en sont issues. Par critique, j'entends une relecture de cet héritage colonial qui n'est obscurcie ni par le réactionnisme d'une sociologie développementaliste ni par la ferveur d'un nationalisme idéologique. Une relecture aussi qui n'occulte pas la portée productive de l'ethnologie coloniale et de ce qu'elle pourrait apporter pour la compréhension de la société marocaine et de son histoire.

Plus qu'une expression artistique comique et une farce, comme aime le répéter Laroui, la culture folklorique et ses articulations rituelles sont l'expression séminale des tensions culturelles et identitaires qui animent la société marocaine. Comme on le verra tout au long de cette thèse, les mythes et les rituels relatifs aux cultes des saints nous renseignent de manière probante sur les symboles culturels et la dynamique sociale dans le Maroc d'antan et celui d'aujourd'hui. On verra également que les marges de la société marocaine – ce que l'on croit être un passé révolu, un dépôt archéologique – nous révèlent avec force, et pour certains avec amertume, comment opèrent les signifiants centraux, ceux-là même qui font le Maroc.

furent toujours, à quelques exceptions près, liées à l'action des centres de pouvoir, ou à l'examen d'archives réunies par les puissances du moment ».

Chapitre II

Esquisse d'une archéologie du maraboutisme

Introduction

Dans ce chapitre, je remonte aux origines du maraboutisme marocain. Une telle archéologie nous permet de montrer la profondeur culturelle du culte des saints marocains et son enracinement dans la mystique et la politique. Je souhaite surtout poser quelques repères épistémologiques et historiques importants pour la compréhension du culte maraboutique de Ben Yeffou et de sa portée mythique et rituelle.

Je définis, dans un premier temps, les notions clés (sainteté, maraboutisme, baraka, etc.), ces mots forts qui, comme dirait Geertz (1992) à sa manière, sont plus faciles à dire qu'à définir. Mais ces concepts sont aussi, dans un deuxième temps, replacés dans leur développement historique. Cet examen rétrospectif est nécessaire pour bien saisir les articulations identitaires, politiques et religieuses de la tradition orale, celle que narrent les descendants du saint.

Dans la proximité de Dieu : le marabout et la baraka

Comme le rappelle Chodkiewicz (1986), les véritables équivalents arabes des termes français, saint et sainteté, devraient normalement être formés soit sur la racine sémitique *QDS* (*qâdôsh* en hébreu) qui exprime l'idée de pureté, d'inviolabilité et fournit donc les correspondances avec le grec *hagios* et le latin *sanctus* ; soit sur la racine *HRM*, qui exprime une notion de sacralisation que traduisent le *hieros* grec et le *sacer* latin. Toutefois, la notion de sainteté est plutôt dérivée de la racine *WLY* (ou de sa forme verbale *wâla*) qui renvoie autant à l'idée de proximité et d'alliance qu'à celle de protection et de gouvernement (Westermarck 1926 ; Dermenghem 1954 ; Chodkiewicz 1986 ; Jamous 1994 ; Kerrou 1998). Le mot sainteté est traduit par *walâya* ou *wilâya*¹. Le saint est dit *wali*, *awliyâ* au pluriel.

Dans l'islam maghrébin, le sens le plus accepté du *wali* le désigne comme quelqu'un de très proche de Dieu, puisque celui-ci l'a choisi pour lui accorder sa bénédiction, ses grâces, des pouvoirs particuliers, la baraka (Dermenghem 1954 ; Jamous 1994 ; Kerrou 1998). En plus du terme *wali*, d'autres vocables désignent le saint marocain. Les termes *sayyed* (maître, seigneur), *salih* (vertueux et pieux), et parfois la formulation composée *wali salih*, sont employés partout au Maroc avec des variantes d'une région à une autre. Ils désignent, tous ensemble, aussi bien le saint que le mausolée qui abrite sa tombe (Westermarck 1926 ; Chlyeh 1998).

¹ Chodkiewicz (1986) remarque avec justesse que le premier terme est plus adéquat ; car contrairement à *wilâya*, qui exprime l'idée d'exercice d'une fonction et un domaine de compétence (comme la *khilâfa*, califat), la *walâya* exprime plutôt un état et une nature, d'autant plus que ce dernier terme possède des références coraniques. Bien que les meilleurs arguments sémantiques et théologiques soient en faveur du premier terme, le langage parlé marocain (et maghrébin en général) marque une nette préférence pour le deuxième. C'est le terme *wilâya* que j'adopte moi aussi.

Le terme marabout, quant à soi, est sujet à beaucoup de controverses². Il est d'ailleurs très peu usité au Maroc³ ; pendant mon séjour ethnographique, je ne l'ai entendu que deux fois, dont l'une de la part d'une femme algérienne qui visitait Ben Yeffou lors de la foire annuelle, *mousse*, de 2006. Mais malgré l'utilisation très limitée du terme, je l'adopte comme un concept d'analyse. Premièrement, parce que le mot « marabout », comme on le verra ci-après, a une profondeur culturelle et une réalité sociohistorique bien attestées. Sous ses différentes formes et dérivés, il court à travers toute l'histoire du Maroc (Geertz 1992).

Le terme français « marabout » est issu du terme arabe *mourabit* et de son dérivé vernaculaire *mrabet*. Le sens étymologique de celui-ci réfère à l'action d'attacher, de nouer, de lier et d'amarrer. Le marabout est un homme lié à Dieu. Le lieu qui désigne et symbolise cet attachement est le ribat, un couvent fortifié. Comme je le soulignerai ci-dessous, les deux premières grandes dynasties marocaines, les Almoravides et les Almohades, sont sortis des ribats. Almoravides signifie littéralement les marabouts, *al-mourabitoun*. Le nom même de la capitale du Maroc, Rabat, qui se dit Ribat en arabe, était bien originellement une forteresse où se fixaient des marabouts.

Outre son aspect religieux et spirituel, le ribat était associé à l'idée de guerre et de combat. Il représentait un lieu de retraite, de repli et de défense contre les adversaires (religieux et politiques) et le point de départ pour mener les combats contre les schismatiques et les envahisseurs chrétiens. Le marabout d'antan était donc un ascète guerrier, reconnu tant pour son détachement mystique que pour sa ténacité combative. Ce qui lui a valu, avec le temps, d'être consacré par la vox populi, comme un wali que Dieu aurait choisi pour lui accorder sa baraka. Le terme marabout a cependant évolué

² Selon M'halla (1998) le terme marabout est un néologisme forgé par les militaires français et que les orientalistes et les anthropologues ont interprété a posteriori, en le ramenant à une institution médiévale, celle des *mourabitîn*, les moines-guerriers. Selon lui, le terme est à associer avec le substantif d'origine sémitique « RBB » qui signifie maître, seigneur. La position de M'halla est à situer dans le prolongement de ce courant sociologique maghrébin qui tente, bon gré mal gré, de se dissocier de la pensée de la période coloniale. Les faits historiques, comme on le verra, soutiennent plutôt la définition des anthropologues et des orientalistes.

³ Aujourd'hui, le terme « marabout » est surtout utilisé en Algérie.

pour désigner, progressivement, un ascète guerrier, un saint – ou tous ceux qui seront considérés comme tel : chefs politiques, fondateurs de tariqa, chefs de confréries, chefs de tribus, homme pieux, ermites, thaumaturges –, puis son tombeau avec tout l'espace environnant : amas de pierre, arbres, grottes, source ; parfois, il désigne même des tombeaux votifs où une croyance préislamique a pu subsister sous un nom musulman (Aouattah 1995 ; Andezian 1996 ; Gardet 2002).

Le mot maraboutisme désigne l'ensemble des pratiques et rituels se rapportant à cet espace sacré. C'est bien-là la deuxième raison pour laquelle j'adopte les termes marabout et maraboutisme comme concepts analytiques. Ils permettent, mieux que toute autre notion, de rendre compte de la complexité du culte des saints marocains et de l'ensemble des manifestations culturelles qui s'y rattachent. Ils permettent de décrire ce caractère diffus et éclaté de la baraka qui s'applique à des croyances syncrétiques et multiples.

Vu sa complexité qui l'inscrit dans la ligne d'un fait social total, la baraka pourrait être rapprochée de la *charis* grecque. Celle-ci représente une puissance divine se manifestant dans toutes les formes du don et de l'échange ; des dons gracieux qui tissent entre les humains, les déités et la nature un réseau d'obligations réciproques. Véritable équivalent du *hau* polynésien, la *charis* renvoie à une qualité mystérieuse présente aussi bien dans les choses que dans les êtres et qui est, de ce fait, inhérente à tout échange social (Vernant 1988 ; Vidal 1991). À l'instar de la *charis*, la baraka représente une puissance divine, une force mystérieuse présente dans les mots, les choses et les êtres⁴. Et comme la *charis*, le signifiant « baraka » s'applique à toute une série de notions associées, tels le don, la fertilité, la fécondité, la croissance, la prospérité, la santé, la beauté, la chance, le pouvoir. En un mot, la notion de baraka symbolise la manifestation du divin dans le monde et l'existence, sous la forme de dons accordés à certains individus ou à certaines

⁴ La baraka, écrit Rabinow (1975 : 25), « [is] the symbol which formulates and expresses the Moroccan conception of divine grace and supernatural power. Defined in the most abstract terms we could say something like “the manifestation of God's grace on earth” ».

choses. Seuls les saints, cependant, possèdent la baraka de façon exemplaire (Geertz 1992).

Selon mes interlocuteurs, les descendants du saint Ben Yeffou, la baraka de leur ancêtre représente le pouvoir surnaturel qui est une forme de manifestation de la grâce divine. Elle est systématiquement identifiée avec ses signes extérieurs : les miracles et les prodiges. On verra également que dans la tradition orale relative au saint éponyme, la baraka symbolise non seulement le signe incontesté (*al-borhân*) de la sainteté du wali, mais aussi le fruit de son action. Elle prend le sens et la forme de qualités individuelles extraordinaires.

Le marabout est donc le réceptacle idéal de la baraka qu'il est capable de mobiliser en faveur de ses descendants, de ses fidèles ou tout simplement des pèlerins qui visitent sa tombe. Car cette force miraculeuse ne diminue pas après la disparition du wali, elle en est plutôt renforcée⁵. La tombe est l'élément central du culte ; elle est le centre de gravité qui capte les visiteurs en recherche de baraka. Mais il faut aussi préciser que celle-ci a un pouvoir « contagieux » ; toute chose qui aurait été en contact avec le saint peut non seulement acquérir la baraka, mais également la transmettre (Westermarck 1926 ; Douglas 1992 ; Aouattah 1995). C'est pourquoi les toponymes (grotte, source, colline) qui symbolisent l'itinéraire, le cheminement spirituel ou chevaleresque, du marabout sont chargés de baraka ; ils sont ainsi intégrés dans le circuit rituel accompli par le pèlerin.

Les descendants masculins d'un saint, wlad Sayyed, sont considérés comme les mandataires actuels de la baraka qu'ils ont héritée de lui comme lui-même l'avait héritée par une voie patrilinéaire qui remonte jusqu'au Prophète (Geertz 1992). Ils sont des *chorfa* ; ils incarnent la baraka du saint et peuvent en faire bénéficier des pèlerins contre

⁵ Westermarck (1926 : 159) écrit à ce propos : «The baraka of a saint is not lessened, but rather increased, by his death. Properly speaking, a saint never dies; his body is not subject to decay, he is only slumbering in his grave. He may appear to the living, not only in dreams like ordinary dead people, but in reality ».

un don allant d'une bougie à un grand sacrifice. Cette intercession prend surtout aujourd'hui la forme d'une intervention thérapeutique⁶. Les chorfa de Ben Yeffou sont, grâce à la baraka du saint-ancêtre, des guérisseurs des maladies causées par les esprits djinns. La transmission de tel charisme, les récits qui en légitiment le fondement ainsi que la pratique rituelle de guérison représentent le cœur même de cette thèse. Ils sont discutés dans les chapitres suivants.

Maintenant, je vais essayer de remonter aux origines du maraboutisme marocain et suivre ses ramifications culturelles. Cette mise au point historique et archéologique me permet de dégager certains symboles fondamentaux à l'élaboration de mes analyses ultérieures. J'évoque également des noms qui ont marqué la vie religieuse et politique du Maroc (Fig. 1 ; Tab. I). Par-delà leur réalité historique, ces personnages sont des métaphores qui reviennent souvent comme des symboles de légitimation charismatique.

⁶ Dans le passé, elle prenait aussi d'autres formes, tel l'arbitrage juridique et politique.

Aux origines du culte des saints : le soufisme

Le soufisme est le nom qui désigne le mysticisme musulman. Le mot renvoie à la robe en laine, *souf*, que portaient les premiers ascètes de l'islam, les soufis. Bien qu'il soit une production culturelle islamique, ses racines lointaines ont souvent été associées à d'autres doctrines et spiritualités, comme le néoplatonisme, le gnosticisme, le bouddhisme et le christianisme. Le développement du soufisme dans le monde musulman fut une réaction à la prolifération de la pensée formaliste et juridique qui a largement dominé la sphère culturelle et religieuse dans un monde musulman en plein essor civilisationnel.

Les premiers mystiques se présentaient comme des ascètes individuels et indépendants en quête de la Vérité et de l'Union avec Dieu. Ils étaient des « saints du désert », au sens tant propre que figuré, qui cherchaient, au-delà de la Lettre et de la jurisprudence (le *fiqh*), une expérience directe avec le divin. Ils se sont d'abord rassemblés, de façon informelle, dans des sortes de loges et de couvents (*ribats*, *zaouïa*,...) sans guide ni maître spirituel (Veinstein 1996). Ces premiers compagnonnages, où la relation était dyadique, entre le mystique et son Dieu, se sont transformés avec le temps en une relation triadique : disciple, maître, Dieu (Veinstein 1996)⁷. C'est à partir du Xe siècle que les mystiques musulmans élaborèrent la notion de la soumission absolue à un cheikh ayant initié sa propre voie spirituelle, *tariqa*.

Au cours des XIIe et XIIIe siècles, les premières confréries commencèrent à s'organiser ; des maîtres célèbres rassemblaient autour d'eux des disciples de différents horizons. La voie du maître éponyme – qui porte son nom : ex., *qadiriya* pour 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, la *madyaniya* pour Abou Madyan, la *chadhiliya* pour al-Châdhili – s'est enrichie au cours des âges de l'apport des principaux disciples qui sont restés reliés au fondateur à

⁷ Les raisons de ce virage sont d'ordres sociopolitiques. L'émergence et le développement des ordres soufis, ou confréries, est une réponse spirituelle à l'affaiblissement de l'autorité centrale des Abbassides à partir du IXe siècle, qui a provoqué en retour une dislocation de la communauté musulmane (Geoffroy 1996).

travers les générations par une chaîne ininterrompue de filiation spirituelle, ce que l'on désigne par *silsila* (Veinstein 1996).

La finalité première d'une confrérie est donc de conserver et de transmettre l'enseignement de la voie du maître fondateur ; celle-ci se résume en un mode d'accès au divin par un ensemble spécifique de techniques rituels – chant, *samâ'*, danse, *raqs*, *chath* ou *hadra*, déchirure de vêtements, *tamziq*, extase, *wajd* – et de pratiques spirituelles – compagnonnage, les remémorations scandées des noms de Dieu, *dhikr*, la récitation collective de prières, *hizb* et *wird*, le repentir, l'abstinence. Pour le disciple, *murîd*, qui désire cheminer dans la voie, le maître personnifie l'idéal recherché, *murâd*.

« La personne du cheikh porte la marque de l'ascèse et de la vision extatique et arbore celles de la force d'attraction que Dieu exerce sur lui, tandis que par ailleurs il se consacre à l'humanité. Capable d'accomplir des miracles, de lire les pensées, d'interpréter les rêves et de prédire l'avenir, le cheikh possède le don de clairvoyance et une volonté magnifiée par une énergie surnaturelle » (Böwering 1996 : 141).

Il est donc un saint homme et le représentant de Dieu devant lequel le disciple doit montrer une totale abnégation. Il est le guide, *murchid*, qui accompagne le disciple dans son cheminement pour franchir les différentes stations (*maqâm*, pl. *maqâmât*) et états (*hâl*, pl. *ahwâl*) jusqu'à atteindre l'étape ultime : l'anéantissement en Dieu (*fanâ'*). Il s'agit de l'annihilation de l'ego et de toutes ses attaches matérielles pour pouvoir continuer une existence réelle dans le divin (*baqâ'*). Une telle inversion mystique est résumée par la fameuse formule soufie : « s'annihiler pour pouvoir exister » (*al-fana' min ajli al-baqâ'*).

Taxés d'hétérodoxie par les juristes musulmans, de nombreux penseurs mystiques ont tenté depuis le IXe siècle d'intégrer le soufisme à l'islam sunnite ; un tel mouvement atteindra son apogée au XIIe siècle avec al-Ghazali (1058-1111) dont l'œuvre, *Ihiâ'* (*La Vivification des sciences de la religion*), contribuera à parachever l'intégration du soufisme au milieu des oulémas⁸. Al-Ghazali se présente comme un rassembleur qui,

⁸ De l'arabe '*ulama*', pl. de '*alîm*', savant. Les oulémas sont des juristes dont le ressort est d'émettre des avis juridiques et religieux, *fatwa*, sur la compatibilité entre les lois séculières et leur interprétation de la Loi divine, la *charî'a* (charia).

tout en reprenant la philosophie centrale du soufisme, en élargit les horizons pour s'ouvrir sur la *sunna*, la voie du Prophète. Il propose au disciple le modèle de la perfection prophétique. Il a ainsi indirectement favorisé l'apparition des confréries (Gril 1996).

Le développement et l'évolution du soufisme en Occident musulman ont été intimement liés à la structure tribale et à l'histoire politique de la région. L'avènement au XI^e siècle de la dynastie saharienne al-Mourabitoun – devenu Almoravides en français d'après une ancienne modification espagnole – constitue un phénomène religieux et politique majeur. De fervents puritains, d'obédience malékite, les Almoravides (XI^e – XII^e) sont sortis d'un ribat, Dar al-Mourabitîn, pour compléter l'œuvre d'islamisation des tribus nomades et pour neutraliser les zones schismatiques. Conformément à la doctrine de l'école de jurisprudence malékite⁹, les Almoravides imposaient la croyance pure et simple sans aucune interprétation allégorique du Coran (Michaux-Bellaire 1923 ; Drague 1951).

« Cette casuistique puritaine est à l'opposé des conceptions de l'école soufiste, rénovée par les doctrines du grand théologien Ghazali. Celui-ci démontre que la science juridique, telle que l'entendent les Malékites intransigeants, est sans efficacité pour le croyant. Selon lui la religion reste affaire de cœur, la mystique l'emporte sur les règles de l'école » (Drague 1951 : 36).

Bien que leur doctrine puritaine soit aux antipodes du soufisme, les Almoravides contribueront indirectement à son développement. Premièrement, par la prolifération remarquable de nombreux ribats durant leur règne – il ne faut surtout pas oublier qu'ils sont eux-mêmes issus d'un ribat. Deuxièmement, par la vive réaction qu'a suscitée leur expansion tant politique que religieuse. Des cheikhs adeptes de la pensée d'al-Ghazali ont commencé ici et là à critiquer la doctrine almoravide. Si bien que de vives controverses ont été soulevées en Andalousie et au Maroc ; les doctrines d'al-Ghazali furent condamnées et ses ouvrages brûlés. Mais malgré la ferme condamnation et les

⁹ Le malékisme constitue encore aujourd'hui la doctrine officielle de l'état marocain. Avec le hanafisme, le chafiisme et le hanbalisme, il est l'une des quatre écoles de jurisprudence de l'islam sunnite dont le fondateur est Imâm Malik (715 – 795). Né à Médine, il connaîtra la transition entre la période des califes Omeyyades et celle des Abbassides. Cette période d'expansion de l'empire musulman voit apparaître une forte nécessité de juridiction, en particulier dans les nouveaux territoires conquis.

nombreuses persécutions, sa vision a fini par se répandre au Maroc et elle a même été exploitée contre le pouvoir en place par l'un des ses nombreux disciples, Mohamed ibn Tumart, le fondateur spirituel de la grande dynastie Almohade (XIIe – XIIIe siècle) (Michaux-Bellaire 1923 ; Terrasse 1949 ; Drague 1951 ; Andezian 1996).

Persécuté par les Almoravides, ibn Tumart s'établit près de Marrakech, à Tin Mal, où il fonda un ribat qui ne tarda pas à rassembler de nombreux partisans qui prendront plus tard le nom de Mouwahiddoun (les Unitaristes ou les Monothéistes), les Almohades, en référence à la doctrine du maître fondateur qui prônait l'unité de Dieu, *tawhîd*. Ce mouvement qui a pris dans ses débuts la forme d'une contestation religieuse et spirituelle a fini par fonder l'une des plus grandes dynasties marocaine qui a dominé tout le Maghreb et une partie de l'Espagne et de l'Afrique. Malgré leurs antagonismes doctrinaux apparemment inconciliables, Almoravides et Almohades ont œuvré dans le même sens et « pour la même cause, celle de l'unité musulmane depuis le sud du Sahara jusqu'en Espagne. Ils y feront triompher l'islam sunnite de rite malékite, parallèlement au soufisme, qu'ils combattront cependant chaque fois que des maîtres mystiques menaceront leur pouvoir temporel » (Andezian 1996 : 390).

L'époque almohade a marqué une étape décisive dans l'islamisation du Maroc. Les derniers foyers du schisme ont été définitivement domestiqués. La pensée mystique d'al-Ghazali s'est de plus en plus répandue dans les zaouïas¹⁰ qui ont essaimé partout dans le pays. Mais jusqu'au XIIe siècle, le soufisme occidental, par opposition à son homologue oriental, n'avait pas encore soutenu l'émergence de voies initiatiques ni d'ordres soufis. À l'exception de certains centres mystiques qui se dégagèrent en Espagne, particulièrement l'école d'Almeria qui eut pour principal représentant Ibn al-'Arîf (m. 1141). Les disciples de ce dernier furent nombreux en Espagne, et son enseignement rayonna jusqu'au Proche-Orient. Son influence sur des grands mystiques andalous, tels Ibn 'Arabî et Ibn Barrajân, fut majeure (Geoffroy 1996).

¹⁰ La zaouïa est en quelque sorte l'héritière du ribat. Le terme désigne littéralement « coin », « angle », « retrait » ; il renvoie à l'endroit où les soufis se réunissent pour pratiquer leur rituel mystique. Comme le ribat, la zaouïa a joué un rôle politique déterminant dans l'histoire du Maroc. Voir infra.

Celui qui a représenté la grande figure et la principale source initiatique du soufisme occidental a été un autre Andalou originaire de Séville, Abou Madyan (m. 1198), dit al-Ghawth, le Grand-Secours. Il a été formé par plusieurs maîtres marocains dont le thaumaturge illettré, le berbère Abou Ya'zâ (Moulay Bou'azza) et Ibn Hirzihim (Sidi Harazem) qui l'initia aux doctrines d'al-Ghazali. Abou Madyan se rendit aussi en Orient où il rencontra, à la Mecque, le Pôle du mysticisme oriental, 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Il bénéficia ainsi à la fois de l'enseignement des soufis lettrés et de celui des mystiques illettrés, « mais c'est à ces derniers qu'il devrait sa foi ardente, l'humble piété du cœur, l'amour désintéressé de Dieu et son dédain pour le rationalisme » (Andezian 1996 : 391). De retour au Maghreb, Abou Madyan se fixa à Bougie. Là, il attira de nombreux disciples qui ont « fécondé » non seulement le Maghreb, mais aussi l'Égypte et le Proche-Orient, si bien qu'en sa personne s'effectua la synthèse du soufisme de l'Occident et de l'Orient. « [Abou Madyan] n'est pas l'instigateur d'un ordre déterminé mais plutôt, si l'on recourt à une métaphore, un arbre dont les multiples ramifications initiatiques couvrent le Maghreb et une partie du Proche-Orient » (Geoffroy 1996 : 52). Le maître meurt près de Tlemcen, alors qu'il se rendait au Maroc pour répondre à la convocation du Souverain Almohade Ya'qûb al-Mansûr (1184-1199) inquiet, selon une tradition, de la grande réputation du saint, dans une autre pour soigner son âme rongée par le remord (Andezian 1996 ; Geoffroy 1996)¹¹.

Homme de savoir et de lettres (écrivain et poète), Abou Madyan a initié de nombreux disciples qui ont su diffuser son enseignement à travers tout le Maghreb (Andezian 1996). De son vivant, il eut deux disciples distingués qui ont marqué l'histoire politique et religieuse du Maroc : le cheikh Abou Mohammed Sâlih (m. 1234) et Moulay 'Abd Assalam Ben Mchîch (m. 1228). Le premier a fondé le ribat de Safi. Il est Berbère originaire des Doukkala, des Beni Maguer précisément d'où son patronyme al-Maguiiri. À son époque, le ribat était devenu un centre d'attraction pour de nombreux disciples. Il

¹¹ Après sa mort, Abou Madyan est devenu le saint-patron de Tlemcen où il est vénéré encore aujourd'hui sous le nom de Sidi Boumediene.

a fondé la confrérie des Maguiriyoun¹² qui semble avoir exercé assez loin son influence et qui a dû prolonger son existence jusqu'à l'époque de la colonisation portugaise au XVe siècle (Michaux-Bellaire 1923).

Moulay 'Abd Assalam Ben Mchîch est, quant à lui, originaire des Beni 'Arous du Jbel 'Alam (dans le nord marocain). Il est difficile de retracer avec certitude le cheminement du saint ; sa personnalité est à plusieurs égards légendaire et nébuleuse. Il se serait rendu en Orient, durant une vingtaine d'années, où il aurait rencontré son maître Abou Madyan (Michaux-Bellaire 1923). Il n'a initié aucune voie mystique et n'a fondé, a fortiori, aucune confrérie. Il n'a laissé qu'un seul texte sous forme d'une prière sur le Prophète, encore récitée de nos jours (Gril 1996). L'importance spirituelle et politique de Ben Mchîch ne se révélera que plus tard à l'époque de l'émergence du chérifisme au XVe siècle où il sera l'objet d'une vénération particulière. De son vivant, le saint eut, néanmoins, un disciple distingué, Abou al-Hassan al-Châdhili. C'est en Iraq qu'un saint réoriente le jeune aspirant vers le maître Ben Mchîch : « Tu cherches le Pôle en Iraq, alors qu'il est dans ton pays. Retourne là-bas, tu le trouves ! » (Gril 1996 : 106).

À l'instar de son maître, al-Châdhili n'a fondé aucun ordre mystique ; c'est après sa mort que sa doctrine a connu un grand essor ; de nombreux disciples ont propagé son enseignement qui deviendra par la suite la *tarîqa* al-châdhiliya. La caractéristique majeure de celle-ci consiste sans doute dans sa sobriété, le respect de la *sunna* et la méfiance affichée à l'égard du monachisme, des pouvoirs charismatiques, des expressions extatiques perçus comme des obstacles à l'accomplissement spirituel. Ce qui

¹² Sans être fondées directement par le saint-patron de Safi trois autres confréries ont procédé de son enseignement et semblent avoir existé durant deux siècles : les Hahiyoun, les Hazmiriyoun (ou Ghammatiyoun) et les Hansaliyoun (Michaux-Bellaire 1923). Abou Mohammed Sâlih a aussi fondé la confrérie des *Hujjâj*, les pèlerins, qui dura même après sa mort : c'est une organisation sociale qui encourageait et facilitait le pèlerinage à la Mecque. « Des groupes de disciples du chaikh s'étaient fixés aux points principaux de la route suivie par les caravanes de pèlerins et principalement au Caire et en Syrie. Leur rôle consistait à venir en aide aux pèlerins du Maghreb qui leur étaient envoyés par les membres de la confrérie répandus au Maroc » (Michaux-Bellaire 1923 : 45). Il semble que la France, dans les années 1920, ait repris l'idée du cheikh marocain en fondant à la Mecque une maison destinée à recevoir les pèlerins de l'Afrique Française (Ibid.).

explique probablement pourquoi sa doctrine a connu une large diffusion auprès des oulémas (Geoffroy 1996b). N'empêche qu'après sa mort, le saint est devenu l'objet d'un culte ; on fête son *mawlid*, anniversaire, tous les ans autour de son mausolée pour commémorer l'importance qu'occupait le rite de pèlerinage dans sa vision spirituelle (Gril 1996).

Bien qu'originaire du Maroc, al-Châdhilî a été surtout reconnu comme maître en Tunisie, puis en Égypte. Son influence effective dans son pays natal ne s'est faite sentir qu'au XVe siècle, par l'intermédiaire d'un cheikh influent, Mohammed al-Jazouli (m. entre 1465 et 1470). Ce dernier saint se présente comme la grande figure religieuse et politique de son époque. Il est Berbère, originaire des Semlala de l'Anti-Atlas occidental (sud marocain), de la tribu Guezzoula plus précisément. C'est dans le ribat des wlad Amghar à Tît – à une dizaine de kilomètres de Mazagan (El-Jadida actuelle), où il séjourna une dizaine d'années – qu'il reçut l'enseignement des doctrines d'al-Châdhilî ; il est aussi fort probable qu'il fût initié à la *tariqa* de celui-ci lors de son long périple oriental.

Al-Jazouli s'installa ensuite à Safi où il attira de nombreux adeptes et disciples (une dizaine de milliers). Le gouverneur Mérinide, craignant pour son autorité, le chassa de la ville. Il alla par la suite se réfugier dans le pays Chiadma, pas loin de Mogador, dans une localité du nom d'Afoughal (Michaux-Bellaire 1923). L'influence d'al-Jazouli sur le paysage religieux et politique marocain était immense. De son vivant, une dizaine de zaouïas filiales dans tout le Maroc relevaient de sa zaouïa mère à Afoughal. C'était aussi grâce à lui que le soufisme marocain s'était trouvé des racines locales en se distinguant de son homologue oriental. Le jazoulisme allait se trouver des ancêtres et des fondateurs proprement marocains. Ce fut à cette époque, semble-t-il, que Moulay 'Abd Assalam Ben Mchîch devint le pôle du soufisme occidental, par opposition à Moulay 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, le pôle de la sainteté orientale (Michaux-Bellaire 1923 ; Terrasse 1950 ; Drague 1951 ; Andezian 1996).

Même après sa mort, al-Jazouli a continué de peser lourd sur les péripéties de l'histoire mystico-politique du Maroc. Soixante-dix-sept ans après son assassinat, son corps fut exhumé et transporté par le Sultan Saadien à sa capitale, Marrakech. Michaux-Bellaire (1923 : 60) écrit à ce propos :

« L'importance de Djazouli a sans doute, même après sa mort, causé des inquiétudes aux Saadiens, qui, issus des zaouïas, en connaissaient l'utilisation possible et cherchaient à absorber à leur profit le prestige des chaikhs, ou à le détruire. De même que les Mérinides avaient jugé prudent de découvrir à Fès le corps de Moulay Idriss II pour faire de leur capitale la plus importante zaouïa du Maroc, le sultan Ahmed El-Aredj pensa qu'il était préférable d'avoir dans sa capitale de Marrakech le tombeau du Chaikh Mohammed ben Sliman El-Djazouli, qui pouvait en restant à Afoughal, être, pour ses nombreux disciples, un centre qu'il était préférable de placer sous la surveillance du Makhzen (pouvoir central) »¹³.

Outre sa ferveur spirituelle et son activisme politique, la renommée d'al-Jazouli était surtout due à la particularité de son époque marquée par une crise socioéconomique et politique majeure – déclin du commerce, famine, peste noire, dislocation de l'autorité centrale –, par l'expulsion des Maures de l'Andalousie et par les invasions ibériques (Michaux-Bellaire 1923 ; Andezian 1996). L'impuissance des Mérinides (XIIIe – XVIe siècle), dont le pouvoir commençait déjà à se fractionner, à résister aux pénétrations chrétiennes, a largement contribué au développement des zaouïas qui n'ont pas tardé à devenir des centres politiques concurrents. C'est aussi à ce moment de l'histoire du Maroc que l'on découvrit le corps de Moulay Idriss II (791-828)¹⁴, miraculeusement conservé dans le même état que lors de son enterrement au début du IX siècle. Moulay Idriss devint ainsi le plus grand saint, faisant de Fès, ville que lui-même avait construite, la zaouïa la plus vénérée du Maroc (Michaux-Bellaire 1923).

En faisant de leur capitale un centre religieux prestigieux, les Mérinides ont tenté de recentrer l'autorité et de contrecarrer le pouvoir grandissant des zaouïas. Mais par cette même action, pour ne pas dire subterfuge, ils ont, en quelque sorte, réinventé le

¹³ Son mausolée est aujourd'hui un haut lieu de pèlerinage où l'on récite les *dalâ'il al-khayrât*, les signes du Bien, l'œuvre principale du saint.

¹⁴ Il est fort possible qu'Idriss II ait été inhumé au Zerhoun, près de son père Idriss I (788-791), et non à Fès (Michaux-Bellaire 1923).

chérifisme¹⁵. C'est à partir de ce moment que le nombre de chorfa Idrissides – qui font remonter, à tort ou à raison, leur généalogie à Moulay Idriss et de lui au Prophète – a commencé à croître. Mais l'expansion de l'idéologie chérifienne s'est avérée fatale à la dynastie berbère. De véritables chorfa, les Saadiens (XVIe – XVIIe) ont bénéficié de cet engouement pour les descendants du Prophète.

¹⁵ Les Idrissides représentent la plus vieille famille de chorfa marocains. Ils sont les descendants directs d'Idriss I, le père d'Idriss II, qui, après avoir fui le pouvoir abbasside de Bagdad, s'est installé au Maroc au VIIIe siècle. Le principe de légitimité chérifienne n'était certainement pas une création du XVe siècle, mais c'est à cette époque qu'il allait retrouver une nouvelle autorité, culturelle, politique et symbolique, qui lui permettra de se maintenir jusqu'à nos jours. Contrairement aux Idrissides, les trois dynasties qui leur succéderont, Almoravides, Almohade et Mérinides, ne sont pas des chorfa ; ils constituent des dynasties berbères. C'est après les Mérinides que les chorfa, les Saadiens puis les Alaouites (encore au pouvoir aujourd'hui), reprendront les rênes du pays (Tab. I).

La crise maraboutique : Ses conséquences mystico-politiques

Lui-même doté d'une filiation chérifienne, al-Jazouli a largement contribué à l'émergence du chérifisme. Il en fut même le grand instigateur. D'une part, les bouleversements de l'époque ont favorisé la mobilisation autour de sa personne des saints, des cheikhs et des chefs de guerre (Michaux-Bellaire 1923 ; Andezian 1996). D'autre part, son enseignement qui exaltait la supériorité des saints de la lignée du Prophète, a préparé le terrain à la dynastie montante des Saadiens et a favorisé l'émergence d'une grande révolution maraboutique¹⁶.

L'affaiblissement progressif du pouvoir des Mérinides a entraîné l'éclatement de l'autorité centrale et la prolifération à travers tout le pays de ce que Geertz (1992), après Alfred Bel, appelle les « hommes fétiches ». Le culte des saints, qui n'a jamais cessé d'imprégner la culture marocaine, a atteint alors au niveau de l'expression sociopolitique une intensité et une diffusion sans précédents. Une vaste quête de la baraka conduite par des saints hommes (cheikhs de confréries, chefs tribaux, chorfa,...etc.) a animé toute la société marocaine (Geoffroy 1996b). C'est cette effervescence tant spirituelle que politique que l'on a coutume de désigner par l'expression inexacte et périlleuse : « crise maraboutique »¹⁷.

¹⁶ Voici quelques termes dans lesquels al-Jazouli faisait la glorification de la lignée prophétique et appelait les gens à suivre les chorfa : « L'homme puissant ne l'est pas par la considération dont il est l'objet, ni par la tribu qui l'a vu grandir; il l'est par la noblesse de son origine; je suis chérif, mon origine est noble, mon ancêtre est le Prophète de Dieu (sur lui la paix et le salut!) de qui je suis plus près qu'aucune autre créature. Ma gloire existait avant les temps; elle est enveloppée d'argent et d'or. O vous qui désirez de l'argent et de l'or, qui que vous soyez, suivez-nous! Quiconque nous suivra habitera au plus haut de la demeure périssable et de la demeure céleste » (in Drague 1951 : 54-55).

¹⁷ Car, il s'agit moins d'une crise maraboutique qu'une résolution maraboutique de la crise.

La révolution maraboutique a été surtout marquée par l'expansion vers l'est des saints que la tradition fait généralement venir de la fameuse Saguia al-Hamra, dans l'extrême sud marocain. L'expansion de ces marabouts a contribué à la refondation des sociétés déstructurées ; des tribus ont instauré, pour des raisons écologiques et/ou politiques, certains saints comme éponymes, leur attribuant des généalogies chérifiennes¹⁸. Peu à peu se sont constitué des lignages maraboutiques fixés sur des territoires bien déterminés où ils ont joué un rôle religieux, économique, écologique et politique déterminant (Dermenghem 1954 ; Andezian 1996). Ce sont surtout ces marabouts éponymes, à l'instar de Ben Yeffou, qui sont l'objet d'un culte centré sur leurs tombeaux.

L'« universalisation » de la baraka a donc fait éclater l'étroite transmission mystique de maître à disciple, effectuant ainsi un déplacement du charismatique au génétique. Le soufisme marocain, à l'origine même de cette transition, a tenté d'unifier la conception généalogique et la conception personnelle de la sainteté. La majorité des confréries marocaines, spirituellement apparentées à al-Jazouli, se sont attribué alors une ascendance chérifiennne. La transmission initiatique et la baraka familiale sont devenues superposables (Dermenghem 1954). Le maître spirituel d'une confrérie sera lui aussi l'objet d'un culte ; l'emplacement de sa zaouïa, ou de sa tombe, après sa mort, devient souvent un lieu de pèlerinage. Les interrelations et les influences mutuelles entre l'institution (et les pratiques) de la confrérie (la zaouïa) et celles du marabout (sayyed) ont été aussi favorisées par la synthèse qui s'opéra à partir du XVIIe siècle entre un soufisme savant et populaire¹⁹. À cette époque, on assista également à l'émergence du confrérisme à vocation microsociologique et expansive où toutes les confréries marocaines ainsi que les saints indépendants se sont affiliés au saint Moulay 'Abd Assalam Ben Mchîch (Andezian 1996).

¹⁸ Nous verrons plus loin que la tradition orale qui entoure Ben Yeffou le fait s'intégrer dans cette catégorie de marabout. Le saint est lui-aussi originaire de la Saguia al-Hamra et s'est installé dans la région actuelle surtout pour des raisons écologiques. On lui attribue également une ascendance prophétique.

¹⁹ Al-Yousi (1631-1691), un disciple d'Ibn 'Arabi, incarne et exemplifie parfaitement la tendance de son époque. « En sa personne convergent les deux courant principaux du mysticisme de ce siècle : celui de la spéculation savante et celui de l'hagiologie populaire » (Andezian 1996 : 393). Je discute, dans les chapitres suivants, de ce saint.

Outre le marabout et la confrérie, la fusion entre le charismatique et le généalogique s'est aussi opérée dans une autre institution, la plus haute, le Makhzen (le gouvernement central). Le bref passage de la dynastie des Saadiens au pouvoir a facilité l'ascension au XVIIe siècle d'une autre dynastie chérifienne, les Alaouites qui ont fini par imposer jusqu'à nos jours une sorte de « patriciat spirituel héréditaire » (Geertz 1992 : 62). Le roi chérifien est lui-aussi l'objet d'un culte tant de son vivant qu'après sa mort. Tout comme le cheikh de la *tarîqa*, et ses éminents disciples, ou le saint indépendant, et certains de ses descendants, le sultan chérifien est un dispensateur de baraka.

La fusion entre les deux principes de la sainteté, personnel et héréditaire, s'est donc principalement effectuée dans trois cadres institutionnels interdépendants : le sultanat (ou le makhzen) ; un ordre confrérique (ou la zaouïa) et un culte de saint (marabout ou sayyed) (Geertz 1992). Si les rapports entre le sultan et le saint sont discutés de façon exhaustive dans le chapitre V, quand j'analyse la portée politique de la légende de Ben Yeffou, je souhaite évoquer tout de suite le rapport entre la zaouïa et le sayyed, pour pouvoir bien les différencier, car la grande similarité des cultes qui les entourent pourrait porter à confusion.

La zaouïa et le marabout : Initiation rituelle et transmission génétique

Comme définie ci-dessus, la zaouïa désigne le lieu de réunion des adeptes d'une *tariqa* ; mais le terme a fini par s'appliquer par extension à la confrérie elle-même. C'est à partir du XVI^e siècle que l'on voit émerger les principales confréries marocaines ; la plupart sont affiliées à la *tariqa* al-jazouliya (ou al-chadhiliya-al-jazouliya) : la 'Issawiya (XVI^e siècle), Charqawiya (XVII^e), Hamduchiya (XVII^e), Nasiriya (XVII^e), Taybiya (XVII^e), Hansaliya (XVIII^e), Darqawiya (XVIII^e), Tijâniya (XIX^e), Kettaniya (XIX^e) Bou'azawiya (fin XIX^e), etc.

Chaque confrérie se distingue par une organisation différente et surtout par des pratiques et des méthodes cérémonielles caractéristiques qui vont de la simple répétition des noms de Dieu (*dhikr*), ou des prières spécifiques (*wird*), à des expressions extatiques les plus extravagantes, comme c'est le cas des 'Issawa et des Hamadcha. Ce dispositif rituel est enseigné par le cheikh de la confrérie qui lui-même l'avait appris de son prédécesseur, l'ayant lui-même reçu de son maître et ainsi de suite jusqu'au saint fondateur. Mais, comme je l'ai déjà noté, cette affiliation par voie d'initiation (*silsila*), qui favorise la dimension personnelle du disciple et la qualité du lien qui le lie au *cheikh*, a fini par se superposer à une transmission généalogique (*chajara*). Si bien que la zaouïa, qui est essentiellement une organisation translocale, tend parfois à se confondre avec un lignage maraboutique (Andezian 1996).

Mais une distinction notable persiste entre les deux systèmes. L'enseignement d'une technique rituelle et cérémonielle et sa transmission (spirituelle, généalogique ou les deux à la fois) ainsi que l'existence d'affiliations sociales et religieuses en dehors des liens lignagers sont spécifiques à la zaouïa. Ce qui lui donne une dimension relativement transrégionale. Plusieurs zaouïas secondaires ou seulement des congrégations de fidèles, éparpillées ici et là, sont affiliées à la zaouïa-mère. Tandis que dans le système maraboutique, tout tourne autour de la baraka « génétique ». La transmission initiatique,

spirituelle ou même cérémonielle, si initiation il y a, est très secondaire. Les descendants du saint, *wlad sayyed*, sont les seuls héritiers de son pouvoir spirituel et magique. La tombe du saint et ses alentours, dont ils sont les gardiens, sont l'objet du culte qui lui est rendu.

Les descendants du saint peuvent, cependant, appartenir de façon indépendante, sans que les deux affiliations se superposent, à une confrérie et l'endroit où est inhumé leur ancêtre est parfois désigné par le terme « zaouïa ». C'est exactement le cas de Ben Yeffou : certains de *wlad sayyed* sont affiliés à la confrérie Bou'azawiya, et leur village est désigné par le terme *zaouïa*, référant plus à un espace sacré qu'à une voie mystique. Cette question sera abordée successivement dans le chapitre III – où je ferai une description détaillée de la *zaouïa* de *wlad Ben Yeffou* et de son « histoire » ainsi que des différents lignages maraboutiques qui sont issus du saint fondateur – et dans le chapitre IV – où je discuterai de l'appartenance des *chorfa* à la *tarîqa Bou'azawiya*.

Avant de clore ce chapitre, j'aimerais souligner quelques distinctions analytiques importantes. J'ai adopté le terme « marabout » pour désigner le saint indépendant et le différencier ainsi d'un autre saint qui s'inscrit dans une filiation mystique bien définie. Cette distinction renvoie à une autre, analytique elle aussi, entre système confrérique et système maraboutique. Si dans celle-là, l'initiation mystique et la filiation généalogique se superposent, dans celle-ci c'est surtout la *baraka* cognatique qui domine.

Dans chacun de ces systèmes, on distingue deux types de saints : les saints « populaires » et les saints « savants »²⁰. Si ces derniers sont des personnages hagiographiques et ont une existence historique bien attestée, les premiers sont plutôt des saints légendaires dont la réalité historique est assez difficilement saisissable. Ce sont ces derniers qui sont souvent détenteurs de la *baraka* qu'ils concentrent et répartissent et qui sont généralement l'objet d'un culte (Dermenghem 1954). Ils sont représentés surtout comme des thaumaturges qui produisent des miracles de tous genres.

²⁰ Toutefois il n'y a pas toujours une nette distinction entre ces deux catégories de saints. Des saints savants sont aussi des saints autour de qui se sont amalgamés des récits légendaires et folkloriques (Dermenghem 1954).

Ben Yeffou est de ceux-là. On verra dans le chapitre suivant comment les données historiques relatives au saint sont quasi-inexistantes et que seule la tradition orale nous relate son cheminement charismatique et ses exploits miraculeux.

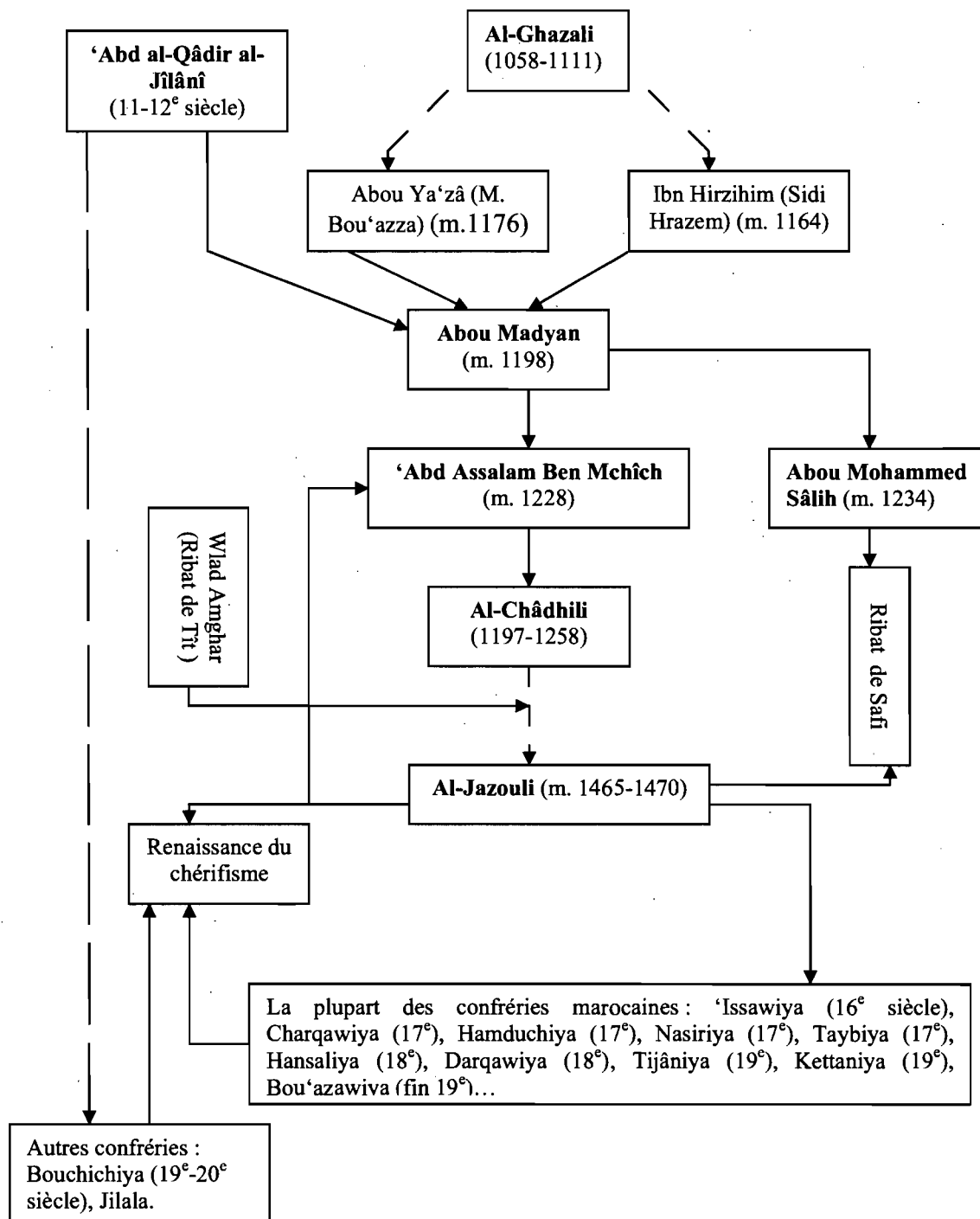


Fig. 1. Représentation schématique des chaînes initiatiques dans le soufisme marocain. Les flèches descendantes continues et discontinues représentent respectivement la transmission continue et discontinue d'un enseignement mystique. La flèche ascendante représente une récupération idéologique ou politique.

Dynasties	Période passée au pouvoir	Origines
Idrissides	VIIIe – Xe Idriss I (788-791) Idriss II (791-828)	Chorfa
Almoravides	XIe - XIIe	Berbères (Sahara)
Almohades	XIIe – XIIIe Ya'qub al-Mansur (1184-1199)	Berbères
Mérinides	XIIIe – XVIe Abou al-Hassan 'Ali (1331-1351)	Berbères
Saadiens	XVIe - XVIIe	Chorfa
Alaouites	XVIIe – Moulay Ismaïl (1684-1727) Moulay Sulaiman (1792 - 1822) Hassan I (1873-1894) Hassan II (1961-1999) Mohammed VI (1999-.)	Chorfa

Tab. I : Les dynasties du Maroc musulman. Parce qu'ils sont évoqués ou seront mentionnés plus tard, certains Monarques de ces dynasties respectives sont soulignés.

Chapitre III

La zaouïa de wlad Ben Yeffou : Dans l'espace, dans le temps

Introduction

Ce chapitre est consacré à la description de la zaouïa de Ben Yeffou et des différents lignages qui se réclament de l'ancêtre éponyme. Je discute également de l'« histoire » du saint ainsi que de l'ensemble des représentations symboliques qui s'y rapportent. Mais avant de développer toutes ces questions, il convient de faire encore une fois un détour géo-historique. Si dans le chapitre précédent j'ai analysé le développement du culte des saints à une échelle plus large, nationale, je situe, dans celui-ci, plus précisément, l'évolution historique et culturelle du maraboutisme dans la région tribale où se trouve la zaouïa de wald Ben Yeffou : les Doukkala.

Ce détour géo-historique est nécessaire pour bien saisir la géographie du sacré de la région qui nous concerne et son histoire, ce qui nous permettra de cerner le contexte culturel dans lequel notre personnage et les symboles qui l'entourent ont émergé. Il s'agit moins de faire une histoire détaillée et fouillée de la région que de poser certains repères nécessaires pour la clarté de l'exposé. D'autres détails historiques seront discutés de façon contextualisée, dans les chapitres suivants quand j'analyserai le mythe fondateur. En plus d'éviter de trop charger un sujet déjà très aride, une telle méthode mettra en évidence les portées symboliques et politiques de la tradition orale.

Les Doukkala : Esquisse d'une géohistoire mouvementée

Selon Ibn Khaldoun (1332-1406), les Doukkala étaient à l'origine une tribu berbère qui occupait un large territoire qui couvrait le Haouz, jusqu'au Grand Atlas, et se prolongeait jusqu'à la province de Sous au Sud (in Michaux-Bellaire 1932a : 15-16)¹.

Les données historiques sur les tribus berbères qui occupaient ce grand territoire sont hypothétiques². Il est difficile de retracer avec certitude la distribution ethnique ainsi que les relations politiques que ces ethnies entretenaient entre elles. Mais on note, néanmoins, le rôle capital qu'a joué le royaume des Barghwata. Celui-ci a particulièrement marqué l'histoire de la région et a influencé la géographie du sacré et la répartition ethnique. Ce royaume berbère a duré près de quatre siècles et a subsisté pendant les premières dynasties musulmanes, des Idrissides jusqu'aux Almoravides. Il ne fut définitivement détruit qu'au début du XIIIe siècle par les Almohades.

Selon l'historiographe Andalous al-Bekri (XIe siècle)³, la religion des Barghwata apparaît comme un syncrétisme de certains rites inspirés de l'islam et de survivances chrétiennes et païennes. Leur dieu Yaqouch est selon Terrasse (1949) une déformation de Jésus et selon Michaux-Bellaire (1932a) une transformation de Bacchus ou de Yacchus. Ce dernier auteur – suivant le raisonnement du traducteur d'al-Bekri, de Slane

¹ La région comprenait donc, en plus du territoire actuel des Doukkala, les régions des 'Abda, des Hmer, des Rehamna et une partie des Chiadma et des Haha actuels (Carte I).

² Il est possible qu'avant l'installation des Arabes dans la région, les tribus berbères aient été au nombre de six : les Regraga, les Beni Dghough, les Beni Maguer, les Mouchtaraïa, les Hazmir et les Sanhadja (Michaux-Bellaire 1932a ; Boucharb 1984).

³ Al-Bekri est le seul auteur qui nous renseigne de façon relativement détaillée sur ce royaume. Il semble qu'il n'ait jamais mis les pieds au Maroc et en Afrique en général ; sa seule source fut un informateur Berbère membre des Barghwata, Abou Salih Zemmour, qu'il avait rencontré à Cordoue dans la cour du Souverain al-Hakim al-Montasir. Ne parlant pas arabe, Zemmour était accompagné d'un interprète qui le traduisait (El-Bekri 1965 : 259 et suivantes).

– fait un rapprochement entre les Barghwata et les Baccuates de Ptolémée et d'Antonin, associant ainsi ces berbères à des adeptes d'un ancien culte bacchique et dionysiaque.

Toujours selon al-Bekri, il semble que juste après la première tentative d'islamisation du Maroc au VIII^e siècle, Sâlih ibn Tarîf eut l'idée d'ethniciser le message de l'islam : « "Mohammed, disait-il, est le Prophète des Arabes, - je suis celui des Berbères", et il fonda au Maroc la religion et le royaume des Berghouata » (Michaux-Bellaire 1932a : 49).

Il est inutile de tergiverser sur la véracité de ces hypothèses ; les données historiques sur la religion des Barghwata sont, en plus d'être très minces, controversées⁴. Certes, les premières dynasties musulmanes les ont considérés comme des hérétiques et Almoravides et Almohades les ont combattus avec férocité, mais il n'est pas à exclure que cette adversité soit davantage de l'ordre du politique que du domaine du religieux, surtout que le Royaume dominait une large et importante région et avait aussi de grandes ambitions géopolitiques et idéologiques.

Après une longue et puissante résistance, les Barghwata finirent par succomber et leur royaume fut détruit. Cet événement a largement contribué au dépeuplement de la région des Doukkala⁵. Ce qui permettra plus tard au souverain Almohade, Ya'qûb al-Mansûr, pour affaiblir les Arabes du Maghreb Central, d'amener à l'ouest du Maroc une partie de leurs tribus hilaliennes.

« Par ce procédé, il affaiblissait les Arabes, il repeuplait certaines régions de l'ouest de son Empire et il espérait en même temps pouvoir, avec ces Arabes auxquels il donnait des territoires en partie dépeuplés, constituer des tribus militaires dévouées au Makhzen et qui occuperaient les plaines en maintenant les Berbères dans les montagnes après les y avoir refoulés. Tel a été le point de départ de l'organisation actuelle des Doukkala qui s'est réalisée par un tassement progressif des tribus arabes et par leur mélange avec les Berbères restés sur place,

⁴ Si Ibn Khaldoun les représente comme des hérétiques acharnés, des conquérants cruels et des oppresseurs de la population, les géographes Ibn Haouqal (Xe siècle) et al-Maqdissi (XIe siècle) les représentent comme des hommes loyaux, hospitaliers et vertueux (in Terrasse 1949).

⁵ À cela s'ajoutent les luttes interminables des tribus entre elles ainsi que l'envoi de troupes pour conquérir l'Espagne.

pendant la fin de la dynastie almohade et pendant la dynastie mérinide » (Michaux-Bellaire 1932a : 53)⁶.

La destruction du royaume des Barghwa a favorisé l'arabisation de la région, modifiant ainsi sa composante ethnique. Cette même réaction a également contribué à marquer son paysage religieux. Plusieurs ribats furent bâtis pour renforcer l'islamisation des tribus « mal-islamisées » et pour combattre les « hérétiques ». À propos de ces premiers « monastères » des Doukkala, Michaux-Bellaire écrit : « On a l'impression que ces ribats formaient une série de citadelles avancées, qui pénétraient dans le pays des Berghouata et dans les tribus schismatiques » (Michaux-Bellaire 1923 : 21).

La présence précoce des ribats explique probablement la remarquable densité du sacré dans le pays des Doukkala. Ces centres religieux ont marqué non seulement les environs, mais le Maroc en entier. En plus des grands ribats de Safi et de Tît, déjà cités dans le chapitre précédent, on note également et surtout le ribat de Shâkir (XIIe siècle) – qui existe encore aujourd'hui comme un lieu de culte connu sous le nom de Sidi Chikr –, le ribat de Moulay Bou Ch'aïb, patron d'Azemmour, et le ribat d'Abou Ennour, devenu le marabout Sidi Bennour⁷. Ces premiers « couvents » fortifiés ont joué un rôle primordial dans la diffusion des enseignements de l'islam et du soufisme (Hajji 1988 ; Harakate 2000).

⁶ C'est pendant le règne mérinide, à la fin du XVe siècle, que l'on retrouve la même division ethnique des Doukkala que celle qui subsiste encore aujourd'hui (carte I).

⁷ Moulay Bou Ch'aïb qui leur était contemporain fut l'élève d'Abou Ennour (Sidi Bennour). Il créa la confrérie des Chouaïbiyin, actuellement disparue, et fut l'un des maîtres du grand saint-thaumaturge Abou Ya'zâ (Michaux-Bellaire 1923 ; Drague 1951).

Les Doukkala : le pays des marabouts

Outre la présence précoce des ribats et leur rôle militaro-mystique, l'occupation portugaise a influencé de façon capitale la géographie du sacré dans la région des Doukkala. Dès les débuts du XVe siècle, les forces portugaises étaient maîtres des principaux ports du Maroc méridional⁸. En 1508 Safi fut occupée et devint la grande base portugaise du Maroc atlantique. En 1513 Azemmour fut pris à son tour et en 1514, la forteresse de Mazagan fut construite (Terrasse 1950).

Comme je l'ai déjà noté dans le chapitre précédent, les entreprises ibériques se produisirent dans un contexte politique marqué par l'éclatement de l'autorité centrale. Les princes Mérinides de Fès, au zénith de leur déclin, se montrèrent incapables de résister à l'invasion européenne. Ils étaient même souvent réduits à demander l'appui des Portugais pour défendre jalousement leur trône contre des proches prétendants. Ils se montrèrent en définitive aussi bien incapables d'enrayer le désordre que de contenir les pénétrations ibériques. Les espoirs des populations se portèrent alors sur les marabouts, les cheikhs des zaouïas et les chorfa (Drague 1951 ; Geertz 1968 ; Rabinow 1975 ; Andezian 1996 ; Bouchareb 1997).

« L'activité des marabouts, jusqu'alors discrète, se révéla dans toute son ampleur et prit une acuité nouvelle : ce fut sous le choc des attaques chrétiennes que la crise maraboutique, depuis longtemps préparée, éclata au Maroc. Ainsi se formèrent pour la guerre sainte des groupements mouvants, instables, mais sans cesse reconstitués [...]. Ils s'opposaient à toutes les tentatives de pénétration dans le pays. Les confréries, grâce à leurs filiales, amenèrent parfois des combattants de régions très lointaines » (Terrasse 1950 : 122-123)⁹.

⁸ Dans l'occupation portugaise du Maroc, on distingue deux phases. Une période septentrionale, de 1415 à 1486, pendant laquelle les Portugais s'emparèrent de Ceuta d'El-Ksar es-Seghir, Arzila, Tanger ; et une période méridionale plus active, de 1486 à 1550, où ils s'installèrent et se maintinrent sur la côte de l'Atlantique de l'Oum er-Rbia au Sous (Terrasse 1950).

⁹ Outre le fait de participer activement et directement aux combats, ces marabouts prêchent, rassemblent les guerriers, réunissent les fonds pour la conduite des opérations (Terrasse 1950).

La région des Doukkala a connu un mouvement particulièrement actif de ces marabouts guerriers qui sont venus de tous les coins du Maroc pour combattre les conquérants Portugais¹⁰. L'exemple le plus connu est celui du marabout, d'obédience jazoulite, al-'Ayyachi qui, sur l'ordre de son maître, le grand saint de Salé 'Abdallah Ben Hassoun, vint s'installer dans les Doukkala, précisément chez les wlad Bou 'Aziz¹¹ (Michaux-Bellaire 1923a ; Drague 1951 ; El-Ouareth 1994).

« Il ne cessa dès lors de s'occuper activement de la guerre sainte et de se montrer impitoyable envers l'ennemi chrétien. Il connaissait toutes les ruses de la guerre; il était toujours au premier rang dans la mêlée, infatigable, audacieux et déployant la plus grande impétuosité. Bientôt sa renommée s'étendit dans tous les pays et, parmi le peuple, on ne parla que de lui et de l'énergie qu'il montrait en guerroyant contre les infidèles » (Michaux-Bellaire 1932a : 76)¹².

Le rôle qu'ont joué les cheikhs de la zaouïa Ghnimya est aussi important. Son fondateur, al-Hassan Ben Rahou al-Ghnimi, est descendu, arrivant de la Saguia al-Hamra, dans le territoire des 'Abda pour faire le Jihad aux Portugais. Son surnom, al-Ghnimi, exprime cette portée belliqueuse. Il réfère aux innombrables butins, *ghnima*, qu'il retira de ces nombreuses conquêtes. Après sa mort, ses descendants, particulièrement Moul l-Bargui, ont continué la résistance (El-Ouareth 1994). Un récit que j'ai recueilli dans la région, concernant justement ce dernier marabout – voisin de Ben Yeffou et qui apparaît comme son conquérant territorial¹³ -, illustre à quel point l'imaginaire de la région est resté marqué par la présence portugaise. Le Bargui, dit cette tradition, est le cheval que chevauchait le saint pour combattre les Portugais, d'où son nom « Moul l-Bargui », Le maître du Bargui.

¹⁰ Il faut noter ici un double mouvement qui a largement contribué à l'augmentation des zaouïas et des sanctuaires dans la région des Doukkala. Le premier est relatif à un déplacement des marabouts en dehors des villes, depuis Azemmour jusqu'à Safi, qui ont été occupées par les Portugais, pour construire d'autres zaouïa et ribat à des fins de résistance. Le deuxième mouvement concerne l'arrivée d'autres santons, de l'extérieur des Doukkala, pour combattre les conquérants (El-Ouareth 1994).

¹¹ On lui attribue même un sanctuaire chez eux.

¹² Le marabout El-'Ayyachi finit même par être nommé caïd d'Azemmour, bloquant les Portugais dans la ville de Mazagan.

¹³ Voir le chapitre suivant.

Plusieurs autres traditions orales représentent les saints comme des guerriers et des libérateurs (El-Ouareth 1994 ; Maarouf 2004). Il arrive même que ces représentations soient exprimées encore aujourd'hui sous formes ritualisées. Une partie du mur qui a servi aux combattants pour encercler la ville de Mazagan et la libérer des occupants est devenue un lieu saint de pèlerinage, un marabout. Pour s'imprégner de sa baraka, les femmes enceintes visitent encore aujourd'hui cette pierre de la délivrance, *Fekkak*¹⁴. La tradition orale dans la capitale des Doukkala retient aussi le nom du marabout Sidi Dawi qui a inlassablement combattu les Portugais qui se sont retirés à l'intérieur du Mellah (quartier juif) (El-Ouareth 1994 ; Maarouf 2004). Son tombeau – à la frontière de celui-ci, comme pour signifier cette résistance aux colons – est aujourd'hui un lieu de culte, visité lors du rituel de la circoncision¹⁵.

La présence précoce des ribats et des zaouïas et la résistance maraboutique à la colonisation portugaise sont deux facteurs majeurs qui pourraient expliquer cette densité du sacré dans le pays des Doukkala. Une densité qu'exprime éloquemment un adage que j'ai recueilli dans la région : « Doukkala, chaque pierre est un wali »¹⁶. Plusieurs auteurs vont dans le sens de ce dicton, soulignant une présence massive des marabouts dans la région (Michaux-Bellaire 1932a, 1932b ; Bouchareb 1984 ; El-Ouareth 1994 ; Maarouf 2004 ; Filali 2006). Loin de viser une quelconque exhaustivité, Michaux-Bellaire (1932a, 1932b) compte plus que 400 sanctuaires, familles maraboutiques et zaouïas. Une estimation approximative du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, en 1992, fait elle aussi état de plus que 412 sanctuaires et zaouïas (Maarouf 2004). Le chiffre est certainement plus élevé, car il ne prend pas en considération les petits saints, les marabouts anonymes et marginaux ainsi que les saints satellites qui avoisinent généralement les saints patrons. Juste dans les environs de Ben Yeffou, j'ai compté une dizaine de marabouts qui ne figurent pas dans les descriptions de Michaux-Bellaire (1932a). Le nom de Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou, quant à lui, y figure deux fois : une fois

¹⁴ Ce n'est guère une coïncidence si l'accouchement est vécu comme une libération ; une femme qui accouche est dite *t-fekka-t*, elle s'est libérée.

¹⁵ Tout se passe comme si sa baraka, la virilité exemplaire, facilite et consacre ce passage au monde des hommes.

¹⁶ En marocain : *Doukkala koll hajra bi wali*.

comme l'un des sanctuaires de la tribu des wlad 'Amor (1932a : 148) et l'autre en tant que zaouïa de wlad Ben Yeffou (1932a : 132-133).

La zaouïa de wlad Ben Yeffou :

Localisation et description

La région actuelle des Doukkala est comprise entre l'Océan Atlantique vers l'Ouest, la région des Chaouia vers le Nord, des Hmer (ou Ahmer) et des Rehamna vers l'Est, et des 'Abda, vers le Sud. Elle compte sept ethnies arabes différentes : Haouzïa, wlad Bou 'Aziz, wlad Fraj (Fredj), wlad Bou Zerrara, wlad 'Amran, les 'Awnat et wlad 'Amor (Gharbiya). La zaouïa de wlad Ben Yeffou, comme je viens de le mentionner, appartient à cette dernière ethnie, à la limite avec la grande région des 'Abda (carte I). Bien qu'elle soit géographiquement plus proche de la métropole de cette dernière région, Safi, à une soixantaine de kilomètres, la zaouïa appartient administrativement au territoire des Doukkala. Elle est à une centaine de kilomètres vers le Sud de la capitale de celui-ci, El-Jadida, l'ancien Mazagan. Elle est située entre deux communes de cette région, Oualidia, à moins d'une vingtaine de kilomètres vers l'ouest (Atlantique) et Thnin Gharbia vers le l'est, à une dizaine de kilomètres.

La zaouïa de wlad Ben Yeffou compte une population de moins d'un millier d'habitants ; ils sont principalement les descendants du saint éponyme. Écologiquement, le village est situé dans une zone à vocation pastorale, marquée par une sérieuse dégradation de la végétation, un sol très pauvre et par une désertification édaphique. Ces conditions écologiques ont engendré une situation économique critique : la population est très pauvre, démunie et déshéritée. J'analyserai dans le chapitre suivant cette situation écologique et ses répercussions économiques.

La zaouïa de wlad Ben Yeffou est principalement un centre de guérison. Déjà du vivant du saint, si l'on en croit al-Kanûni (1937), la zaouïa de Ben Yeffou attirait beaucoup de possédés. Au début du siècle passé, Michaux-Bellaire (1932a) et Westermarck (1926) citaient Ben Yeffou parmi les saints thaumaturges des Doukkala qui avait le pouvoir de guérir les maladies liées à la possession par les génies. Mais la fonction de la zaouïa de Ben Yeffou ne se réduisait probablement pas à une visée thérapeutique, elle avait sans

doute joué un rôle d'enseignement dans le passé. Dans *al-I'lâm* d'Assamlali (1983), Ben Yeffou est décrit comme un excellent prédicateur ayant une belle voix et une très bonne morale. Il est fort possible que les visiteurs fréquentaient la zaouïa pour écouter les prédications du saint.

Si l'on croit les chorfa, la zaouïa de Ben Yeffou a été, durant plusieurs décennies, considérée comme un centre éducatif dans la région des Doukkala – 'Abda. Nombreux sont les étudiants des sciences coraniques qui y affluaient. On comptait au moins cinq *kuttâb* (école coranique) où l'on enseignait non seulement la théologie, mais aussi la logique et la grammaire. Après leur formation à Ben Yeffou, plusieurs de ces étudiants continuaient leurs études à l'université de Qarawiyin à Fès. Actuellement on ne compte que deux écoles dont l'enseignement est restreint, se limitant à l'apprentissage coranique.

Aujourd'hui, l'activité sociale est centrée autour du mausolée du saint et de son pouvoir de guérir les maladies des djinns¹⁷. Le sanctuaire (sayyed) de Ben Yeffou comme tel est dominé par le minaret d'une petite mosquée qui, me dit-on, date de l'époque du saint, et de deux *qobba*¹⁸ qui abritent les tombes des deux ancêtres fondateurs, le saint Ben Yeffou et son frère Sidi 'Ali. Le sanctuaire est divisé en deux grands patios connectés par un couloir. À l'entrée de la porte principale du Sayyed, on accède à une cour qui comprend plusieurs cellules qu'on loue aux visiteurs et aux patients. Le couloir qui relie les deux sections comprend une loge où gît la tombe de Sid l-Baghli. Selon certains, il s'agit d'un saint, l'ancêtre des Semlala qui habitaient la région avant l'arrivée de Ben Yeffou ; selon d'autres, il s'agit, comme son nom l'indique, du muletier du saint qui l'accompagnait pendant son périple.

¹⁷ Il faut mentionner, en passant, la présence d'une très belle mosquée qui a été construite, dans les années 1990, par la *cheikh-a* Fatima, la femme de l'ancien Émir des Émirats-Arabes-Unis. On raconte qu'un des wlad Ben Yeffou avait guéri son fils d'une paralysie et pour le récompenser, elle construisit la mosquée, en prenant en charge tous les frais de son entretien et de sa gestion. De plus, elle envoie chaque année huit personnes de la zaouïa à La Mecque pour accomplir le pèlerinage.

¹⁸ La *qobba* est, littéralement, la coupole qui surmonte le mausolée d'un saint ; mais, par métonymie, elle désigne l'édifice en son entier.

Le couloir mène à un autre patio à ciel ouvert. À l'entrée de celui-ci, à gauche, on trouve *al-mahkama*, le tribunal, une sorte d'espace ouvert où sont assis, à tour de rôle, les chorfa guérisseurs des différents lignages. Si on se déplace suivant les aiguilles d'une montre, on trouve une grande *qobba*, jouxtant le tribunal, dont le centre est occupé par un catafalque vert qui couvre le tombeau de Sidi 'Ali. La tombe de Ben Yeffou quant à elle se trouve dans la *qobba* adjacente ; elle est aussi couverte d'un catafalque vert. Elle est, cependant, moins imposante que celle du premier, ce qui cause souvent la confusion des pèlerins qui visitent pour la première fois le sanctuaire, prenant Sidi 'Ali pour Sidi 'Abdelaziz¹⁹. Pour m'expliquer ce contraste entre les deux saints et leurs *qobbas* respectives, certains chorfa disent que Sidi 'Ali avait *l-khater* (l'esprit) étroit et aimait les choses luxueuses, alors que Sidi 'Abdelaziz avait *l-khater* très large et ne se souciait guère des belles apparences. Intéressante est cette opposition entre les frères : une *qobba* étroite abritant un saint illustre et large d'esprit tandis qu'une *qobba* large et ornementée et bien parée logeant un saint dont l'esprit est étroit (voir photo 1, 2, 3).

Dans cette même section du sanctuaire, on trouve également des cellules, occupant les enceintes libres de la cour et une *khalwa*, littéralement retraite, une sorte de grotte, profonde d'à-peu-près quatre mètres. Je discute, dans le chapitre consacré au rituel, de l'espace thérapeutique et de sa symbolique. Ce qu'il faut retenir, pour le moment, c'est que cet espace est marqué par trois stations différentes : le tribunal, la tombe et la grotte.

En face du sanctuaire de Ben Yeffou, à quelques mètres, on trouve une autre institution thérapeutique : la « zaouïa »²⁰ (voir photo 1). Il s'agit d'un édifice qui ressemble beaucoup au sanctuaire, sauf qu'il ne comprend pas de tombeaux. Il compte plusieurs chambres qui occupent l'enceinte de la cour ; dans l'une d'elle, se trouve

¹⁹ Lors de ma toute première visite, j'étais accompagné de mon ami Jamal Bammi qui connaissait les lieux. Une dame, dans la quarantaine, nous rejoignit dans le *qobba* de Ben Yeffou, s'étonnant du fait que nous l'ayons reconnue du premier coup.

²⁰ Il ne faut pas la confondre avec l'autre terme « zaouïa » qui désigne le village et qui fait référence à la zaouïa mère du saint. On pourrait facilement deviner que cette désignation lui est contestée par les descendants du saint. Dans le dernier chapitre de cette thèse, je discuterai la dynamique conflictuelle qui existe entre les deux institutions ainsi que les différents rituels qui y sont respectivement pratiqués. Je me contente pour le moment d'introduire et de décrire le terrain qui a fait l'objet de cette étude.

également une *khalwa*, ainsi qu'un espace couvert de voiles qu'on pourrait qualifier de « cabinet de consultation ». La zaouïa est dirigée, depuis plusieurs années, par une femme, B, d'une trentaine d'années qui n'appartient à aucun lignage saint. Mais son mari, MC, lui, est un cherif. La présence de B dans le village s'explique donc par cette union.

Les lignages saints : une dynamique conflictuelle

Les wlad Ben Yeffou sont les descendants du saint Ben Yeffou et de son frère Sidi 'Ali. Il faut préciser tout de suite que tous les lignages, même ceux qui sont issus de ce dernier, se considèrent comme wlad (fils) Ben Yeffou dont ils ont hérité le pouvoir charismatique et thérapeutique. Huit lignages (*fakhda*) sont issus des deux saints. À Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou sont affiliés les *fakhda* de Timgret, Dhahja, Tyour et wlad Sidi Ahmed ; à Sidi 'Ali appartient l-'Arawat, l-Hsasna et wlad Sidi 'Ali. Il existe un autre lignage dont la filiation est le sujet de beaucoup de controverse, il s'agit des Ghlamat (la famille des Baghli)²¹. Certains chorfa excluent cette dernière famille du lignage saint. Ils les considèrent comme des étrangers qui n'ont aucun lien de parenté avec Ben Yeffou ou son frère. Bien que le cherif, JC, qui m'a initié aux différents lignages, les ait associés à ce dernier, il a insisté pour dire qu'il n'a aucune connaissance de leur vraie ascendance (*nasab*) (Fig. 2).

²¹ Il ne faut pas confondre cette famille Baghli, avec le saint Sid l-Baghli dont la tombe est dans le sanctuaire de Ben Yeffou. Aucun rapport n'existe entre les deux.

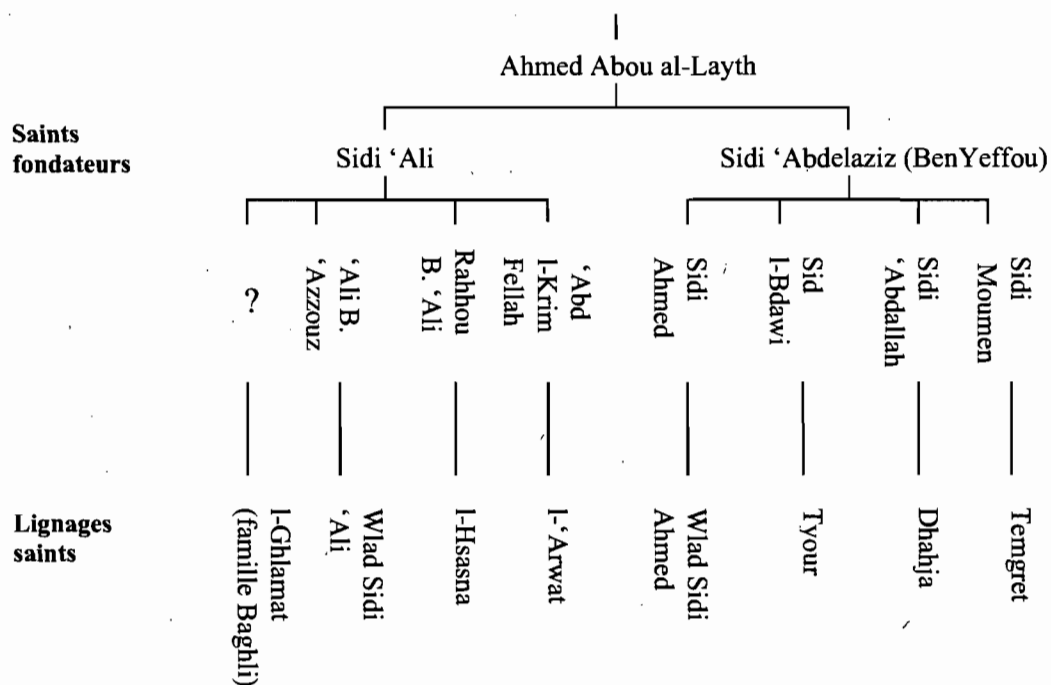


Fig.2 : Représentation des différents lignages qui sont issus des saints fondateurs Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou et son frère Sidi 'Ali.

On répète couramment dans la zaouïa de Ben Yeffou que la famille Baghli s'est procuré le *charaf*, et les décrets qui en attestent, grâce à ses liens étroits avec les rois du Maroc, particulièrement le Sultan Moulay Hassan I (1873-1894). La famille détient en effet plusieurs dahirs d'honneur et de respect arrêtés par ce dernier monarque ; ils ont été adressés à 'Ali l-Baghli en personne²². Grâce à ces décrets royaux, les membres influents de la famille étaient jusqu'aux années 90 les chefs de file, Moqadem-in (sg. Moqadem) de la zaouïa. Le dernier en date fut Mohammed l-Baghli. À cause d'un conflit de leadership qui a abouti au tribunal, celui-ci a été contraint de démissionner de sa fonction.

De leur côté, les Baghli se considèrent comme les véritables chorfa et jettent le doute sur le *charaf* des autres lignages. Pour eux, les dahirs qu'ils détiennent en sont la preuve

²² Voir le chapitre suivant.

écrite irréfutable. Il est difficile de confirmer l'une ou l'autre de ces allégations. Car, comme on le verra plus loin, aucune donnée historique ne nous permet de certifier la réalité historique du saint lui-même, et encore moins celle d'un lignage qui en serait issu. Ce qui est sous-jacent à toutes ces rivalités généalogiques c'est en fait un conflit de leadership politique : à qui des huit lignages reviendrait le droit de diriger la zaouïa et de la représenter auprès des autorités locales et nationales ?

Ce conflit n'oppose pas uniquement la famille Baghli aux autres, mais il concerne l'ensemble des lignages. La question n'est toujours pas résolue, elle génère souvent de violents affrontements entre les différents prétendants. MC, le mari de B, est un cherif de 40 ans, de la lignée des Dhahja, qui se présente aujourd'hui comme le véritable Moqadem de tous les wlad Ben Yeffou. Il en détient comme preuve plusieurs correspondances avec le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques – où il est désigné en tant que Moqadem – ainsi que des signatures de plusieurs chorfa qui soutiennent son leadership, (voir Photos 4, 5, 6.). D'autres s'y opposent farouchement ; il n'a, disent-ils, ni l'âge ni la sagesse et encore moins le savoir nécessaires pour être un Moqadem. Ils croient que c'est son père, lui-même un membre du Conseil Religieux de la ville d'El-Jadida, qui le pousse à devenir le représentant des wlad Ben Yeffou et que c'est lui qui a certainement donné son nom aux autorités ; ce qui expliquerait les différentes missives qui lui ont été envoyées par le Ministère. Certains chorfa sont allés jusqu'à contester son leadership auprès des responsables des affaires religieuses.

La zaouïa est actuellement sans Moqadem rassembleur dont l'autorité serait reconnue par la majorité des chorfa. Sans chef et sans une quelconque Assemblée qui gère les affaires du sanctuaire, les conflits au sein de wlad Ben Yeffou sont quotidiens. Pas seulement sur la question du leadership, mais aussi sur la répartition des dons et des revenus des chambrettes ; le moindre désaccord sur la question induit des hostilités. J'ai assisté à plusieurs incidents qui ont nécessité l'intervention des gendarmes et même du Caïd d'Oualidia. Et j'ai été même cité comme témoin dans une affaire qui a violemment opposé deux chorfa sur l'occupation d'une cellule.

La présence de la voyante-thérapeute B et de son mari MC dans la zaouïa est une autre source de rivalité. Certains chorfa leur reprochent de l'avoir illégalement occupée. Plusieurs procès et contre-procès en rapport avec ce conflit sont devant les tribunaux. En réaction à l'occupation de la zaouïa par B et MC, le cherif AH s'est accaparé – c'est lui-même qui le dit en ces termes – de la loge où se trouve la tombe de Sid l-Baghli. Il a même déplacé le catafalque de la tombe du saint pour qu'il soit visible aux visiteurs (photo 7). Vu que Sid l-Baghli se trouve à l'entrée du sanctuaire, avant les *qobba* de Sidi 'Ali et de Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou, les pèlerins le visitent en premier avant de se rendre à ces derniers. D'autres le prennent pour Ben Yeffou même. AH s'est aussi accaparé de plusieurs cellules qu'il loue de façon individuelle aux hôtes et aux malades. Cette situation est une source de grands conflits entre lui et les autres chorfa. Car, m'avouent ces derniers, une grande partie des dons leur est injustement dérobée. Des combats très violents ont opposé les deux parties²³.

Ce sont ces rapports conflictuels que j'ai pressentis dès ma première visite qui m'ont convaincu de m'installer loin du sanctuaire, à Oualidia. J'ai réalisé, par la suite, la sagesse de cette décision. Durant tout mon terrain, j'ai été contraint de réitérer, presque quotidiennement, ma neutralité. Ce fut un parcours de combattant ; je devais, par exemple, justifier mes multiples immersions dans la zaouïa pour interviewer B et observer ses pratiques ou mes longs entretiens avec AH à Sid l-Baghli. Chaque don – un récit, un manuscrit, une entrevue, une chambre, un repas, etc. – exigeait un contre-don de ma part, l'engagement de prendre une position claire dans ces conflits.

En l'absence d'une autorité centrale capable de rassembler, de diriger et de gérer les affaires du sanctuaire, les chorfa avaient justement instauré le système de la *nouba*, ou le *dawr* (se dit *dawra* également), « le tour », pour tempérer les intensités des conflits entre

²³ Je me suis souvent trouvé dans la position de médiateur pour réconcilier certains chorfa. Ici, l'équation segmentaire est inversée, ce ne sont pas les saints qui contribuent à la pacification des relations conflictuelles entre les « laïcs », mais ce sont ces derniers – les gendarmes, le Caïd, les juges, l'anthropologue – qui jouent ce rôle de médiation pour rompre les échanges de violence entre les descendants du saint.

eux. Ce système consiste à partager la direction du sanctuaire entre les huit lignages. Ainsi, les responsables, *hofdân* (sg. *hfîd*), de chaque *fakhda* dirigent, à tour de rôle, le sanctuaire et ce durant une semaine. Ils commencent le mardi jusqu'au lundi ; un autre lignage prend la relève le mardi suivant. Durant donc toute une semaine, les *hofdân* d'une *fakhda* reçoivent les visiteurs, guérissent les malades, et bénéficient des dons et des revenus de location des chambrettes.

Quand j'ai demandé au cherif JC pourquoi les descendants de Sidi 'Ali ont une part égale à celle des lignages issus directement du saint Ben Yeffou, il m'a expliqué qu'avant, « les descendants des deux frères recevaient les pèlerins dans les *qobba* de leurs ancêtres respectifs. Puis, il y a eu un grand conflit sur les visites et les dons ; c'est ainsi que les fils de Ben Yeffou ont commencé à demander aux visiteurs s'ils sont venus visiter leur saint ancêtre ou Sidi 'Ali. Et puisque les pèlerins et les malades viennent surtout chercher la baraka de Ben Yeffou, la majorité des dons revenait alors à ses descendants. Des gens sont intervenus pour réconcilier les fils des deux saints. Suite à cela, on a décidé de partager les dons en deux parts égales : l'une pour les lignages de Ben Yeffou, l'autre pour les descendants de Sidi 'Ali. Et c'est de là que vient *dawra* du mardi. »

Le système de *dawr* a certes pu régler les répartitions des dons entre les différents lignages. Mais il n'a résolu le problème que de façon partielle. D'une part, des personnes – surtout le cherif AH, et la voyante-thérapeute B (et son mari le cherif MC) – se situent en dehors de ce système ; ils ont instauré des institutions parallèles et permanentes, Sid l-Baghli et la zaouïa, qui détournent une partie non négligeable des dons. D'autre part, la question du leadership continue à attiser les passions et les conflits ; des clans ici et là se forment pour soutenir l'une ou l'autre candidature.

C'est lors de la foire annuelle, le *mousssem*, que l'on s'aperçoit de la fragilité de ce système de partage ; les conflits y surgissent de façon frappante. Durant ces célébrations qui durent plus qu'une semaine, le *dawr* est suspendu ; les *hofdân* de tous les lignages doivent exercer en même temps. C'est surtout l'appropriation des cellules qui provoque

les confrontations les plus violentes. Lors du *moussem*, le prix de ces chambrettes augmente considérablement ; si durant le reste de l'année le prix de la cellule est aux environs de 5 à 10 dirhams (DH)²⁴, pendant la foire, sa valeur peut dépasser les 300 DH. Quelques jours avant les débuts officiels du *moussem*, une course pour s'approprier le maximum de ces cellules commence et dégénère en de confrontations très douloureuses.

Cette situation délicate m'a même obligé de quitter le sanctuaire où je m'étais installé pour couvrir le *moussem* de 2006. J'ai réalisé que le cherif qui m'a offert différentes cellules se servait, en fait, de moi pour les occuper le temps de les louer aux pèlerins. J'ai passé trois nuits dans trois cellules différentes ; chaque jour j'apprenais que la chambre que j'occupais la veille a déjà été louée et que je devais déménager dans une autre. J'ai fini par louer une chambre à Oualidia, revenant ainsi au système de va-et-vient que j'ai pratiqué durant tout mon terrain. Ce n'est pas parce que cette situation me déplaisait – j'étais même prêt à faire l'anthropologie de cette manipulation – mais parce je voulais encore une fois, et malgré tout, souligner mon impartialité.

²⁴ 1 dollar canadien vaut à peu-près 7 DH.

Ben Yeffou : l'histoire d'un marabout légendaire

S'appuyant sur une source orale, El-Ouareth (1994) avance que la présence de la zaouïa de wlad Ben Yeffou a joué un rôle très important dans le mouvement de *jihād* contre les Portugais²⁵. Si la zaouïa du saint existait déjà à l'époque de la colonisation, rien n'empêche de croire qu'elle ait pu jouer un rôle dans la résistance armée. Surtout que les environs de la zaouïa furent la scène de combats acharnés. En 1511, Diego de Torrès rapporta le récit de l'occupation de la région de Gharbiya.

« A la tête de 450 cavaliers et de 500 arquebusiers, De Athayde, secondé par Lope Barriga, aurait surpris un campement de 25 douars qu'il aurait dispersé, lui tuant 300 hommes et faisant 567 prisonniers; un énorme butin aurait été pris [...]. A la suite de cette affaire, la région de Safi aurait été soumise à la domination portugaise jusqu'aux environs immédiats d'El-Médina exclusivement » (in Michaux-Bellaire 1932a : 66-67).

S'il n'est pas invraisemblable de supposer que la zaouïa ait pu participer au mouvement de la guerre sainte contre la présence portugaise, aucun fait historique ne permet cependant de vérifier la véracité de cette hypothèse. On ne possède rien, non plus, qui pourrait nous renseigner sur la participation de Ben Yeffou en personne au *jihād*. La légende, la seule véritable « historiographie » du saint, ne fait aucune allusion à l'occupation portugaise. Au contraire, comme je l'analyserai dans les chapitres suivants, les raisons qu'elle donne pour expliquer l'installation du saint dans la région et la fondation de sa zaouïa sont socio-écologiques et non militaires. Il est vrai que le rituel de guérison est empreint d'une « agressivité » belliqueuse très forte, comme il est vrai que la seule « pseudo-hagiographie » du saint le désigne par le surnom – ô combien révélateur de cette dimension guerrière – « le Père (ou « le Maître ») des chevaliers ». Mais il faut voir dans ces indices moins une participation directe à la guerre qu'un symbolisme maraboutique qui désigne cette intrication, historique et culturelle, entre l'ascèse et la belligérance.

²⁵ Je n'ai pas eu connaissance de cette tradition.

La seule biographie du saint, très sommaire au reste, a été rapportée par al-Kanûni al-'Abdi (1894-1938) dans son ouvrage hagiographique *Jawâhir al-kamâl*²⁶. Le saint y est désigné comme « Le Maître des chevaliers, le fameux wali vers lequel affluent des femmes et des hommes pour se soigner des maladies des djinns et des possessions. Il a vécu au début du XIe siècle [de l'hégire] ». Cette date que donne al-'Abdi, correspondant au XVIIe siècle de l'ère chrétienne, reste très incertaine d'autant plus qu'il ne cite pas ses sources. Il est possible que l'auteur se soit appuyé sur une version orale que lui avait rapportée un des descendants du saint. Dans un autre livre hagiographique, *al-I'lam*²⁷, Ben Yeffou n'est mentionné que de façon passagère et indirecte. Dans un court poème dédié au Sultan Moulay Sulaiman (1792-1822), Ben Yeffou est décrit comme un homme pieux doué d'un grand talent de prédication. Mais il n'est pas clair d'après le texte si Ben Yeffou auquel le poète faisait référence désignait le personnage ou seulement son sanctuaire.

Le saint lui-même n'a laissé aucune œuvre écrite ; le seul poème qui lui est attribué, *Saïf Ben Yeffou*, le *Sabre de Ben Yeffou*, ne fait aucune allusion ni à sa vie ni à son enseignement²⁸. Il s'agit d'un long poème d'une cinquantaine de vers, sous forme d'invocations mystiques qui déplorent les conditions d'une vie devenue très difficile (sécheresse et famine), chantent les louanges de Dieu et son Prophète et incitent aux bonnes œuvres. Selon le cherif AD, qui m'a rapporté le poème, le saint s'en servait pour exorciser les djinns, c'est pourquoi on l'appelle *Sabre*²⁹.

²⁶ Le titre complet est : *Jawâhir al-kamâl fi tarâjimi ar-rijâl*, qu'on pourrait traduire par : « Les perles de la perfection dans les biographies des hommes ».

²⁷ Écrit par al-'Abbas ben Ibrahim Assamlali (XIX^e siècle). Le titre complet de son livre est : *al-I'lam biman halla bimourrakocha wa aghmata mina al-a'lam*. Une traduction approximative serait : « Faire connaître les éminents hommes qui ont descendu à Marrakech et à Aghmat ».

²⁸ Je reviendrai sur ce poème, dans le chapitre suivant, quand j'analyse la portée écologique et économique du mythe.

²⁹ On possède d'emblée une idée sur la portée belliqueuse du rituel thérapeutique. Cette question est discutée dans le chapitre VII.

Certains de wlad Sayyed possèdent un manuscrit – datant de 1971 (1369 H), lui-même transcrit d'un autre nommé *Jafriya* signé au début du XVIIIe siècle (1116 H)³⁰ – qui nous renseigne sur l'affiliation tant mystique que biologique du saint (photo 8). Il n'est point dans mon objectif de discuter de l'authenticité de ce document, chose somme toute illusoire, car, outre ses anachronismes patents, il n'est pas réfutable au sens poppérien du terme ; on ne possède rien de tangible qui permettrait de l'affirmer ou de l'infirmer. Ce qui est cependant intéressant à analyser ce sont ses dimensions sémantiques et politiques. Le texte intègre Ben Yeffou dans une double filiation : l'une mystique avec le saint-patron de Safi, Abou Mohammed Sâlih, l'autre généalogique, mais aussi spirituelle, avec le grand saint 'Abd Assalam Ben Mchîch. Il faut remarquer que même la filiation mystique remonte jusqu'au Prophète Mohammed. Comme je l'ai déjà souligné dans le chapitre précédent, le ribat du premier saint a marqué, et marque encore, l'imaginaire religieux de la région des Doukkala. Localement, une filiation mystique avec le saint-patron de Safi est symboliquement et culturellement très prestigieuse. La double filiation avec Ben Mchîch est plus prestigieuse encore, car le saint représente, d'une part, le Pôle du mysticisme occidental, et d'autre part, le grand symbole du chérifisme idrisside (fig. 3)³¹.

³⁰ Le manuscrit en question m'a été gracieusement donné, pour photographier, par le cherif HA.

³¹ Voir aussi la fig. 1 du Chapitre II. Les implications politiques de cette filiation sont discutées dans le chapitre suivant.

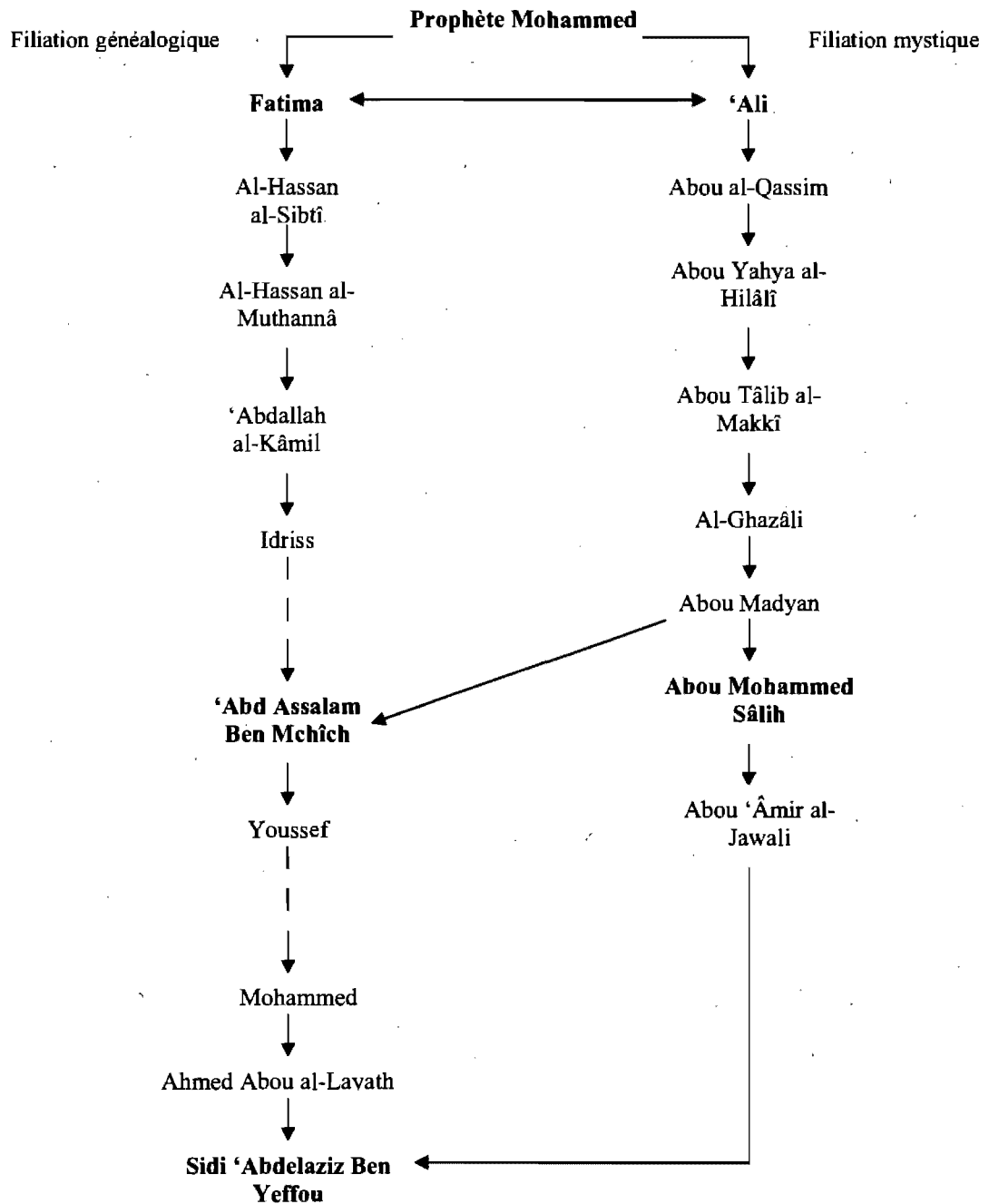


Fig. 3 : Représentation schématique du manuscrit al-Jafriya. Deux filiations, l'une mystique et l'autre généalogique, remontent jusqu'au Prophète Mohammed. La flèche qui mène d'Abou Madyan jusqu'à Ben Mchîch est une initiation mystique (voir fig. 1, Chap. II). La flèche bidirectionnelle entre Fatima, la fille du Prophète, et 'Ali est une union de mariage. La flèche discontinue symbolise la succession de plusieurs ancêtres que j'ai omis de mentionner.

Contrairement à d'autres chercheurs (Maarouf 2004 ; Filali 2006), je me garde donc de toute discussion théorique sur ce qui pourrait être la véritable histoire du saint. C'est moins cette absence de Ben Yeffou dans les textes hagiographiques qu'il faut analyser que la représentation que l'on se fait de cette absence. Et c'est justement dans ces obscures absences que l'ethnologie avance, non sans tâtonnement, pour scruter les méandres de l'inconscient et de l'imaginaire. Et aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est l'absence même d'écriture – surtout quand celle-ci est synonyme de pouvoir – qui conserve l'histoire dans sa pureté. Les dérives de l'oralité, la fable, le « mensonge mystique », pour reprendre l'heureuse expression de Leavitt (2005), sont les agents mêmes de cette conservation. C'est donc dans ce qu'elle a de plus hérétique – perversion, subversion, inversion, adjonction, déviation – que l'oralité permet un accès limpide et juste à l'écriture, à l'histoire.

L'écrit, dans l'histoire du chérifisme marocain, est l'instrument d'un « faire l'histoire »³² ; il est donc le moyen de se faire un présent. L'historiographie marocaine s'encadre remarquablement dans les descriptions de De Certeau (1975 : 118) concernant l'écriture de l'histoire en Occident. Au sens ethnologique, dit-il, l'écriture joue le rôle d'un rite d'enterrement où la narrativité qui enterre le mort est utilisée comme moyen de fixer une place aux vivants. En se donnant dans le langage un passé, la société ouvre ainsi au présent un espace propre : « "marquer" un passé, c'est faire une place au mort, mais aussi redistribuer l'espace des possibles ».

L'instrumentalisation sociopolitique de l'écriture relègue l'oralité au statut du hors-texte (et du hors-contexte) qui, pour s'élever au niveau du dire « authentique », a besoin d'une écriture qui l'historicise. Il est certainement difficile pour wlad Ben Yeffou d'accepter que leur ancêtre fût un personnage anhistorique. Au Maroc, comme dans d'autres pays arabo-musulmans, l'histoire est un mot « magique »³³, un autre mot fort pour dire « identité ». L'histoire est « l'écrit » qui trace et légitime le passé et la destinée de

³² L'expression est de De Certeau (1975).

³³ Bédoucha (2004) rapporte la même idée à propos de ses terrains arabes, en Tunisie et au Yémen.

chacun. Le terme *maktoub* désigne en même temps l'écrit et le destin ; il est la preuve d'une lointaine et profonde appartenance, d'une légitimité. Dans une société, comme celle de wlad Ben Yeffou, où le lignage saint est synonyme tant d'identification que de légitimation, le manuscrit qui l'authentifie a valeur de pouvoir. C'est pourquoi, à chaque fois qu'ils pouvaient le faire, les descendants du saint me montraient des généalogies écrites sur du papyrus, d'anciens décrets royaux, des correspondances avec le Ministère des Habous. C'est sous cet angle qu'il faut approcher les manuscrits (ou leur absence) : non comme des documents d'historisation, mais en tant que références de légitimation et de pouvoir.

C'est sous cet angle également qu'il faut lire les représentations que se font les descendants du saint de l'ahistoricité de leur ancêtre. Quand je les ai interrogés sur cette absence du saint dans les documents historiques, l'un d'eux m'a référé à un livre, « très rare », écrit par un auteur, 'Achmâwî, et qui parle de la vie du saint Ben Yeffou. Un autre, qui se présente comme un leader « intellectuel », m'a évoqué un manuscrit que lui-même est en train de préparer en s'appuyant sur des documents précieux et qu'il projette de publier dans un futur proche. Malgré mon insistance, je n'ai jamais pu voir ni le manuscrit ni les sources dans lesquelles il a puisé ses données. Un troisième cherif m'a donné l'explication suivante. Les manuscrits qui traitent de la vie du saint étaient tous conservés par le richissime al-Hajj Abdallah Ben Kerroum – qui vivait à l'époque du Protectorat et que mon interlocuteur avait côtoyé de très près, car il était son neveu – dans son prestigieux palais dont il existe encore des vestiges témoignant de sa magnificence et de sa grandeur. Accusé de trahison par les nationalistes, Ben Kerroum fut assassiné après l'indépendance et le palais brûlé avec toutes ses bibliothèques. Le palais contenait certainement de nombreux manuscrits précieux qui ont disparu après l'assassinat de Ben Kerroum. Mais est-ce qu'il y avait des écrits sur Ben Yeffou ? Il s'agit là probablement d'un mythe qui permet d'expliquer l'absence d'une « grande figure » de sainteté dans les livres d'histoire.

Pour beaucoup de wlad Ben Yeffou, mon travail consistait essentiellement à faire de l'histoire, l'histoire du saint, bien évidemment ; parce qu'à leurs yeux c'est cela qui est

« savoir ». Parfois, lors de quelques rencontres nocturnes d'été, quand j'évoquais la légende du saint, celle-là même que ses descendants m'avaient apprise, ces derniers ne pouvaient cacher leurs émotions. Le récit prenait alors une autre valeur ; il devenait « écrit ». Tout se passe comme si sa narration par un étranger (au lignage saint et à la région tribale des Doukkala), universitaire de surcroît, l'arrachait à son oralité et le propulsait dans l'écrit, dans l'histoire.

Lors du *mousssem* de 2006, les membres de *l'Association des Descendants de Ben Yeffou*, formée à l'occasion, m'ont même demandé d'écrire un abrégé d'histoire sur la vie du saint pour pouvoir le distribuer aux pèlerins et aux visiteurs. J'ai hésité. Plusieurs membres de l'Association sont des hommes éduqués – vivant surtout à Safi, à El-Jadida et à Casablanca et qui viennent pour passer les vacances d'été et le festival annuel à Ben Yeffou – et connaissent la légende du saint par cœur ; mais le fait que le récit soit écrit par un universitaire, qui n'est pas des leurs, se consacrant à l'étude du saint a sûrement été perçu comme une sorte de légitimation. Je n'ai pas écrit l'abrégé de l'histoire, mais Jamal Bammi, un ami botaniste et historien, qui m'accompagnait s'en est chargé. Il a fait le « sale » boulot à ma place. Pour ne pas heurter la sensibilité, ou plutôt la rationalité de certains chorfa de l'Association, il a rédigé un résumé « rationalisé » et moins fabuleux de la légende.

Mais comment faire l'histoire d'un saint légendaire ?

Ben Yeffou est légendaire au sens où la parole qui le dit est en-deçà de l'histoire. Elle se situe dans des temps et des lieux autres et originels. En mettant en scène des hommes exemplaires, des héros, des êtres surnaturels et une géographie céleste, le récit décrit l'origine de la vie sociale et explique la naissance de la culture ; il est une parole fondatrice. Il est mythe. Mais celui-ci, comme le dit si bien Barthes (1957 : 194), ne saurait surgir de la « nature » des choses ; il ne peut avoir qu'un fondement historique. Il « est une parole choisie par l'histoire ». Et c'est bien là où réside sa double structure, à la

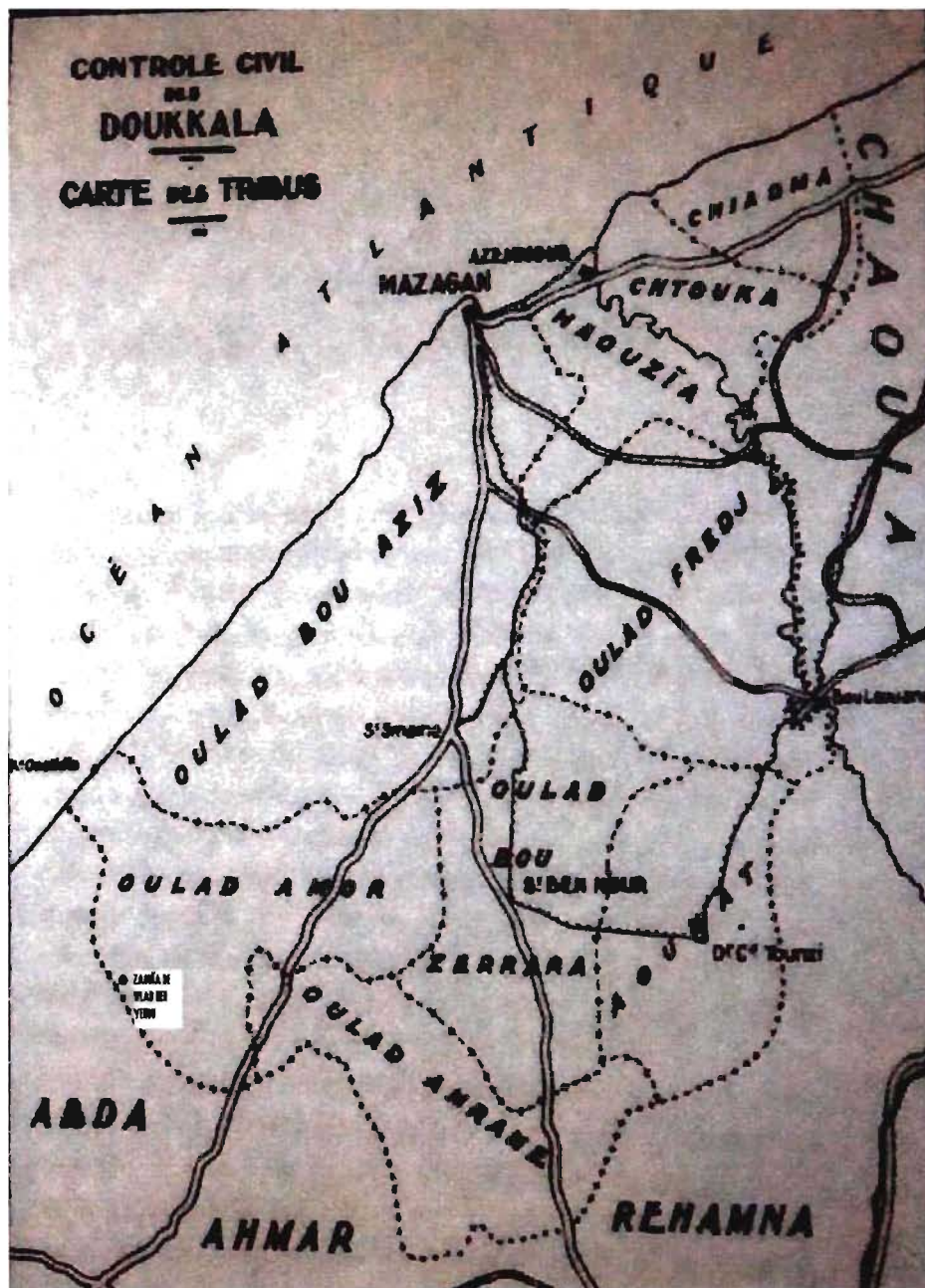
fois historique et anhistorique (ou sémiologique) (Lévi-Strauss ; Barthes 1957 ; Pouillon 1993)³⁴.

C'est la portée sémiologique de cette anhistoricité même, du personnage et du récit, qu'il faut analyser. Au lieu de chercher à comprendre, comme dans la méthode historique classique, les événements et leur succession diachronique, c'est plutôt l'analyse synchronique des représentations et des symboles que je privilégie. Ce qui importe c'est surtout le discours de l'acteur et l'interprétation qu'il donne de son histoire. En effet, comme le dit si bien Drouin (1996), la tradition orale constitue une littérature hagiographique dont la partialité n'est pas en cause puisqu'elle renvoie non pas à une réalité au sens historique, mais à la vision que le groupe a de cette réalité transmise comme constitutive de son histoire réelle. C'est bien cela qui détermine ce caractère ouvert – une ouverture à l'histoire notamment – et malléable du concept mythique, le signifié, où c'est moins le réel qui est investi qu'une certaine connaissance du réel (Barthes 1957).

C'est la « réécriture », dans le sens de transmission orale, de l'histoire que je me propose d'étudier. Pourquoi a-t-elle été transmise ainsi et pas autrement ? Comment cette « réécriture » permet-elle une identification des descendants du saint et leur positionnement par rapport aux Autres ? Cette méthode a le mérite de reconsidérer l'aspect créatif et imaginaire des acteurs. Comme, on le verra tout au long des chapitres suivants, le récit mythique permet, entre autres, de mieux saisir la conception du pouvoir dans l'imaginaire marocain et les attitudes des gens devant le changement social et politique. Ceci dit, cette analyse sémantique ne négligera aucunement la dimension historique. Au contraire, elle prendra en considération le contexte socio-historique général dans lequel les symboles ont pris sens et se sont développés. Car, comme le dit si bien Hammoudi (1974), lu à la lumière d'autres faits historiques, le mythe livre son message historique. Écoutons donc ce récit légendaire « sans dédaigner certains repères

³⁴ Pouillon (1993 : 52) écrit à ce propos : « C'est en ce qu'elle a de trop pleinement transparent que l'histoire est mythe, précisément parce que le mythe n'est que sens ». On peut donc, ajoute-il, bien faire de l'histoire avec du mythe.

historiques qui peuvent donner un sens à cette zone d'ombre investie par l'imaginaire »
(Khair-Eddine 1984 : 24-25).



Carte I : Carte des Doukkala, modifiée d'après Michaux-Bellaire (1932a : 159). Sont représentées les régions limitrophes des Doukkala : Chaouia, Rehamna, Hmer (ou Ahmer) et 'Abda (ces tribus faisaient partie de l'ancien Doukkala). Sont aussi indiquées les différentes ethnies arabes qui occupent le territoire (Haouzïa, Oulad (ou wlad) Bou 'Aziz, wlad Fraj (ou Fredj), wlad Bou Zerrara, wlad 'Amrane, les 'Awnat (ou Aounat) et wlad 'Amor. La zaouïa de wlad Ben Yeffou, indiquée sur la carte, appartient à cette dernière ethnïe, à la limite avec le territoire des 'Abda.

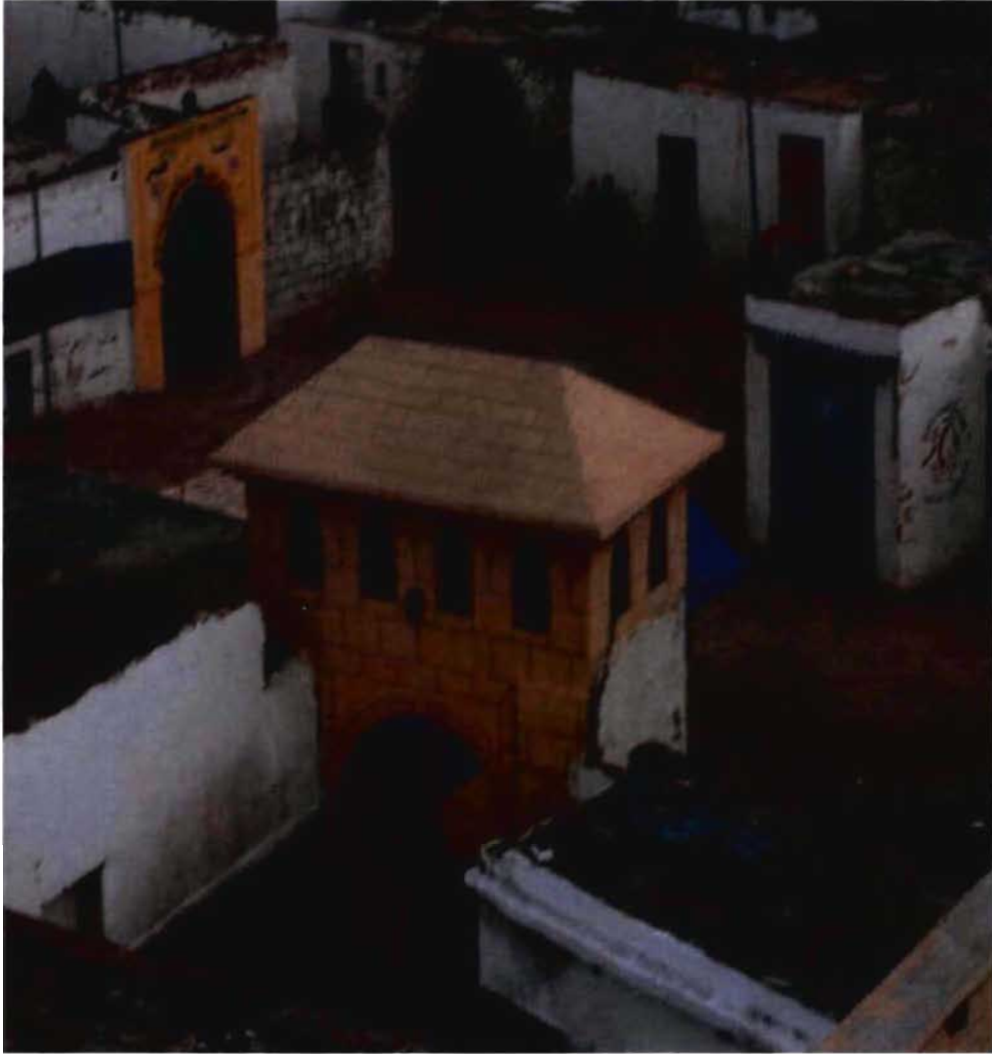


Photo 1. On voit respectivement les portes d'entrée, très semblables, du sanctuaire (proche) et celle de la zaouïa (au fond, à droite).



Photo 2. De droite vers la gauche, on voit le couloir qui sépare les deux sections du sanctuaire, la *mahkama*, l'entrée de la *qobba* de Sidi 'Ali, puis celle de Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou. On voit aussi le minaret de la petite et ancienne mosquée.



Photo 3. Les deux *qobba* des saints fondateurs : à gauche c'est l'entrée de Sidi 'Ali, à droite c'est celle de Ben Yeffo. On remarque que la coupole du premier est plus grande. On peut aussi entrevoir l'entrée de la mahkama au fond à gauche. Au fond à droite on voit la porte d'une chambrette.

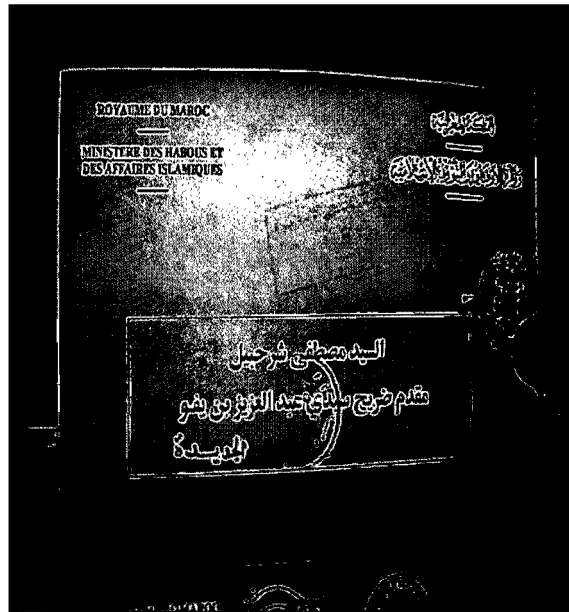


Photo 4. Invitation de la part du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, adressée au cherif MC, Moqadem du sanctuaire de Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou.

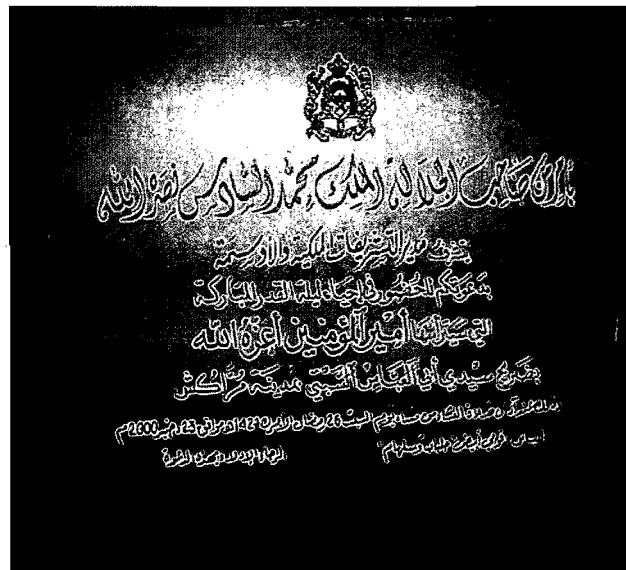


Photo 5. L'invitation adressée à MC dit : « Sous les ordres de sa Majesté, le Roi Mohammed VI que Dieu lui donne la victoire, Nous, Directeur des Protocoles et de la Chancellerie, avons l'honneur de vous inviter à assister à la cérémonie de Laylat al-Qadr (Nuit Sacrée) que Le Commandant des Croyants, que Dieu Lui accorde la gloire, préside dans le sanctuaire de Sidi Abou al-'Abbâs al-Sabtî à Marrakech... »

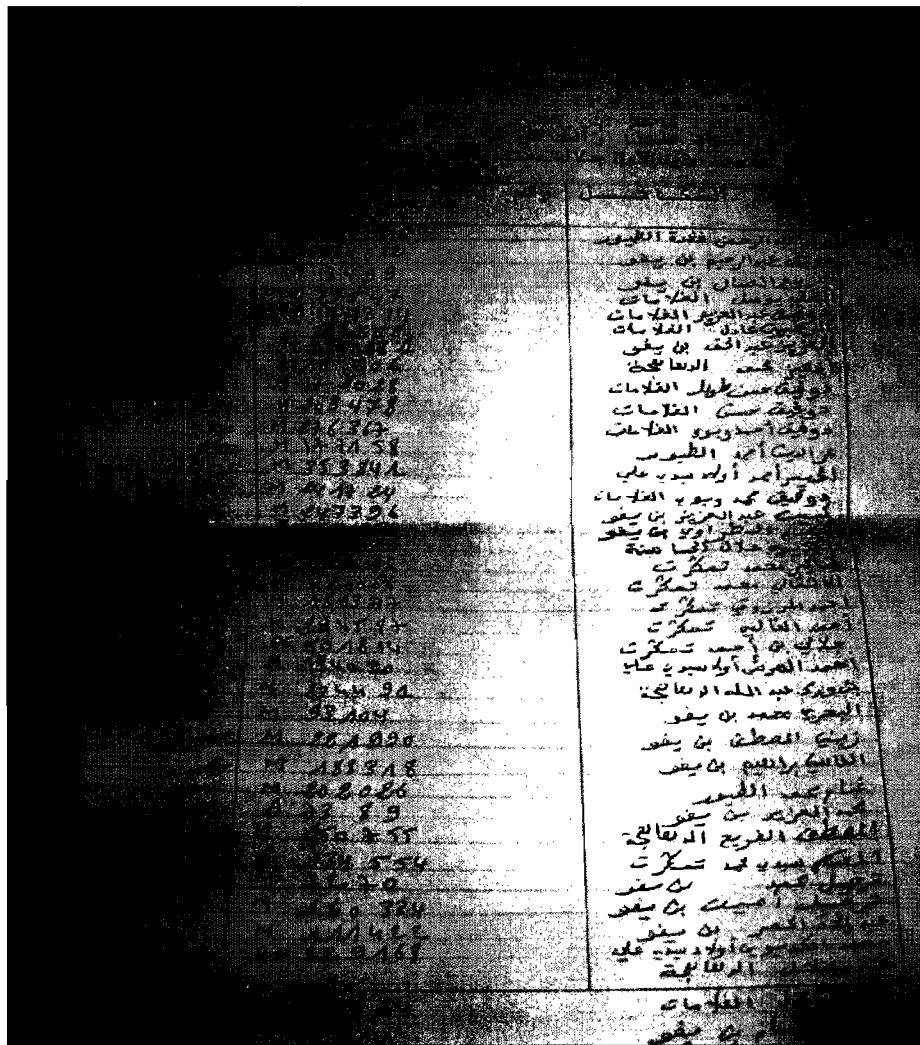


Photo 6. Liste de quelques signataires qui soutiennent la candidature du cherif MC pour devenir le Moqadem de tous les descendants du saint éponyme. Il est écrit : « Nous, les soussignés, les chorfa Idrissides et descendants du saint vertueux Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou soutenons vivement le fils de notre oncle (*ibn 'amm*), le cherif (MC) comme notre représentant et Moqadem en ce qui concerne les affaires du sanctuaire de notre ancêtre, et cela sous la protection du Premier Cherif, Sa Majesté Mohammed VI, que Dieu lui vienne en aide et lui donne la victoire ». Les signataires notent le lignage dont ils sont issus et le numéro de leurs cartes d'identité nationale.



Photo 7. La tombe de Sid l-Baghli. On remarque que le catafalque, couvert d'un drap vert, a été déplacé de son endroit habituel. Normalement, il doit couvrir la tombe que l'on voit dans cette photo relevée avec des carreaux. Le cherif AM a déplacé le catafalque en face de l'entrée de la loge pour qu'il soit visible aux visiteurs.



Photo 8. Le manuscrit al-Jafriya : la filiation généalogique et la chaîne de l'enseignement mystique du saint Ben Yeffou y sont indiqués. Une traduction schématique du manuscrit est représentée, ci-dessous, dans la fig. 3.

Chapitre IV

La légende de Ben Yeffou

Introduction

Le récit légendaire que narrent les chorfa de Ben Yeffou relate les différents épisodes décisifs dans la vie de leur saint éponyme, depuis sa sortie initiatique du désert marocain jusqu'à la fondation de sa zaouïa dans la région des Doukkala. Chaque séquence du récit représente une forme de légitimation différente : mystique, politique, territoriale et thérapeutique. Il ne faut cependant pas voir dans ces différents épisodes une histoire continue et linéaire de la vie du saint. Le mythe, comme le rappelle Pouillon (1993 : 38-39), raconte une histoire qui n'est pas réductible à un simple enchaînement d'épisodes, même si rien d'autre que celui-ci n'est apparemment dit. Ces différents épisodes « se suivent mais, si l'on peut dire, ne se tiennent pas, du moins pas en vertu d'une causalité qui les lierait chronologiquement [...]. Ils se répondent les uns aux autres en fonction de représentations sous-jacentes – cosmologiques, religieuses, politiques... –, lesquelles sont le véritable moteur d'une narration qui peut se dérouler sur plusieurs plans à la fois ».

Le mythe qui nous concerne pourrait être divisé en quatre épisodes différents qui se succèdent et se complètent et qui peuvent être lus à fois comme une légitimation mystique et politique et comme une explication de la question territoriale et du don thérapeutique. Dans mon interprétation, ce n'est pas un enchaînement linéaire corrélatif au récit que je suis ; pour des soucis méthodologiques, et pour la clarté des analyses ultérieures, j'en interprète les portées politique et thérapeutique dans deux chapitres distincts. Dans celui-ci, j'analyse surtout la dimension mystique et la question territoriale et ses répercussions écologiques et économiques.

La version de la légende que je relate ici est la synthèse de plusieurs variantes que j'ai recueillies dans la zaouïa de Ben Yeffou. Ces versions se ressemblent beaucoup avec quelques variations minimales qui n'affectent aucunement le sens global de l'histoire. Les différentes variations seront soulignées au fur et à mesure.

La geste de Ben Yeffou

Sidi 'Abdelaziz, qui sera plus tard connu comme Ben Yeffou, est originaire du Sahara, de la Saguia al-Hamra précisément¹. Dans son périple initiatique et spirituel (*siyâha*), le saint passe par la ville de Marrakech où il trouve une population terrorisée par un esprit malveillant. Celui-ci souille les mosquées de la cité en y urinant avant chaque prière et interdit aux habitants l'accès à la seule source d'eau qui alimente toute la ville. Pour les laisser puiser l'eau de la source, le djinn exige en échange une belle vierge en mariage. Ben Yeffou demande alors à rencontrer les sept saints de Marrakech². En contre-partie d'un décret reconnaissant sa sainteté, Sidi 'Abdelaziz leur propose de débarrasser la ville définitivement du démon.

Dans un premier temps, les sept saints ne donnent pas suite à sa requête et décident de le tester pour savoir s'il est un véritable saint ou seulement un sorcier. Ils lui présentent alors deux plats de couscous : l'un dont la semoule est *halâl* (licite) mais dont la viande est *harâm* (illicite), l'autre est inversement composé d'une semoule *harâm* et d'une viande *halâl*³. Sidi 'Abdelaziz prend la viande licite et la met sur la semoule licite et en mange. Après s'être finalement convaincus de la force de son caractère et de sa baraka, les saints de la ville l'autorisent à affronter le djinn malfaiteur. À la fin du mois, une jeune et belle fille est attachée tout près de la source ; le saint écrit sur un bout de papier des mots magiques et attend la sortie du djinn. Quand celui-ci apparaît, Sidi 'Abdelaziz déchire le morceau de papier en deux et souffle de toutes ses forces « ffou » ; l'esprit

¹ Dans une autre version, il s'agit plus précisément de Wad Rayhan, dans le Sahara également.

² Dans une autre version, il s'agit de 40 saints. Notons qu'aussi bien le chiffre 7 que 40 sont des nombres « magiques » dans la culture populaire marocaine (Westermarck 1935 ; Dermenghem 1954).

³ Si le mot *halâl* est assez clair et désigne une nourriture licite (non prohibée par la *charia*), le terme *harâm* pourrait, par contre, porter à confusion, car on ne voit pas comment une semoule de blé pourrait être illicite. Quand j'ai demandé à mes interlocuteurs quel sens ils donnent à ce terme, ils m'ont informé que la semoule pourrait être d'une origine douteuse, volée par exemple ; la viande *harâm* pourrait être *jîfa* (celle d'un animal non immolé).

malveillant est aussitôt brûlé, il devient cendre. « Ffou », c'est de là que vient le nom du saint : « Ben Yeffou ». Reconnaisant sa force et son don divin, les sept saints lui signent le certificat de la *wilāya*⁴.

Décret en main, Sidi 'Abdelaziz quitte la ville et poursuit son voyage jusqu'à ce qu'il arrive à Safi qu'il quitte aussitôt parce qu'il n'y trouve pas assez d'eau. Il continue alors sa route jusqu'à la région des Doukkala. Il prend son bâton de pèlerin, frappe la terre et d'un seul coup, l'eau en jaillit miraculeusement. Il annonce ainsi à ses compagnons : « L'eau et le bois et le/s Généreux/généreux est/sont garant/s de notre subsistance »⁵ ; et décide de s'y établir.

Non loin de là, les Semlala étaient en train de diviser la viande d'une vache qu'ils venaient de sacrifier. Ben Yeffou envoie son muletier (dans une autre version, il envoie son petit frère Sidi 'Ali) pour leur demander une part du sacrifice. Ils refusent. Contrarié, le saint lui donne son bâton et lui réordonne d'aller toucher la peau de l'animal. Et miracle : dès que le serviteur du saint a touché cette peau, tous les morceaux de la viande déjà débitée se trouvent attirés et captés par la carcasse de la vache. Celle-ci ressuscite. Le saint prend son couteau, sacrifie à nouveau l'animal et en répartit la viande équitablement. Toujours sceptiques, les Semlala décident de tester Ben Yeffou pour s'assurer de la véracité de sa sainteté ; ils lui présentent alors un paraplégique en lui demandant de le guérir. Le saint s'approche de l'homme invalide, souffle « ffou », deux fois, et lui dit de se mettre debout ; le paralytique se met à marcher normalement. Convaincus de sa sainteté, les Semlala lui prêtent allégeance. C'est ainsi qu'a été fondée la zaouïa de Ben Yeffou.

⁴ Dans une autre version de la légende, ils lui apposent sur le corps (le dos et les mains) le sceau de la sainteté.

⁵ On remarquera le côté lyrique de la formulation arabe : « *l-mā o-la 'wād o-r-razq 'la l-jwād* (ou *jwād*) ». Voir infra.

Mais non loin de celle-ci, à la frontière entre la tribu des Doukkala et celle des 'Abda, domine un autre wali, Moul l-Bargui⁶. Pour tracer une frontière entre leurs territoires contigus, les deux saints se mettent d'accord sur le moyen suivant : après la prière de l'aube et la lecture d'un *hizb* de coran⁷, chacun dans sa zaouïa respective, ils marcheront l'un en direction de l'autre jusqu'à ce qu'ils se croisent. Le point de leur rencontre aura ainsi désigné la limite des deux territoires. Rusé, Moul l-Bargui sort avant même l'appel à la prière et marche aussi rapidement qu'il le peut. Ben Yeffou, quant à lui, fait tranquillement sa prière et lit pieusement son *hizb*, puis marche. Il ne marche pas beaucoup, par contre, car il rencontre aussitôt son pair ; il comprend tout de suite sa supercherie et le maudit : « qu'Allah te prive de toute descendance (*wlad*) comme tu m'as privé de territoire (*blad*) », lui dit-il. Les deux saints se séparent, l'un avec un territoire étroit et stérile et l'autre avec de vastes terres fertiles et une malédiction qui le privera de toute descendance.

Dans la ville antique d'al-Médina al-Gharbia régnait un grand roi, *Soultân l-khel*, le Sultan Noir. Informé de l'arrivée du saint dans la région et de ses exploits charismatiques et craignant pour son royaume la concurrence de celui-ci, le Sultan Noir vient le chercher avec toute une armée. Arrivé à la zaouïa, le monarque exige sans appel le départ du saint loin de son royaume ; mais celui-ci, conforté par la présence d'une armée de génies, refuse et affronte le sultan et ses soldats. Contrarié et enragé par l'entêtement de Ben Yeffou, le roi et ses forces armées attaquent le saint. Celui-ci, d'un seul geste de la main, ordonne à ses djinns de contrattaquer. Soudainement et miraculeusement, les soldats du monarque s'envolent avec leurs montures dans le ciel. Battu et humilié, le roi supplie le saint de l'épargner, mais ce dernier exige en contrepartie la signature d'un décret attestant clairement qu'il est cherif. Le roi accepte de signer et Ben Yeffou ordonne à ses djinns d'épargner le souverain et son armée. Le Sultan Noir signe le décret et, avant de rebrousser chemin, dit à Ben Yeffou : « je suis Sultan et tu es Sultan ».

⁶ Le sanctuaire de Moul l-Bargui se trouve dans le village qui porte le nom du saint ; il est à moins de dix kilomètres de la zaouïa de wald Ben Yeffou.

⁷ Le *hizb* est une unité de division du Coran. Il correspond au 1/60 de celui-ci.

Tous les saints du Maroc décident de se rendre à la zaouïa de Ben Yeffou pour prêter allégeance (*bay 'a*) à son maître. Tous les saints du Maroc étaient présents, à l'exception de deux : Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hssein. Se renseignant sur leur absence, Ben Yeffou apprend qu'ils étaient en *siyâha* et qu'ils étaient tellement loin qu'ils n'ont pas pu se rendre à la zaouïa pour assister à la cérémonie.

La fabrique du charisme : Comment devient-on marabout ?

Dans la légende, le charisme de Ben Yeffou est exprimé en termes de baraka. Celle-ci symbolise non seulement le signe incontesté (*al-borhân*) de la sainteté du wali, mais aussi le fruit de son action. Elle prend le sens et la forme de qualités individuelles extraordinaires. La supériorité sur les saints de Marrakech, la neutralisation du démon qui terrorisait la cité, la distinction entre le *halâl* et le *harâm*, la résurrection de la génisse immolée, la guérison du paralytique et la domination du Roi Noir sont toutes des preuves tangibles de la baraka du saint. Selon les chorfa, la baraka de leur ancêtre représente le pouvoir surnaturel qui est une forme de manifestation de la grâce divine. Elle est systématiquement identifiée avec ses signes extérieurs : les miracles et les prodiges.

La légende nous renseigne également sur les chemins qui mènent à la sainteté. Comme je l'ai déjà noté dans le chapitre II, on distingue trois voies de *wilâya* dans l'islam maghrébin. Premièrement, la voie de l'effort personnel, faite de renoncement au monde profane et d'anéantissement de l'ego. Deuxièmement, la voie initiatique qui donne lieu, dans le cadre d'un ordre confrérique, à toute une systématisation de l'effort personnel. Finalement, la transmission héréditaire de la sainteté qui se fait par un transfert biologique de la baraka : le chérifat (*charaf*) Dermenghem (1954).

Selon notre récit, Ben Yeffou a acquis la sainteté par l'intermédiaire de la première et de la troisième voie : l'ascèse et le *charaf*. Rien n'indique, par contre, qu'il ait été rattaché, de près ou de loin, à une confrérie mystique, ni qu'il ait fondé sa propre *tarîqa*. Le terme «*zaouïa* de Ben Yeffou » ne peut donc désigner un ordre mystique. L'affiliation avec le saint n'est que lignagère. Mais il faut noter qu'en plus de cette appartenance généalogique, certains des wlad Ben Yeffou sont spirituellement affiliés, de façon indépendante, à des voies mystiques. Plusieurs sont adeptes de l'ordre Bou'azzawia alors que d'autres, moins nombreux, suivent la voie Darqawiya. Il est probable que la

première affiliation est récente, puisque au début du siècle, Michaux-Bellaire (1932a) n'y fait aucune allusion ; il affirme plutôt l'affiliation de la plupart des wlad Ben Yeffou à la confrérie des Darqawa. La fondation de la *tariqa* Bou'azzawiya est, en fait, assez récente, elle date de la fin du XIXe siècle. Son fondateur, Haj Mohamed b. Taybi al-Bou'azzawi (mort à Marrakech en 1914), avait lui-même été darqawi avant de créer sa propre voie en se réclamant de son ancêtre, le grand saint thaumaturge, Abou Ya'zâ (Moulay Bou'azza) (Michaux-Bellaire 1923 ; fig. 1-chap. II). La zaouïa Bou 'azzawiya est localisée dans la ville de Marrakech autour du mausolée du fondateur. Les représentants de wlad Ben Yeffou s'y rendent annuellement chargés de présents pour réitérer leur obédience spirituelle. Un document, daté de 1996 et signé par le maître de la confrérie, que Filali (2006) s'est procuré de la zaouïa à Marrakech, confirme bel et bien les liens spirituels des wlad Ben Yeffou avec les Bou 'azzawiya⁸.

Les raisons de cette affiliation sont obscures ; l'explication qu'en donne les chorfa est légendaire. Le cheikh Bou'azzawiya, lors de sa visite à la région, demande à wlad Ben Yeffou de suivre sa voie. Mais ces derniers exigent des signes incontestables de sa baraka, prouvant qu'il est un vrai saint et non un imposteur. C'est alors que le cheikh fait montre de sainteté en conversant avec le saint Ben Yeffou dans sa tombe, en révélant les mystères (ghayb)⁹ et en s'abstenant de manger le *harâm*. Sa sainteté est bien confirmée dans une confrontation politique où il domine le puissant Caïd des 'Abda, 'Isa Ben 'Omar. Il est intéressant de remarquer que le récit reprend les mêmes symboles que ceux de la geste de Ben Yeffou. La sainteté du cheikh est réaffirmée par la manifestation de la baraka qui est, à son tour, confirmée dans deux rencontres différentes : avec un représentant spirituel qui n'est autre que Ben Yeffou lui-même et un représentant temporel, le Caïd légendaire, 'Issa Ben 'Omar. C'est cette double légitimité, religieuse et politique, qui consacre la sainteté de l'aspirant. Elle est très manifeste dans la geste de

⁸ Le manuscrit désigne également le cherif Ahmed Bouaassriya (de wlad ben Yeffou) comme Moqqadem, chef de file, de la confrérie sur wlad Ben Yeffou.

⁹ Le cheikh dévoile, entre autres, la vie secrète du cherif qui l'interrogeait et le nom de celui que les chorfa avaient désigné secrètement comme leur représentant, Moqqadem.

Ben Yeffou : elle est symbolisée par deux décrets délivrés respectivement par les saints de Marrakech et par le Sultan Noir¹⁰.

Ben Yeffou pourrait être considéré comme un marabout « indépendant ». C'est par le seul effort personnel qu'il atteint les hauts rangs de la sainteté en surpassant des *awliyâ* confirmés. Plus tard, il sera reconnu par le souverain (le Sultan Noir) en tant que saint par voie héréditaire également. La présente section est consacrée à la discussion de la voie ascétique de la sainteté. La voie héréditaire est discutée dans le chapitre suivant quand j'analyse la dimension politique du récit.

Dans les voies de l'initiation ascétique, le saint prend un accoutrement rapiécé, coupe ses attaches sociales, quitte son Sahara natal et erre en se dirigeant vers le nord. La *siyâha*, la vie errante de l'ascète, constitue une phase importante de l'apprentissage initiatique (Chodkiewicz 1996)¹¹. Elle représente le premier instant décisif de ce temps maraboutique qui conditionne la sainteté populaire ; elle en est même le moteur (Kerrou 1991b). Le gyrovagisme mène aussi sûrement à la sainteté que la vie contemplative des ermites ; d'innombrables saints, de l'Orient ou de la Saguia al-Hamra, ont arpenté le Maghreb, priant Dieu et sermonnant les hommes. Leur *siyâha*, affirme Brunel (2001), est le propre des âmes fortes, des âmes élues de Dieu.

Selon la légende, Ben Yeffou est lui aussi originaire de la fameuse Saguia al-Hamra. Comme je l'ai déjà souligné dans le chapitre II, cette région déserte et presque vide s'est imposée, à partir de la révolution maraboutique, comme le berceau de la sainteté ;

¹⁰ Il est remarquable de noter que mes interlocuteurs insistent beaucoup sur le fait que la reconnaissance de la sainteté de Ben Yeffou a été faite par écrit. Un argument de plus en faveur de mon hypothèse concernant l'écriture comme signature légitimante (chapitre III). La sainteté de Ben Yeffou a été écrite ; elle est incontestable. Tout se passe comme si la baraka du saint était dépendante d'un acte d'écriture et d'une signature. L'écriture est une « canonisation » sociale qui, à l'instar de l'hagiographie, authentifie et légitime. Dans le chapitre suivant j'analyse les implications de cette légitimité. La rencontre entre Ben Yeffou et le Sultan Noir montre de façon claire ses articulations sociopolitiques.

¹¹ La pérambulation peut éventuellement représenter une forme permanente de sainteté pour certains individus ou certains ordres religieux, comme les Heddawa marocains (Brunel 2001).

comme une « pépinière » féconde du maraboutisme (Montet 1909 ; Brunel 1926 ; Dermenghem 1954 ; Dakhliya 1993 ; Andezian 1996). Au Maroc, comme dans tout le Maghreb, les descendants des marabouts fondateurs prétendent souvent que leurs ancêtres viennent de cette région. Saguia al-Hamra, selon Dakhliya (1993 : 183), relève à la limite d'une géographie céleste, elle est perçue comme un pôle de la sainteté maghrébine. Elle écrit :

« On y voit en effet une sorte de miroir de l'Arabie originelle, un pôle réfléchi de l'Orient. Les traditions orales instaurent la Saguia al-Hamra comme le lieu d'une véritable refondation de l'islam puisqu'elles en font le lieu de la migration des Idrissides, et des Shorfa de manière générale [...], et surtout le point de départ de tous les grands saints missionnaires ».

Le voyage spirituel de Ben Yeffou le mène à Marrakech, une ville très réputée pour ses saints. Mais sa rencontre avec ces derniers est faite de mépris et de méfiance. Lorsqu'il demande d'affronter le démon, les saints déclinent sa demande, le prenant pour un simple *majdoub*, incapable d'affronter un djinn qu'eux-mêmes n'étaient pas aptes à neutraliser. Le *majdoub*¹² représente l'aspect passif de la vie mystique, la primauté de la grâce et de l'extase (Dermenghem 1954 ; Jamous 1994 ; Rachik 1998). Jamous (1994 : 53) fait une distinction entre le wali parfait et le *majdoub*. Si celui-là est présent à Dieu et au monde, celui-ci, quant à lui, est présent à Dieu mais absent au monde : « on comprend alors que la perfection du premier lui donne une supériorité et même une autorité sur "l'hébétude" du second ». Contrairement au wali « établi » qui non seulement respecte l'ordre social mais participe à son maintien, le *majdoub* est un saint libre qui échappe à toute autorité et ignore toute barrière humaine ou institutionnelle, transgressant ainsi les règles religieuses et sociales. Il incarne de ce fait la figure de la sainteté « anti-exemplaire » (Rachik 1998).

Dans la tradition populaire marocaine, comme celle de wlad Ben Yeffou, le terme *majdoub* est souvent employé pour nommer les saints errants (Claisse 2003) ; comme il désigne aussi un possédé par les génies (Premare 1985 ; El Bachari 1997). Tant dans son

¹² Étymologiquement, le terme « *majdoub* » est un dérivé de la racine verbale *jadaba*, qui signifie « tirer à soi », « attirer » ; il désigne toute personne attirée, séduite par quelque un ou quelque chose (Blachère et al. 1970 : 1379-1381).

sens mystique que populaire, le majdoub est un saint marginal. Il est quelqu'un qui n'appartient plus à ce monde, qui est sorti partiellement ou complètement de la réalité humaine et sociale pour s'intégrer dans le monde des esprits. Il vit dans la marge. Et c'est probablement en tant qu'être marginal que les saints de Marrakech, représentant le centre (le monde social et l'autorité religieuse), l'ont sous-estimé et ignoré. Traiter Ben Yeffou de majdoub, c'est le rabaisser à un niveau inférieur de la sainteté.

Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou fait montre de beaucoup de charisme et domine le démon redoutable qui martyrisait toute la ville de Marrakech avec ses illustres saints. En dominant le monde des djinns, il domine celui des humains et achève sa quête de sainteté. « Le fait de dominer les forces "daïmoniques" peut être considéré comme une caractéristique générale de la sainteté, elle est particulièrement évidente chez certains » (Dermenghem 1954 : 102). Sans doute Ben Yeffou est-il de ceux-là. En dominant le démon de Marrakech, il obtient une reconnaissance de sa sainteté par tous les saints patrons de la ville. De saint marginal, il passe au centre, il devient le saint des saints. Depuis le jour où Sidi 'Abdelaziz a neutralisé le djinn malfaiteur et l'a transformé en cendre par le soufflement « ffou », les gens l'ont nommé Ben Yeffou, le sultan¹³.

¹³ Le nom arabe que donnent les acteurs au Sultan est *Sultân*. Littéralement ce terme veut dire « celui qui a le pouvoir », il désigne aussi un roi, un monarque.

Le saint pourvoyeur de vie

Le récit légendaire nous rappelle constamment le don miraculeux du saint. Celui que j'analyse dans cette section c'est son pouvoir de faire jaillir l'eau souterraine là où il n'y avait point vie. Notons, d'emblée, un paradoxe dans le récit des chorfa de Ben Yeffou. Comment se fait-il que le saint qui est capable de faire jaillir miraculeusement les sources souterraines, quitte Safi faute d'eau ? Pour tempérer l'ampleur de cette contradiction, les descendants du saint narrent une autre version de la légende. Heurté par la débauche des gens des 'Abda, Ben Yeffou les quittent vers Doukkala : « une culture [agricole] abondante et une foi corrompue ! », dit-il¹⁴. Il n'est pas invraisemblable de croire que cette deuxième variante est postérieure à la première, et qu'elle intervient justement pour la corriger et donner une justification morale et non une raison purement écologique à l'exil du saint loin de Safi. Il y a lieu de croire également que cette version a émergé suite aux relations conflictuelles et concurrentielles qui, à un moment de l'histoire, ont marqué les rapports entre les deux tribus limitrophes : 'Abda et Doukkala. Une autre légende que j'ai recueillie dans la région permet de bien illustrer la nature de ces rapports. Il s'agit du récit légendaire de Moulay 'Abdeslam, le patron d'Oualidia. Arrivant de son Yémen natal, le saint traverse l'Afrique et descend à Safi. Les habitants le chassent, il les maudit : « Gens de Safi ! Qu'Allah rende vos premiers et vos derniers des *Safih* (vicieux, dépravés) ! »¹⁵. La suite du récit, quand Ben Yeffou rencontrera Moul l-Bargui, son émule, révélera davantage ce rapport conflictuel¹⁶.

¹⁴ En marocain : « *l-harth lyasser u-ddin l-khasser* ».

¹⁵ Ce côté coléreux et sévère du saint, très évident aussi dans le récit de Ben Yeffou, n'étonne guère. À ce propos Dermenghem écrit : « Les saints populaires sont facilement sévères, irascibles, susceptible et jaloux [...]. Ils punissent durement des manquements ou des offenses apparemment légères. Ils supportent mal la contradiction ou la résistance, déchaînent les catastrophes sans prendre le temps de la moindre réflexion » (Dermenghem, 1954 : 15).

¹⁶ Les rapports entre les deux tribus sont devenus anecdotiques. Le 'Abdi est généralement dépeint par son voisin le Doukkali comme vicieux, rusé et malicieux. Le Doukkali, de l'autre côté, est décrit comme quelqu'un de fort, très combatif, mais idiot.

Bien qu'il ne soit pas dans mes objectifs de discourir de l'authenticité d'une version ou de l'autre, il n'est pas impertinent de comprendre l'interprétation que donnent les chorfa au parcours de leur ancêtre et au choix du territoire actuel. Il n'y a pas de doute que la débauche des habitants de Safi constituerait une raison plus convaincante et moins contradictoire avec l'esprit miraculeux et prodigieux qui caractérise tout le récit. Mais la suite du mythe permet toutefois d'opter pour la raison hydraulique comme paramètre déterminant de l'itinéraire du saint. Quand celui-ci se rend dans la région des Doukkala, il sonde la présence des points d'eau par son bâton. Et lorsqu'il frappe la terre, une source s'y ouvre. La région, racontent les chorfa, était *khla*, un désert, un vide, et grâce à la baraka du saint, elle est devenue un *jnân* (paradis) où l'on trouve toute sorte de fruits en abondance. Selon les chorfa, c'est cette même source que le saint a fait sourdre qui alimente la ville de Safi aujourd'hui¹⁷.

Le poème, *Saïf*, attribué à Ben Yeffou est aussi appelé *talab al-ghayth*, l'imploration de la pluie. Il s'agit de longues prières et d'invocations exposant les conditions d'une vie difficile, marquée par la sécheresse et la famine qui ravage non seulement la culture et l'homme, mais aussi les fauves et les insectes, et demandant le pardon et la pluie de Dieu¹⁸. Ce qui fait dire, et avec raison, à Maarouf que Ben Yeffou « might have come to

¹⁷ Effectivement, *Aïn el-Ghorr*, une source dans la région de Ben Yeffou, nourrit en partie la ville de Safi. Ceci pourrait constituer un autre argument pour opter en faveur de la raison hydraulique de l'exil du saint. Celui-ci, dans l'imaginaire de ses descendants, contribue d'une façon indirecte à abreuver la ville de Safi.

¹⁸ Voici ma traduction de la version du poème que m'a récitée le cherif al-Haj AD : « Notre Seigneur, les enfants sont affaiblis, les femmes et les hommes sont affamés / Les récoltes ainsi que les bêtes sont perdues, l'obscurité a régné / Les visages sont épuisés par les péchés, le monde nage dans la mer de la perdition / Oiseaux dans les cieux, insectes, petites herbes sèches, tous souffrent la sécheresse et la mort / Tu es (Seigneur) le meilleur qui guérit et pardonne / Tu es Celui qui secoure, qui console et qui fait pleuvoir / Le meilleur Gouvernant, le Donateur, le Généreux, le meilleur qui prive et le meilleur qui donne / Tu es Notre assurance, Notre espoir / Si Tu nous châties, nos péchés sont énormes et impardonnables / Mais si Tu pardonnes, pardonne tout le monde / Tu trouveras, O Seigneur, autres que nous pour châtier, mais nous ne trouverons personnes, hormis Toi, pour prier son pardon / Tu as donné et nourri celui qui T'associe des divinités / Oublie-Tu celui qui T'adore dans l'unicité !? / Nous sommes vos enfants même si nous faillons, nous transgressons / Nous ne T'avons pas désobéi par arrogance et entêtement, mais par ignorance / Pardonne, accepte notre repentance et redonne-nous vie / Couvre-nous par tes dons et ta générosité / Efface nos péchés, change nos destins /

l-Gharbiya region to use his *baraka* for digging forth water to cultivate the land. He is believed to have dug forth the spring of water in the region, called ‘Ain l-Ghur » (2004 : 113-114).

Ce prodige – où le wali fait sourdre, grâce à son bâton de pèlerin, des sources dans le désert – est assez caractéristique de la sainteté populaire marocaine¹⁹. Les récits hagiographiques et légendaires sont très prolixes à ce propos. Une autre légende que j’ai recueillie dans la région, non loin de Ben Yeffou, relate éloquemment ce charisme hydraulique pourvoyeur de vie. Il s’agit du saint Moul l-Bargui, cité déjà dans la légende. Quittant Fès à l’âge de 8 ans, il descend dans la tribu des ‘Abda. Devenu pubère, il monte le cheval *bargui* puis part chez les wlad Zaïd qui lui volent son cheval à deux reprises pour le retenir parmi eux. À chaque fois, le saint retrouve sa monture et quitte la tribu. Mais la troisième fois, il se résigne et s’allie à eux, épousant une des leurs et s’installant dans la région de *Jnân Sayyed* actuelle. La région était déserte et inhabitable (*khla*), mais grâce à la baraka du nouveau saint, l’eau y coula abondamment, le désert était devenu un *jnân*, un paradis²⁰.

Accepte, par Ta grâce, nos cœurs / Verse sur nous les largesses de Tes dons / Et la pluie des miséricordes / O Celui qui a les clés des mystères / Ne prend pas Tes serviteurs par leurs mauvaises œuvres / Si Tu le fais, aucun être, une mouche soit-elle, ne pourrait rester sur terre / Prière et paix sur l’Élu, Mohammed, le dernier des messagers / Sur sa famille et ses amis, les justes, qui ont secouru la religion sur leurs chevaux ».

¹⁹ C’est probablement la raison pour laquelle toutes les sources au Maroc sont entourées de récits légendaires et sont le siège d’une pratique rituelle. Le schème structurant de ce miracle rappelle le geste de Moïse frappant la terre de son bâton pour en faire jaillir l’eau. Pour les passages coraniques qui décrivent le miracle moïsien, voir par exemple : sourate 2, verset 60 et sourate 7, verset 160 (Traduction de Jacques Berque 1995).

²⁰ La présence de ces *jnân* pourrait être expliquée par la baraka posthume du saint. Car l’endroit où se trouve son mausolée représente un espace interdit. Ce qui contribue probablement à sa biodiversité et à la conservation de certaines espèces sensibles à l’action anthropique. Mon interlocuteur m’a précisé qu’il est strictement interdit de couper les branches des arbustes et de faire paître son troupeau, faute de quoi on encoure une malédiction. Cette question est bien traitée par Simenel (2004) dans un article saisissant où il étudie une région présaharienne, précisément les Ait Baamran de l’Anti-Atlas marocain. Il écrit : « Les espaces sanctuaires abritant des édifices religieux (*zawiya*, mausolée, cimetière) liés à des communautés rurales sont qualifiés d’*agdal*. La diversité biologique de ce type d’espace, dont témoigne notamment la présence de nombreuses espèces rares ou en voie de disparition dans le pays Ait Baamran, est expliquée par la baraka du saint local. Les espaces sanctuaires sont considérés par les

Ce genre de récit est très fréquent aussi bien dans la mythologie que dans l'hagiologie marocaines. Il est un signe de ce que ces récits partagent ; ils mettent, presque tous, en scène le vide terrifiant, l'aridité absolue et l'impossibilité de la vie que la présence soudaine d'un saint transforme en espace riche et hospitalier. La légende de Moulay Abdallah Ben Hsein de Tamesloht est à ce sujet très instructive. « Invité à quitter Marrakech, le saint s'aventura dans le désert. Sur un signe divin, il s'arrêta au milieu des terres arides. Grâce à sa baraka, le saint fit jaillir une source du sol craquelé et chassa tous les animaux sauvages ; et ainsi fut créé l'oasis de Tamesloht » (Hell, 1999 : 169)²¹. Les textes hagiographiques à propos d'un autre saint, Moulay 'Abdallah d'Ouezzane, nous informent également sur ce rôle vivificateur qui fait reculer le *khla* et transforme la mort en vie. La présence du saint a manifestement changé le paysage de la région d'Ouezzane, la terre morte est vivifiée et une ville surgit de ce néant (Elboudrari 1985).

Il y a lieu de croire que le récit légendaire est le reflet d'une réalité historique attestée. Les saints marocains, grâce à ce don écologique, ont largement contribué aux changements sociaux et aux mouvements démographiques en permettant la sédentarisation des groupes nomades ou des tribus vivant essentiellement de la transhumance dans des territoires aux frontières plus ou moins précises (Dermenghem 1954 ; Filali 2003). Émile Laoust (1920) et Jacques Berque (1955) rapportent des exemples révélateurs. Voici un rituel de recherche d'eaux souterraines dont témoigne le premier auteur :

« Il est chez nous un sorcier ; (les gens) du pays privé d'eau envoient le chercher ; arrivé (chez eux), on égorge un mouton (à ses pieds) en disant : "nous te demandons Sidi de nous indiquer quelques sources (nappes souterraines) ; juge

habitants de ce pays comme des espaces pacifiés et interdits par la menace perpétuelle de la malédiction des saints et des morts qui y sont enterrés. Cette malédiction impose à tout intrus de respecter certaines prescriptions écologiques comme celle de ne pas couper les branches des arbres, de ne pas utiliser le couvert végétal comme fourrage ou de ne pas y exercer de pratiques agricoles ; l'écosystème doit donc y être préservé. De nombreux récits oraux s'appuyant sur des toponymes quadrillant les espaces sanctuaires, relatent leur construction et l'efficacité de la malédiction par des représentations mettant en scène les jnoun et les animaux sauvages » (Simenel 2004 : 121).

²¹ Sur le récit hagiographique de l'installation du saint Moulay 'Abdallah Ben Hsein à Tamsloht, voir également Pascon (1983).

de nos tourments, nous n'avons pas d'eau. Nous te prions (nous nous adressons à Dieu et à toi) de faire tous tes efforts pour nous en procurer !" [...]. Et il va avec eux et ayant atteint "l'œil de la source" (le point d'émergence), il frappe (le sol) avec son bâton en leur disant : "apportez quelques pierres". Il les met là où il a frappé avec son bâton, il en fait un petit kerkour, et dit "voici où vous égorgerez !" » (Laoust 1920 : 426-427)²².

Dans un environnement marqué par l'aridité, le don de la vie, qui prend souvent une valeur hydraulique, apparaît comme un miracle²³. La baraka prend ici la forme d'un savoir-faire, un geste technique, qui est souvent assimilé à un don magique²⁴.

²² Berque cite un autre bel exemple qui illustre le fonctionnement du sacré sur le plan hydraulique dans la société du Haut-Atlas. L'histoire est rapportée à l'auteur par l'*amghar* des Aït Abdallah ; elle raconte qu'un jour un vieillard noir vint se réfugier dans sa famille. On lui donna asile, mais il ne fut pas traité comme il se doit. Quand le lendemain on apprit que l'étranger avait passé la nuit en extase, le père de la famille vint auprès de lui s'excuser de la négligence avec laquelle il avait été traité. « La crainte commençait à nous poindre d'une vengeance de ce personnage méconnu. Mais toutes nos offres ne purent venir à bout de son humilité. Nous comprîmes qu'il connaissait tous les lieux de la terre. Il se proposa à nous les décrire. Sa qualité de saint commença dès lors à nous impressionner. Mon père, avide de profiter de sa baraka, le mena dans notre verger, qui manquait d'eau. Le vieillard nous assura qu'une source cachée jusque-là y jaillirait si l'on creusait à l'endroit qu'il indiquerait. Bien mieux il s'offrit à passer avec nous contrat. Si l'on trouvait de l'eau, il faudrait lui servir une redevance annuelle. Dans le cas contraire, il s'engageait à nous demander, par écrit, de l'ensevelir tout vif dans ce trou vainement creusé. Le contrat fut passé en bonne et due forme, et mon père se rendit à Marrakech pour recruter des ouvriers et à acheter des outils. A son retour, le saint était mort. Nous n'avons jamais su l'endroit exact de la source et, depuis ce temps-là, nous avons vainement cherché dans tous les coins du verger : mais sans doute que l'eau n'est plus, maintenant que le saint est parti » (Berque 1978 : 249).

²³ Rappelons que le grand wali Sidi 'Abdallah al-Ghazwani, l'un des sept patrons de Marrakech, avait mis ses « pouvoirs spirituels » et son savoir-faire au service de la mise en valeur hydraulique et c'est à lui qu'on doit l'irrigation et le peuplement des zones qui étaient inoccupées (Pascon 1983). En plus du don hydraulique, le saint Marocain apparaît, dans les récits mytho-hagiographiques, comme un spécialiste de l'agriculture. Voici ce qu'écrivit par exemple l'un des hagiographes de Moulay 'Abdallah d'Ouezzane : « Il s'adonnait à l'agriculture, au jardinage et à l'élevage, et tout cela réussissait entre ses mains » (Elboudrari 1985 : 499).

²⁴ Il semble qu'il existe une explication physique selon laquelle ce don hydraulique serait avant tout un acte technique au temps où la terre était gorgée d'eau et où il suffisait de creuser superficiellement pour faire surgir des eaux artésiennes (Pascon 1986b).

L'autorité cosmique du saint : La domestication du contre-monde

Mais le saint Ben Yeffou n'est pas seulement capable de vivifier la terre morte, il est également en mesure de ressusciter les bêtes tuées²⁵. Armé de son bâton/cane, celui-là même qui a fait jaillir la source, Ben Yeffou d'un simple coup fait renaître la génisse sacrifiée. Cette résurrection est le signe incontesté de ce pouvoir vivificateur. Elle symbolise ce passage de la mort à la vie provoqué grâce à la baraka du saint. La suite de la légende apporte une autre preuve de ce pouvoir, lorsque Ben Yeffou guérit un homme paralysé. Dans l'étiologie populaire marocaine, comme celle de wlad Ben Yeffou, un paralytique est un possédé par les djinns et le don thérapeutique du saint dénote un pouvoir sur le monde des esprits (Aouattah 1993 ; Naamouni 1993). Déjà lors de sa rencontre avec les saints de Marrakech, Ben Yeffou fait montre de cette autorité en neutralisant un démon redoutable dont la cité entière était l'otage. Le fait de dominer les génies est considéré comme une caractéristique fondamentale de la sainteté maghrébine ; et il arrive même à certains saints de perdre toute personnalité historique pour devenir une sorte de roi des génies (Dermenghem 1954). Ben Yeffou est de ceux-là ; il est nommé le sultan des djinns. Son pouvoir curatif découle de cette « autorité cosmique »²⁶. Le patronyme « Ffou » désigne ce pouvoir ; il est le souffle qui brûle l'esprit et le chasse aussi bien de la cité que du corps possédé.

²⁵ Ce rapport conséquent entre la vivification de la terre morte et la résurrection des morts fait probablement écho au texte coranique où la reviviscence de la terre est présentée comme un indice fort du pouvoir « ressusciteur » de Dieu. Voir par exemple sourate 30, verset 50.

²⁶ L'expression est de Raymond Jamous (1994) qui, à travers l'étude de deux confréries populaires, les 'Issawa et les Hamadcha, caractérise le monde des djinns et les animaux sauvages comme un monde de la marge, par opposition au monde social. L'auteur note également que c'est le saint, Ben 'Issa ou Ben Hamdouch, et non le souverain temporel, qui contrôle cet univers grâce à son autorité cosmique et invisible. Dans le cas de Ben Yeffou, cette autorité apparaît plus évidente également lors de sa confrontation avec le souverain temporel, le Sultan Noir, où le wali montre au monarque que l'autorité sur cet univers relève de son pouvoir et non le contraire (voir chapitre suivant).

Cette autorité cosmique renvoie à un pouvoir sur le *khla*, le monde de l'aridité et de la marge qui est souvent peuplé d'esprits et de fauves. Le vocable *khla* est un terme polysémique ; il signifie étymologiquement l'étendue désertique, les lieux très peu fréquentés et le vide (Mercier 1959). Mais le terme désigne également les marges, tout ce qui est au-delà, un espace entièrement dévolu à l'invisible sur lequel les génies et les fauves règnent sans partage (Hell 1999)²⁷. Les lieux propres à cet univers sont multiples ; en plus du désert, on compte le monde souterrain, les grottes ainsi que tout au-delà d'une frontière particulière (Jamous 1995). En un mot, le *khla* représente un « contre-monde » (De Certeau 1973 : 33) ; un univers situé en dehors de l'ordre commun, un monde de désordre marqué par l'irruption du surnaturel et du sauvage (Hell 1997, 1999).

Le saint marocain, aussi bien dans le cas de Ben Yeffou que dans ceux de Moul l-Bargui, de 'Abdallah ben Hssein ou d'autres²⁸, possède souvent ce pouvoir de régner sur le *khla*. En repoussant les frontières du contre-monde avec toutes ses créatures terrifiantes et son aridité, le saint érige l'ordre social et fonde la cité²⁹. Le récit de Ben Yeffou est révélateur de ce passage. Dans un premier temps, le saint transforme, grâce à son charisme hydraulique, le *khla* en jardins ; puis il fait preuve d'une grande autorité cosmique en dominant le monde des esprits. Ce pouvoir est signifié, encore aujourd'hui, par la présence au sein de son sanctuaire d'une *khalwa*, une grotte où sont enfermés et

²⁷ À propos d'un culte de possession particulier, celui des Gnawa, cette identification au *khla* est très forte. Les Gnawa se définissent comme les « gens du *khla* » et lors de leur rituel de possession, le *khla* est symbolisé par la forêt vierge peuplée de bêtes féroces, monde effrayant placé sous le signe de la chair crue et de la mort (Hell 1997). Mais le mot *khla* s'applique également aux humains où il prend le sens de perte et d'effondrement. On dit que tel est « frappé » par le *khla*. Il peut signifier aussi quelqu'un de « possédé par les esprits ». Une maison *takhlal* signifie aussi bien hantée que désertée.

²⁸ On pourrait citer d'autres exemples très connus de cette autorité cosmique : Sidi Rahhal est connu être un dompteur des lions et des reptiles venimeux ; son petit-fils Bouya 'Omar, cité dans la légende, est dompteur des génies les plus puissants.

²⁹ Les récits qui relatent la fondation de la ville de Boujaad par Sidi Mohamed Charqi indiquent aussi ce passage de la mort à la vie. Le mythe décrit le premier geste du saint comme une fertilisation de la terre déserte (Eickelman 1976).

jugés les djinns malveillants. Ce vocable *khalwa*, qui dérive de la même racine arabe que *khla*, renvoie souvent à un espace en retrait, en marge, un lieu hanté et ensauvagé³⁰

Par son geste écologique, le saint opère un passage décisif du *khla* vers le *haouz*. Tout ce que le saint gagne sur le désert et le sauvage représente son *haouz* qu'il s'approprie pour en faire l'étendue de son territoire. Le terme désigne un espace sûr gagné sur la négativité que représente le *khla*. L'étymologie du mot rend bien compte de cet acte d'extension et d'appropriation. La racine verbale du mot *haouz*, *hâza*, signifie l'action d'accaparer, de s'approprier, de poursuivre de soi vers l'extérieur et de repousser pour mieux posséder une chose (Pascon 1970, 1983). Ce passage vers le *haouz* est plus manifestement mis en scène dans le prochain épisode du mythe quand Ben Yeffou rencontre son émule, Moul l-Bargui.

³⁰ C'est pourquoi la *khalwa* est souvent symbolisée par un *topos* creux (grotte, puits, cave...etc.), voir chapitres VI et VII.

La circonscription d'un territoire : Fertilité charismatique et stérilité écologique

Après avoir fondé sa zaouïa, Ben Yeffou entend marquer son territoire. Mais il se trouve que le terroir adjacent est aussi convoité par un autre saint, Moul l-Bargui. Le récit est un commentaire *ad hoc* sur la question territoriale. Il explique, en même temps qu'il justifie, pourquoi Ben Yeffou, malgré l'étendue et la grandeur de sa baraka, n'hérite que d'un terroir étroit, alors que son rival, dont la baraka est plus faible, possède de vastes terres. En plus du caractère limité du territoire de Ben Yeffou, le sol y est presque incultivable à cause de l'affleurement de la dalle calcaire, tandis que les terres à Moul l-Bargui sont fertiles et l'activité agricole plus intense³¹. Contrairement à la région de Moul l-Barghi qui se situe entre le Sahel et la plaine, sur un plateau où se développe un sol rouge riche et fertile, notamment au niveau des dépressions, la zone où se situe Ben Yeffou forme la région la plus pauvre des Doukkala. Il s'agit d'une zone rocheuse et pierreuse qu'on désigne par le terme « Harroucha » ; elle est pratiquement inculte ; seulement quelques parcelles peuvent être cultivées occasionnellement (Michaux-Bellaire 1932a ; Fosset et Noin 1966).

Il existe cependant une compensation notoire à cette stérilité écologique : une descendance nombreuse. Huit lignages (*fakhda*) se réclament aujourd'hui de Ben Yeffou.

³¹ Du point de vue géomorphologique, les deux terroirs appartiennent à deux zones distinctes. La région de Moul l-Bargui se situe entre le Sahel et la plaine de Doukkala, dans un plateau crétacé karstique sur lequel se développe un sol rouge décarbonaté riche et fertile, notamment au niveau des dépressions. A signaler que cette zone est d'une façon générale dépourvue de réseau hydrographique superficiel, mais elle est riche en eau souterraine (la nappe de Crétacé), ce qui explique l'abondance des puits et l'intensité agricole, quoique que cette dernière soit traditionnelle. La zone de Ben Yeffou, quant à elle, est l'entité principale du Sahel central, elle est constituée d'un allongement de dunes gréseuses plioquaternaires perméables, ce qui l'a privée d'un écoulement superficiel et d'un manteau de sol cultivable. Tout ce que l'on trouve ce sont des sols squelettiques ou sableux pauvres en matière organique et en argile. Sur le plan hydrographique, on ne trouve que des sources jaillissantes au sein de quelques dépressions comme celles de Ben Yeffou et 'Ain el Ghor (Bammi et al. 2007 ; Mouhiddine 2007).

La fertilité biologique de Moul l-Barghi, quant à elle, est très controversée. Il est connu dans la région, pas seulement chez les descendants de Ben Yeffou, que Moul l-Bargui n'a laissé aucun héritier. Lors de mes multiples visites au sanctuaire de ce dernier, je n'ai jamais rencontré un seul descendant du saint. Quand j'ai demandé à des passants où sont les chorfa de Moul l-Bargui ; leur réponse était sans appel : « il ne faut jamais poser cette question ici ; ne sais-tu pas que le saint n'a laissé aucun descendant ? »³²

Les deux symboles culturels que sont wlad et blad sont ainsi mis dans une relation de corrélation où la fertilité biologique se présente comme une compensation sûre à la stérilité écologique. Le rapport intense entre ces deux symboles est devenu proverbial au Maroc ; « on meurt pour ses wlad ou son blad ! »³³, dit l'adage. Le mot wlad, ici, ne désigne pas seulement la progéniture mais aussi la mère dont elle descend. Car, dans la culture marocaine, celle-ci est souvent assimilée à ses enfants³⁴. Et aussi bien les wlad que le blad font partie du *'ird*, honneur, de l'homme qu'il doit absolument protéger et défendre³⁵.

La corrélation entre les deux vocables va encore plus loin ; les wlad sont souvent désignés par une métaphore culturelle. Si la femme est parfois assimilée au terme *harth*, culture, les enfants, eux, sont signifiés par les mots *zarri'a*, semence, ou *ghars*, plantation. Il n'est donc pas invraisemblable d'avancer que le rapport symbolique qu'entretient un homme avec son blad est le même qu'il entretient avec ses wlad³⁶. Les

³² Plus tard lors d'une visite au village de Moul l-Bargui, j'ai pu rencontrer un cherif qui se présentait comme Idrisside et se réclame du marabout Moul l-Bargui. Il m'a même montré une traduction française d'un Dahir de Satisfaction qui a été accordé en 1931 à un de ses ancêtres.

³³ En marocain, le proverbe se dit : « *l-wâhd taymout 'la wladou oula 'la bladou* ».

³⁴ La mère est souvent désignée par *'umm l-wlad*, la mère des enfants, ou elle est carrément incluse dans le même terme *wlad*.

³⁵ Les conflits des paysans autour des frontières des terroirs sont parmi les litiges les plus fréquents devant les tribunaux marocains.

³⁶ Dans son *Ethnologie au Maroc*, Paul Rabinow (1988) révèle de façon judicieuse ce rapport qui existe entre les deux symboles ; si un homme, écrit-il, n'a pas de descendant masculin, on le plaint comme pauvre (*meskine*), même s'il est riche. La richesse dans un contexte rural se mesure surtout par l'étendue des terres et le nombre de bêtes. Ce que l'anthropologue américain nous rapporte à propos de l'un de ses informateurs est fort

deux notions renvoient à une symbolique d'attachement, de relation affective et au pouvoir de possession³⁷. Comme le remarque Rabinow (1975 : 27-28), la sémiologie très complexe du terme *blad* dépasse de loin une simple connotation géographique et territoriale.

« The word emphasizes a more intense relationship of attachment, sympathy, a mutual partaking as well as a strong claim of domination and control [...]. It is a statement about a quality of relationship – an aggressive statement of a deep, empathic, empathetic attachment of a mutual spiritual branding ».

En un mot, le terme *blad*, comme celui de *wlad*, représente un symbole d'appartenance, d'interdépendance et d'identification. Il est pour ainsi dire un véhicule décisif par lequel la tradition et l'organisation sociale s'expriment. Le symbole *blad* est aussi un signe de charisme et de sainteté ; le saint maghrébin est désigné par le signifiant *Moul l-blad*, le maître du territoire. Il se présente essentiellement comme patron d'une localité, avec un domaine bien délimité. C'est parce que chaque région, chaque ville, chaque village ou chaque tribu tient à avoir le saint-patron le plus distingué et le plus puissant en *baraka* (Dermenghem 1954). Le rôle de patronage, aussi bien du vivant du saint qu'après sa mort, permet donc non seulement l'intégration dans une chaîne généalogique sainte (*chajara*), avec tout ce que cette filiation, fictive ou réelle, procure de privilèges sociaux, économiques et politiques, mais aussi l'appartenance à un territoire. La sainteté permet ainsi une double identification, historico-politique d'une part et socio-écologique de l'autre³⁸.

Le terme *baraka* est lui aussi porteur d'un sens écologique très fort. Comme je l'ai déjà souligné, ce signifiant s'applique à toute une série de notions associées, dont la fertilité,

instructif. Bien qu'il possédât plus de terres et de moutons que la plupart des autres villageois, celui-ci se considérait pourtant comme *meskine* ; car, dit-il, son fils était de complexion délicate.

³⁷ Les deux représentent également une ressource économique importante ; pour subvenir à ses vivres, le paysan marocain se base autant sur ses *wlad* que sur son *blad*.

³⁸ Cette double fonction vitale a même poussé certaines tribus à inventer, par des distorsions généalogiques authentifiées par des légendes, leurs propres saints (Gellner 2003). En plus de cette fabrication de la sainteté, la récupération post-mortem d'une sépulture sainte est elle aussi attestée au Maghreb où des saints sont déterrés de leurs propres territoires pour être réenterrés dans d'autres pour y veiller et répandre les effluves de leur fortune, la *baraka* (Filali 2003).

la fécondité, la croissance, la prospérité. L'étendue d'un territoire, l'eau qui coule en abondance ou celle qui tombe du ciel, la fertilité d'une terre ou d'une culture sont les signes irréfutables d'une grande baraka. On comprend alors la portée contre-narrative du récit des chorfa de Ben Yeffou. Celui-ci explique pourquoi la puissante baraka de l'ancêtre ne leur a pas procuré un grand et riche terroir. Le mythe se présente ainsi comme un contre-discours qui permet de justifier une réalité difficile et insoutenable.

L'eau et le bois et nous comptons sur le/s G/généreux (*jw(w)âd*) pour notre subsistance ! Comme je l'ai mentionné ci-haut, il existe deux lectures de ce passage. La racine « *jwd* » est rapportée avec un « w » accentué, *jwwâd*, pour signifier « Dieu le Généreux » et un « w » non accentué, *jwâd*, qui pourrait être traduit par « les gens généreux ». Mais bien que divergentes, ces deux versions renvoient, en fin de compte, à la même idée. Puisque les dons offerts par les généreux ne sont que la manifestation d'une générosité divine. Cette déclaration est une glose sur l'actualité. Aujourd'hui, la zaouïa de Ben Yeffou vit essentiellement de la générosité des visiteurs³⁹. Les dons consistent en argent en espèce, ovins, gallinacés, sucre, thé, bougies...etc. Ils représentent, en fait, le contre-don à cette baraka du saint dispensée par sa postérité. La baraka, dans ce cas, prend la forme d'un pouvoir thérapeutique qui guérit les maladies causées par les djinns. Mais vu la valeur généralement modique de ces dons et la postérité nombreuse ainsi que les rapports conflictuels qui la caractérisent, la zaouïa du saint reste un domaine très pauvre.

Cette situation défavorable est aussi exprimée dans la rencontre, ou plutôt la non-rencontre, entre Ben Yeffou et deux autres saints, Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hssein, qui partagent la même spécialité thérapeutique que celui-ci. Cette confrontation est discutée dans le chapitre VII. Avant de conclure le présent chapitre, je souhaite analyser dans la section qui suit certains aspects relatifs aux expressions identitaires que le mythe articule de façon transparente.

³⁹ À ces dons des visiteurs, vient s'ajouter un don royal annuel estimé à 60.000 DH. Vu que cette somme n'est pas investie mais partagée entre les nombreux chorfa, sa valeur reste insignifiante, à peu près 200 DH par personne.

Le saint étranger : une altérité identificatrice

La séquence du mythe qui relate la fondation de la zaouïa, insiste sur l'inversion des rôles sociaux. Les Semlala, maîtres du territoire, sont devenus les *khoddâm*, serviteurs, de ce saint étranger. Celui-ci, par contre, devient *moul l-blad* (le maître des lieux), le saint-patron auquel s'identifient les habitants de la région⁴⁰. À ce niveau de la légende, les versions varient. Selon une variante, les Semlala quittent leur territoire sauf un qui a demandé à rester avec le saint pour le servir. Selon une autre, ils ne le quittent pas de leur plein gré ; c'est le saint même qui les en chasse en les maudissant. Selon les chorfa de Ben Yeffou, de ces anciens Semlala il ne reste aujourd'hui que deux foyers (*kanoun*) qu'on nomme les Ftaytat. Ces derniers seraient les descendants du seul Semlali qui était resté en compagnie de Ben Yeffou pour le servir. Effectivement, je n'ai pu compter dans le village que deux familles de Ftaytat qu'on nomme Ibn Ftaytou. Les jeunes membres de ces familles n'ont pas pu répondre à mes questions relatives à l'appartenance semlaliennne. Ils m'ont tous indiqué un homme (S-si Taher) qui, selon eux, pourrait bien me renseigner. Vieillissant et très malade, celui-ci n'était pas en état de me recevoir. Toutefois, j'ai pu récemment (avril 2008) rencontrer un autre Ibn Ftaytou (sexagénaire). Il reconnaît bel et bien l'affiliation avec les Semlala (sans pour autant la prouver), mais il refuse catégoriquement la version des chorfa qui fait des Ftaytat les descendants d'un serviteur du saint.

Il est à remarquer que, d'une façon générale, les marabouts au Maroc sont souvent des étrangers, venant essentiellement, comme je l'ai mentionné ci-dessus, de la Saguia al-Hamra ou de l'Orient. Les tribus et les villages dans lesquels ils se sont installés ont fini par les adopter en tant que maîtres vertueux, pacificateurs, protecteurs et même sauveurs des désastres humains ou naturels (Dermenghem 1954 ; Kerrou 1991b).

⁴⁰ Il est curieux de voir que la légende situe les Semlala dans cette région atlantique des Doukkala. Cette tribu est réputée appartenir au versant sud de l'Atlas. Il est fort possible qu'il s'agisse là d'une confusion. Mais vu la grande mobilité des tribus marocaines, il n'est pas impossible que les Semlala se soient installés, à un moment de l'histoire, dans la région de Ben Yeffou actuelle.

Le saint est l'Autre qui permet à la tribu de s'identifier et de s'exprimer. Cette idée rejoint l'expression de sainteté artificielle d'Ernest Gellner (2003) selon laquelle des tribus berbères du Haut-Atlas, faute de trouver des saints arabes étrangers, désignent parmi eux des *igurramen* (sg. *agurram*), saints locaux, pour contenir la violence intertribale et permettre à des tribus en conflit de communiquer. C'est en offrant des services de médiation sociale et d'arbitrage politique que l'*agurram* consolide sa position de saint et après s'être imposé comme tel, il permet également une identification, une appartenance historique et territoriale. La sainteté dans ce cas devient une nécessité sociopolitique, d'une part, et historico-écologique, de l'autre. Cette double fonction vitale a même poussé certaines tribus berbères à inventer, par des distorsions généalogiques authentifiées par une légende, leurs propres saints. Car, suivant le raisonnement de Gellner, l'isolement, la pauvreté, la dureté géographique et humaine du pays n'ont pas dû faciliter l'implantation de véritables étrangers arabes des plaines. Il écrit :

« On peut considérer les saints comme de nécessaires "étrangers artificiels" : un grand nombre de sociétés, composées de parties s'équilibrant et mutuellement jalouses, ont besoin d'étrangers comme chefs ou comme arbitres (après tout, la plupart des dynasties sont d'origine étrangère). Mais si les étrangers font défaut, il faut les inventer » (2003 : 286).

Tout se passe comme si l'altérité était une condition nécessaire pour l'accomplissement de la sainteté et la pratique de la politique ; l'*agurram* est un faux saint, un saint artificiel, car il n'a pas fait l'expérience de cette altérité. Mais les rôles s'inversent : d'une part, l'étranger, l'autre, devient l'autochtone, le même et l'identifiant ; d'autre part, l'autochtone, le même, devient l'étranger, l'autre et l'identifié. Le saint qui est un véritable étranger devient le patron de la ville ou du village auquel s'identifient les habitants et vrais propriétaires du territoire qui, eux, deviennent des serviteurs du saint et de sa lignée. Non loin de la zaouïa de Ben Yeffou, à une vingtaine de kilomètres vers l'ouest, Moulay 'Abdessalam, le saint-patron de la ville d'Oualidia, est un étranger, plus étranger que Ben Yeffou lui-même, car il est originaire de l'Orient. Il quitte son Yémen natal, fuyant son roi cruel, passe par Safi où il maudit sa population pour son immoralisme et s'installe dans l'Oualidia actuel. Moulay 'Abdesslam est un lointain

étranger, un étranger qui a été, de surcroît, sauvé in extremis par la volonté divine d'un roi sanguinaire⁴¹.

De ce rapport à l'étranger, on peut sans doute déjà avancer une hypothèse générale sur les expressions identitaires au Maroc. Rois et saints sont les deux figures extrêmes de cette altérité constitutive de l'identité et de l'histoire politique marocaines. Historiquement, le Maroc a été gouverné par des rois-saints – les Almoravides (les marabouts) – et des rois-cherifs – les Idrissides, les Saadiens et les Alaouites – étrangers qui ont contribué progressivement à la construction d'un royaume uni et consolidé et ont participé à l'élaboration d'une identité marocaine distincte. C'est cette question, à la fois identitaire et politique, que je discuterai et analyserai dans le chapitre suivant.

⁴¹ La légende de Moulay 'Abdeslam m'a été rapportée par un enseignant d'histoire au collège d'Oualidia.

Chapitre V

Saints et rois :

La genèse du politique au Maroc

Introduction

Dans ce cinquième chapitre, j'analyse la portée sociopolitique du mythe. À travers la rencontre légendaire entre le marabout Ben Yeffou et le monarque emblématique, le Sultan Noir, je propose d'étudier et d'interpréter les différents symboles de l'histoire politique qui ont fait le Maroc d'aujourd'hui. Je montre, entre autres, comment le religieux et le politique sont indissociables. Le Roi, figure souveraine du politique, se présente aussi comme un saint ; le saint, symbole suprême du religieux, s'impose également comme un roi potentiel. Saints et rois sont les deux figures extrêmes de cette histoire politique du Maroc. Le récit mythique se présente, en fin d'analyse, comme un commentaire ad hoc sur les fondements mêmes de l'identité marocaine.

Dans le chapitre précédent, j'ai tiré quelques conclusions préliminaires sur les expressions sociopolitiques au Maroc. J'ai surtout souligné leurs articulations socioculturelles où l'étrangèreté apparaît comme un fondement identitaire. Le Roi Noir, à qui Ben Yeffou est confronté, est lui aussi un symbole de cette altérité radicale. Il est noir, d'origine africaine. Mais en même temps, ce roi-autre et étrange est signe de pouvoir et de puissance, il est symbole d'identification. C'est lui-même qui authentifie la sainteté biologique de Ben Yeffou par un décret royal.

Mais qui est tout d'abord ce Sultan Noir ?

Le Sultan Noir : entre histoire et légendes

L'historien marocain el-Nassiri identifie le Sultan Noir au roi Mérinide Abou al-Hassan 'Ali qui régna entre 1331 et 1351 (voir tableau I, chapitre II). On l'appelait ainsi, dit-il, parce que sa mère était éthiopienne (in Doutté 1905). René Basset, quant à lui, l'identifie à un autre souverain Mérinide, le célèbre Abou Ya'qûb Youssef, qui assiégea Tlemcen pendant plus de sept ans et construisit El Mansoura. Le prédécesseur de ce dernier monarque, Abou Youssef Ya'qûb est représenté par la tradition populaire, à Doukkala notamment, comme le père du sultan noir Moulay Ya'qûb (in Doutté 1905). Doutté propose une autre identification ; selon lui, le Sultan Noir est le célèbre souverain Almohade Ya'qûb El Mansûr qui régna entre 1184 et 1199.

Nonobstant ces précisions historiques, il faut noter que le Sultan Noir est principalement un personnage légendaire. Selon certains récits recueillis par Westermarck (1926), le sultân lekhel perd complètement son caractère humain ; il serait le fils du roi des djinns, Sidi Chamharouch¹. Dans une autre tradition, le sultân lekhel serait un roi-génie noir auquel la confrérie populaire des Gnawa rend un culte dans l'ancienne nécropole des monarques Mérinides à Chellah (Rabat) (Claisse 2003). On peut encore voir le tombeau de ce souverain et celui de sa mère dans les ruines de la mosquée de cette ville antique. Cette tombe est connue dans le peuple à Rabat sous le nom de tombe du « sultan noir » et celle de la princesse sous le nom de Lalla Chella, en faisant d'elle la sainte de la ville (Doutté 1905). C'est aussi à la figure mythique de ce sultan que sont attribuées dans la tradition marocaine presque toutes les ruines d'anciens édifices (Doutté 1905). Le Sultan Noir auquel font référence wlad Ben Yeffou régnait sur la ville antique d'al-Gharbiya qui est aujourd'hui en ruines². Une autre légende qui m'a été relatée par les chorfa de

¹ Sur le saint-djinn Chamharouch, voir les chapitres VI et VIII.

² La ville d'al-Madina al-Gharbiya était anciennement la capitale des Doukkala, mais elle a été abandonnée au début du XVI^e siècle lors des premières luttes contre les Portugais (Doutté 1905 ; Michaux-Bellaire 1932a).

Sidi Mas'ûd Ben Hssein attribue les vestiges de la casbah de Boula'wân, dans la région de Doukkala, au sultân lekhel³.

Notons aussi que dans ces récits légendaires, le Sultan Noir apparaît souvent comme l'ennemi juré du wali⁴. À l'instar de Ben Yeffou et de Sidi Mas'ûd Ben Hssein, la légende de Moul l-Bargui que j'ai recueillie dans la région des 'Abda relate aussi une rencontre entre le saint et le *sultân lekhel*. Les informateurs insistent sur la force, l'injustice et la brutalité de ce souverain. Sur ce point, les récits que rapportent Eickelman et Draïoui (1973), Jamous (1981) et Mana (1988) sont assez instructifs. Le premier dépeint le Sultan Noir comme un souverain injuste et cruel qui, sans l'intervention du grand wali Sidi Mohamed Charqi et de son fils Sid l-Ghazwani, aurait brûlé vifs tous les Bni 'Mir. Le deuxième relate le massacre de toute la population masculine des iqar'yin par le Sultan Noir ; seul un garçon déguisé en fille échappe à ce carnage. Mana (1988 : 207-208) rapporte une légende assez similaire à celle de Ben Yeffou :

« Le *sultan* noir convoqua Sidi Brahim ou-Himi qui était le patron du pays [des Regraga] mais celui-ci refusa. Alors le sultan se dirigea vers la région à la tête d'une *harka* [expédition punitive]. Le saint s'en plaignit à son disciple Sidi Ali Krati [...] : 'Peut-être que ma fin est proche', lui-dit-il. 'Bénis-moi de ta *baraka* et je ferai face à la soldatesque', répondit le disciple. Et le cheikh rajeunit tandis que son disciple vieillit. En arrivant, le sultan demanda à celui qu'il croyait être le *cheikh* : 'Pourquoi n'as-tu pas obéi à mes ordres ?' La question fut posée trois fois sans recevoir de réponse. Excédé, le sultan noir ordonna qu'on élève un bûcher sur lequel on plaça une marmite d'eau. On jeta le saint homme dans l'eau en ébullition. Le sultan attendit la fin de la cuisson, mais lorsque le couvercle fut enfin soulevé, il découvrit le saint devenu lumineux. Après lui avoir accordé un dahir de respect et de protection pour les Regraga, le *sultan* lui demanda : 'De quelle magie te sers-tu pour produire un tel prodige ? Du prodige de la *chahada* (profession de foi [attester que Dieu est Unique et que Mohamed est son Prophète]). Regarde mon nouveau prodige !' Et d'un seul souffle, il dispersa tous les soldats Royaux qui s'envolèrent au ciel avec leurs chevaux... ».

À l'instar du récit de Ben Yeffou, ce récit, en même temps qu'il dépeint le Sultan Noir comme un roi fort, brutal et injuste, le présente comme inférieur à son alter ego, le wali.

³ Voir infra.

⁴ Pour d'autres confrontations avec le Sultan Noir, voir Doutté (1905) ; Eickelman et Draïoui (1973) ; Jamous (1981) ; Mana (1988) ; Naamouni (1993).

Mais après l'avoir puissamment convaincu de ses facultés miraculeuses, celui-ci demande à un souverain vaincu et humilié de le déclarer, par un dahir, authentique saint-cherif. Tout se passe comme si cette rencontre avec le monarque intervenait pour mettre en évidence cette tension qui existe au Maroc entre sainteté, généalogie et pouvoir.

Saints et rois : le jeu de la généalogie

Faut-il souligner, par ailleurs, la confusion historique du récit de wlad Ben Yeffou ? Almohade ou Mérinide, le Sultan Noir ne peut pas être un cherif ; il ne peut, de ce fait, certifier le charaf du saint. Les chorfa de Ben Yeffou s'excusent de ne pas être en possession de ce décret original signé par le Sultan Noir. Ils détiennent, cependant, plusieurs dahirs alaouites (Photos 9, 10, 11, 12). Le plus ancien, signé par le Sultan Moulay Mohamed Ben Abdel-Rahman (1822-1859), date de 1292H (1875) et le plus récent est signé en 1367H (1947) par le roi Mohamed V (1927-1961)⁵. Les aïeux de celui-ci, Moulay Abdelhafid (1908-1912), Moulay Abdelaziz (1894-1908) et Moulay Hassan I (1873-1894) décrètent eux aussi des dahirs aux « mourabit-oun » (marabouts) de Ben Yeffou⁶, les descendants, (« wlad Sayyed »), du « Marabout » Ben Yeffou qui « habitent dans la région des Doukkala ». Chaque souverain renouvelle les décrets de ses prédécesseurs, prorogant ainsi ce qui leur a été promis et attesté (*'ûhida lahum*) comme respect et vénération (*tawqîr wa ihtirâm*), et réitérant les protections et les prérogatives qui leur ont toujours été accordées (Photos 9, 10, 11, 12)⁷. Certains dahirs explicitent solennellement la nature de ces faveurs. Celui de 1304 H, décrété par Moulay Hassan I, réaffirme que 'Ali l-Baghli, le Moqadem de wlad Ben Yeffou de l'époque, doit être exempt d'impôts (photo 13), alors qu'un autre arrêté par le Souverain Moulay Abdelaziz en 1313H correspond à une autorisation qui permet à Ali l-Baghli d'exploiter le souk l-Thnin et bénéficier de ses revenus (photo 14)⁸.

Une autre version du mythe de Ben Yeffou permet de bien illustrer cette réalité sociohistorique. Le sultan noir compense le wali pour l'avoir épargné, par une sorte de

⁵ Ce Souverain est le père d'Hassan II et le grand-père du souverain actuel, Mohammed VI. Il est à remarquer que les chorfa ne possèdent aucun dahir de ces derniers souverains.

⁶ Voir infra

⁷ *al-haml 3ala kamili almabbarati wa al-in'âm wa ra 'ay aljamîl al-mustadâm.*

⁸ Ni la forme du décret ni son contenu ne sont spécifiques à wlad Ben Yeffou. Les dahirs royaux accordés aux chorfa marocains représentent souvent une autorisation pour exploiter des terres ou une exemption fiscale. C'est ce que l'on désigne par le terme général d'*in'aâm*, gratification ou donation.

permission légale qui l'autorise à exploiter les terres qui s'étendent de Marrakech à l'Océan. Un autre récit, concernant toujours le sultan noir, rapporté par Mana (1988 : 207), révèle de façon plus claire les soubassements matériels et fiscaux que sous-entend le dahir royal.

« Le sultan noir est venu avec une harka aux environs de la zaouïa de Talmest parce que les serviteurs (*Khodam*) des Regraga refusaient de payer l'impôt au makhzen. Mais la harka s'embourba au milieu des plantes aquatiques de la rivière verte. Sur son cheval, le sultan immobilisé implora le pardon de l'ancêtre de la zaouïa de Talmest, qui ne dénoua l'enchevêtrement où était pris l'immense convoi, qu'après avoir obtenu la garantie de la levée de toute imposition sur la région soumise aux Regraga ».

J'ai déjà situé historiquement les débuts de la nouvelle voie de sainteté qu'est le charaf, ou chérifisme. C'est durant la révolution maraboutique, entre le XV^e et le XVI^e siècle, que le chérifisme, dans sa forme saadienne, est devenu un élément déterminant dans le jeu politique, ce qui constitue une réelle mutation dans le mode de légitimation du pouvoir central. Toutefois, la dynastie saadienne n'a constitué qu'un bref passage dans un mouvement religieux très important, et l'effervescence « spirituelle » ne se calme qu'avec l'ascension au pouvoir des chorfa du Tafilelt, les Alaouites. Rabinow (1975 : 7) écrit à ce propos :

« The Maraboutic Crisis and its resolution through the triumph of the Alawites also wrought a basic new form for the religious order in Morocco. The religious crisis turned on a conflict between two sources of religious power and authority: the hereditary or genealogical and the charismatic or miraculous ».

C'est pendant le règne du fameux Moulay Ismaïl (1672-1727) que l'idéologie chérifienne a atteint une centralité qu'elle n'avait jamais connue auparavant. La consolidation de l'autorité politique par ce monarque signifiait l'échec de la tentative des marabouts de s'accaparer du pouvoir. Le fondement du politique se dérobe donc au miraculeux et s'ancre dans l'héréditaire. L'appartenance généalogique au Prophète met ainsi les chorfa dans une position de sacralité et de pouvoir et le chérifisme, qui définit une réalité « spirituelle », est devenu dès lors le mobile social par excellence. Mais puisque tout wali n'est pas un cherif, des saints et leurs descendances ont tenté par tous les moyens de s'insérer dans la lignée prophétique, soit en obtenant un décret sultanien légitimant cette appartenance, soit par un témoignage du Prophète lui-même qui apparaît

en songe et certifie la réalité de la filiation (Rabinow 1975 ; Laroui 1977). Les historiographes sont unanimes sur le fait que le nombre de chorfa a augmenté à partir du moment où Moulay Ismaïl a institué une politique de concorde chérifienne qui s'exprime essentiellement par des privilèges socio-économiques dont des dons sultaniens et des exemptions fiscales (Laroui 1977).

À l'instar de la geste de Ben Yeffou, la légende de Sidi 'Abdslam Ben Saleh, l'ancêtre fondateur du patrilignage chorfa des iqar'iyyen (Jamous 1981), révèle sans équivoque cette inextricable association entre le titre honorifique de cherif et les privilèges socioéconomiques ; elle met justement en scène Moulay Ismaïl. Le saint arrive d'Algérie dans le pays des iqar'iyyen au moment où le souverain fait la guerre aux Espagnols pour leur reprendre l'enclave de Melilla. Sidi 'Abdeslam Ben Saleh se présente à Moulay Ismaïl et lui demande l'acquisition d'une plaine qui était à cette époque recouverte d'une épaisse forêt et peuplée d'animaux sauvages. Le sultan rejette violemment la demande du wali car, dit-on, il se méfie de lui. Il l'interroge sur sa volonté d'acquérir cette forêt incultivable ; mais le saint ne répond pas. Il porte la main sur sa bouche et son front et aussitôt la forêt brûle, découvrant ainsi une plaine riche et fertile. Pris de peur devant ce miracle, le monarque a un mouvement de recul. Mais il finit par accorder la plaine à Sidi 'Abdslam en l'exemptant, lui et ses descendants, d'impôts sur cette vaste terre. De plus, il lui donne le droit de porter le titre de cherif. Le saint, grâce à son don miraculeux et à la supériorité de sa baraka acquiert le titre de cherif ainsi que de tous les privilèges socioéconomiques qui en découlent. Selon les informateurs de Raymond Jamous, il est évident que le sultan alaouite se méfie d'un cherif idrisside qui peut contester la légitimité de son pouvoir⁹.

Une scène très similaire à celle qui oppose Ben Yeffou au Sultan Noir a également été rapportée par Geertz (1992). Elle illustre bien cette confrontation entre ces deux fondements du pouvoir : le charismatique et le généalogique. Elle met en scène encore une fois le roi Moulay Ismaïl et le saint Sidi Lahcen al-Yousi. C'est dans le

⁹ Notons que le récit désigne Sidi Abdeslam Ben Saleh comme cherif avant même sa rencontre avec Moulay Ismaïl et l'acquisition subséquente du droit de porter ce titre.

bouillonnement spirituel au tournant du XVII^e siècle que ce dernier, selon la légende racontée par sa descendance, descend de ses montagnes natales pour devenir un pèlerin, puis un rebelle, et enfin un saint. Il rencontre, par la suite, le souverain Moulay Ismaïl. Après l'avoir vaincu, dans une scène très similaire à celle de Ben Yeffou, par ses pouvoirs magiques et spirituels, il lui dit : « Je ne demande aucun bien, aucun honneur, seulement que tu reconnaises par décret royal le fait que je suis un chérif et un descendant du Prophète, digne des honneurs, des privilèges et du respect correspondants » (Geertz 1992 : 49). Paul Rabinow (1975) rapporte d'autres détails importants de ce mythe. Une fois qu'al-Yousi a reçu le certificat du chérifat, il quitte Meknès, la capitale de l'époque, cherchant un endroit au Moyen Atlas où il pourrait vivre. Il s'arrête tout d'abord au village de Senhaja, mais les habitants refusent de l'accueillir parmi eux. Il les maudit et continue son chemin jusqu'au village de wlad 'Abad. Dès qu'al-Yousi atteint la colline qui délimite le territoire du village, son cheval s'arrête et s'agenouille. Les wlad 'Abad étaient enchantés de l'avoir parmi eux. Ils lui offrent une terre à cultiver et une femme à épouser. Quelques années plus tard, une dispute se déclenche entre un enfant des wlad 'Abad et un fils du saint. Ce dernier est devenu tellement enragé qu'il les a tous tués, sauf un. Ce rescapé est l'ancêtre des wlad 'Abad d'aujourd'hui avec qui les propres fils de sidi Lahcen al-Yousi ont fait un « contrat » stipulant que ses descendants seraient égaux aux fils du saint, mais que ceux-ci auraient le droit de les discipliner, de les éduquer et de les punir.

Frappantes sont les similitudes entre les itinéraires des deux saints, Ben Yeffou et al-Yousi. Ceci confirme les hypothèses mentionnées ci-dessus concernant le rapport identitaire à l'altérité. Tous deux s'installent dans un territoire étranger où ils deviennent les véritables maîtres, soit après avoir maudit et chassé sa population autochtone, soit après l'avoir massacrée. Dans les deux cas, une seule personne a été épargnée pour devenir l'ancêtre des serviteurs des fils des saints.

Selon Geertz (1992), al-Yousi est l'un de ces « hommes fétiches » qui ont forgé la conscience marocaine originale et le Maroc lui-même. Deux moments importants dans sa vie symbolisent cette empreinte identitaire. Le premier est le fait d'avoir surpassé son

maître, le célèbre Cheik soufi du pré-Sahara Ahmed Ben Nasser al-Dar'î, fondateur de l'ordre Nassiri à Tamgrût. Le second est d'avoir surpassé, cette fois-ci, le pouvoir temporel du grand sultan Moulay Ismaïl. À l'instar d'al-Yousi, le mythe de Ben Yeffou relate lui aussi ces deux moments importants dans l'histoire politique du Maroc : il surpasse le pouvoir spirituel des saints de Marrakech et le pouvoir temporel du roi, le Sultan Noir.

Le mythe comme un récit contre-narratif

Dans cette opposition entre l'homme charismatique et l'homme du pouvoir et de la force, l'hagiographie populaire érige toujours le premier au-dessus du second. Le mythe (de Ben Yeffou, celui d'al-Yousi ou de Sidi 'Abdslam Ben Saleh) est en quelque sorte un discours contre-narratif ; il inverse la situation historique. Ce n'est plus le roi qui domine le saint par la force des armes et ajoute à son pouvoir politique un pouvoir religieux, mais c'est le saint qui domine le roi par la force des esprits et ajoute à son pouvoir spirituel un autre politique. Car la légalité se donne au vainqueur ; la victoire, par force ou dissuasion, est un signe de l'élection divine, un indice de la supériorité de la baraka (Jamous 1981 ; Hammoudi 2001).

L'histoire des rapports d'al-Yousi avec le pouvoir alaouite permet, sans doute, d'illustrer la portée contre-narrative de ces récits mythiques. Contrairement à Ben Yeffou qui est principalement un saint populaire et légendaire, al-Yousi est, en plus, une figure historique. En sa personne convergeaient les deux courants principaux de l'islam maghrébin : celui de l'hagiologie populaire et celui de la spéculation savante (Andezian 1996)¹⁰. Le nom complet de sidi Lahcen est Abû 'Ali al-Hassan Ben Mas'ûd. Il est né en 1631 dans une tribu berbère de la Haute Moulouya. Il a vécu pendant une période tumultueuse et agitée. Durant sa vie de soixante ans, il a connu quatre dynasties différentes : les Saadiens, les deux principautés maraboutiques d'al-Dîla et de Tâzerwâlt et la dynastie montante des Alaouites.

Vers le milieu du XVII^e siècle, la zaouïa d'al-Dîla, avec laquelle al-Yousi entretient des relations très étroites, prend les allures d'une monarchie dont le pouvoir va s'étendre sur presque tout le Maroc. C'est le cherif de Tafilalet Moulay r-Rachid, prédécesseur d'Ismâïl, qui met fin à cette aventure maraboutique dilâ'ite. Al-Yousi assiste au pillage de la zaouïa. Il échappe à la défaveur qui emporte ses maîtres et ses collègues. La raison de cette grâce n'est pas claire, mais il est possible, comme le suggère Berque (1958),

¹⁰ Pour une histoire complète d'al-Yousi, voir Berque (1958).

qu'il ait noué des liens forts avec la famille montante. Sidi Lahcen suit le conquérant alaouite à Fès et demeure bien en cour jusqu'à la mort du Sultan. Dans le désordre qui suit la disparition de celui-ci, la population de Fès se soulève (1672). La ville est encerclée par le grand Ismail. Pendant le siège de la cité, al-Yousi s'en va visiter les sanctuaires du Nord, Moulay 'Abd Assalam Ben Mchîch notamment.

Plus tard, il retourne à Fès et la trouve encore dans un grand désordre. Il envoie ainsi une épître à Moulay Ismaïl le mettant en garde contre tout abus d'autorité. L'audace et la lucidité de la lettre impressionnent tellement le souverain qu'il l'invite à Meknès (Rabinow 1975). Mais al-Yousi, craignant probablement la vengeance du monarque, décline l'offre. À la fin de sa vie, Sidi Lahcen écrit deux autres épîtres au Souverain dont le ton vacille entre soumission et défi. Tandis que le préambule fait étalage d'une docilité solennelle, la péroraison porte sur les notions de l'abus et de la tyrannie qui soustraient le sujet au devoir de l'obéissance (Berque 1958). L'une de ces deux missives a été adressée au souverain alaouite après l'une de ses campagnes victorieuses dans le Moyen-Atlas¹¹. Le wali exhorte le roi à conserver au peuple sa force défensive et offensive contre les envahisseurs chrétiens. Selon Berque : « La "pacification" que vient d'obtenir le Sultan et qu'il sanctionne par le désarmement des tribus, est donc ressentie par le docteur comme un détournement de pouvoir, une outrance impie et funeste » (1958 : 92). Pour l'islamologue français, ce reproche à Moulay Ismaïl - quelqu'un qui n'a pas fait « chômer » la guerre sainte et qui, de surcroît, a récupéré plusieurs villes côtières aux Européens – pourrait être expliqué par une réaction « d'autonomisme montagnard ». Selon Berque (1958 : 91), l'épître d'al-Yousi est plus qu'une homélie, c'est un pamphlet dont l'accent est parfois très virulent. « J'écris cette épître. C'est pour le moment, tout ce que je puis ». L'auteur français ne manque pas de préciser le ton menaçant de cette dernière expression : « À qui connaît les malices du style professoral, ce "pour le moment" fait l'effet d'une menace. C'en est une effectivement ».

¹¹ Parmi les tribus berbères qui ont été désarmées et domptées par Moulay Ismaïl figure celle d'al-Yousi (Houdas 1969 ; Berque 1958).

Ce « pour le moment » est, sans doute, très chargé politiquement. Exprime-t-il l'impuissance du wali à affronter le sultan au-delà de la remontrance épistolaire ? Malgré l'accent parfois menaçant et violent de la missive, Sidi Lahcen admet servir « en apparence » le souverain ; il le considère comme « un accident auquel le sage doit s'adapter au milieu des intérêts supérieurs » (Berque 1958 : 90). Al-Yousi va jusqu'à demander à Moulay Ismaïl un dahir qui lui donne le droit de porter le titre de cherif. Rabinow (1975 : 16) écrit à ce propos : « The Berber savant made his bow to the authority of the Alawite shurfa. Despite his wit, erudition, eloquence, and bravado, he acknowledged, by his act, the supremacy of the authority of the Alawite shurfa ». Après avoir obtenu le décret royal, al-Yousi se réfugie dans les montagnes du Moyen Atlas pour y passer le restant de sa vie.

Pour bien illustrer la dimension contre-narrative du mythe d'al-Yousi, il importe maintenant d'en rappeler quelques épisodes importants. Contrairement au fait historique, la tradition orale fait de Sidi Lahcen un hôte d'honneur dans les palais de Moulay Ismaïl. Celui-ci l'introduit même dans sa cour en tant que conseiller spirituel jusqu'au moment où il commence à critiquer les traitements cruels réservés aux ouvriers. Le souverain ordonne au saint de quitter sa ville :

« Al-Yousi sortit du palais et alla planter sa tente dans le cimetière en lisière de la ville [...]. Quand le sultan apprit cela, il envoya un émissaire demander au saint pourquoi il n'avait pas quitté la ville alors que le sultan le lui avait demandé. "Dis-lui, répondit al-Yousi, que j'ai quitté sa ville et suis entré dans la cité de Dieu". Entendant cela, le sultan entra en rage et, enfourchant son cheval, se rendit en personne au cimetière, où il trouva le saint en prière. L'interrompant, ce qui en soi était un sacrilège, il l'interpella : "pourquoi n'as-tu pas quitté ma ville comme je te l'ai ordonné ?" Et al-Yousi de répondre : "J'ai quitté ta ville, je me trouve dans la cité de Dieu, le Puissant, le Saint". Fou de colère, le sultan s'avança pour attaquer le saint et le tuer. Mais celui-ci, prenant sa propre lance, traça une ligne sur le sol et, quand le sultan voulut la franchir, il sentit que les jambes de son cheval s'enfonçaient peu à peu dans la terre. Pris d'effroi, Moulay Ismaïl se mit à invoquer Dieu, criant à al-Yousi : "Dieu m'a transformé ! Excuse-moi, accorde-moi ton pardon !" » (Geertz 1992 : 49).

C'est alors qu'al-Yousi demande à un Moulay Ismaïl battu et humilié un décret royal le reconnaissant en tant que cherif digne de tous les honneurs et les privilèges correspondants. Faut-il, encore une fois, souligner les similitudes remarquables entre la

rencontre d'al-Yousi avec Moulay Ismaïl et celle de Ben Yeffou avec le Sultan Noir ? Les deux monarques voulant chasser les deux saints de leurs royaumes respectifs se voient miraculeusement défaits, le cheval de l'un s'enfonce dans la terre, celui de l'autre s'envole dans le ciel. Et après une victoire spectaculaire, les saints vainqueurs demandent une reconnaissance royale attestant de leur appartenance à la famille du Prophète.

Moulay Ismaïl et le Sultan Noir :

Un même symbole de la royauté marocaine ?

On sait qu'historiquement les Alaouites, contrairement aux Saadiens, ont pris le pouvoir par la seule force des armes (Drague 1951). Et sous le règne de Moulay Ismaïl, l'élément maraboutique a été largement domestiqué, usant de force à outrance et de grandes faveurs. Ce qui pourrait probablement expliquer pourquoi ce souverain, à l'instar du sultan noir, apparaît très fréquemment dans les récits mythiques¹². Sur cette omniprésence, Crapanzano (2000 : 75) écrit :

« Il faut noter que Moulay Ismaïl est un personnage qui apparaît fréquemment dans les légendes hagiographiques. Il est célèbre par sa cruauté aussi extrême qu'arbitraire, qui s'exprime en général par des décapitations à tout va. Il est souvent considéré comme adversaire du saint ».

Nombre de mes interlocuteurs, dont des universitaires, identifient le Sultan Noir à Moulay Ismaïl. Doutté (1905), pour sa part, n'exclut pas cette hypothèse puisque, selon lui, le souverain alaouite avait le teint « presque noir »¹³ et était lui aussi un grand bâtisseur. La forteresse de Boula'wân que mes informateurs attribuent au Sultan Noir a été édifée (ou du moins réédifiée) en 1704 par Moulay Ismaïl. Sur l'une de ses façades, une inscription bien conservée en atteste : « Kasbah édifée sous le règne du victorieux, puissant, conquérant avéré, notre seigneur Ismaïl » (in Michaux-Bellaire 1932a : 174). Et tout comme le sultân lekhel, Moulay Ismaïl a lui aussi un lien étroit avec le monde des djinns. Westermarck (1926 : 352) rapporte cette histoire qu'il a entendue à Fès à propos du monarque : « I was told at Fez that Mûlai Ismâ'il, who was sultan of Morocco

¹² Pour les confrontations avec le sultan Moulay Ismaïl, voir par exemple Brunel (1926) ; Geertz (1992) ; Gellner (2003) ; Morsy (1972) ; Crapanzano (2000) ; Rabinow (1975) ; Jamous (1981) ; Beck (1989).

¹³ Si l'on en croit plusieurs auteurs dont des contemporains du souverain, celui-ci serait le fils d'une esclave noire qui servit son père Moulay Ali Shrif pendant sa captivité par le roi de Sous (Defontin-Maxange 1929 ; Busnot 2002). Il n'est pas seulement fils d'une esclave noire, mais sa femme la plus proche est aussi Noire. « Il est entièrement gouverné par une de ses femmes qui est noire et n'a aucun trait de beauté. Elle est mère de celui de ses enfants qu'il semble se destiner pour successeur et qu'il fait appeler Moulay Zidane » (Pidon 2002 : 69)

between 1672 and 1772, had a khâtem l-hkma, by means of which hue ruled over the *jnūn*, when he turned it round, 'afâret came to carry out his orders; and in this way the marble pillars in the sultan's palace were brought to Mequinez ».

Comme on l'a vu pour le sultan noir, Moulay Ismaïl s'est lui aussi imposé comme une figure légendaire opposée au saint. Il est toujours représenté comme un roi fort, cruel, et impulsif. Il semble que sa cruauté gratuite et légendaire a frappé l'imaginaire non seulement marocain, mais français également. Dominique Busnot, un contemporain du souverain, écrit à son propos :

« Partout où il peut mettre la main, il s'élançait d'un plein saut, et l'un de ses divertissements ordinaire est dans un même temps de monter à cheval, de tirer son sabre et de couper la tête à l'esclave qui lui tient l'étrier [...]. Son gouvernement est plus que despotique. Il traite non pas en sujets libres, mais en esclaves, tous ceux qui relèvent de son empire. Il se croit maître absolu de leur vie comme de leurs biens et en droit de les tuer pour son seul plaisir et de les sacrifier à son caprice sans aucune vue du bien public, ou de son intérêt même particulier ; en sorte que, sans aucun remords, il coupe des têtes pour montrer son adresse ou oblige ses sujets à se précipiter au premier signe qu'il leur fait, pour faire parade de son pouvoir absolu [...]. Tout le monde appréhende sa présence et tout ce qui vient de sa part porte la terreur en tous lieux [...]. Il punit tout par des supplices affreux et fait souvent répondre des douars ou des villes entières pour la faute d'un seul accusé, ou même soupçonné, d'avoir contredit ses ordres [...]. Il affecte d'attribuer sa prospérité à la protection spéciale de Mahomet pour son sang. Il se fait nommer ami de Dieu et veut faire croire que ce sont les conseils de Dieu qu'il exécute dans ses plus criantes injustices et dans ses meurtres les plus inexcusables. Quand on lui parle de ceux qu'il a massacrés dans sa colère, il fait dire : ceux que Dieu a tués. Il irait de la vie de parler autrement » (2002 : 63-71).

Plus loin, il ajoute :

« Et les chrétiens sont des victimes qu'il immole à son faux Prophète comme ses plus grands ennemis. Il aura sur ce pied un grand mérite devant lui, puisque, depuis son avènement à la couronne, il a tué, à ce qu'on assure, de sa propre main, plus de trente mille, tant chrétiens que mahométans » (Ibid. : 72-73).

L'ambassadeur de Louis XIV à Moulay Ismaïl, François Pidou de Saint-Olon, dresse un tableau non moins sanguinaire :

« [I]l aime si fort à répandre le sang par lui-même que l'opinion commune est que depuis vingt ans qu'il règne, il faut qu'il ait fait mourir de sa propre main plus de vingt mille personnes. Ce que pourrait d'autant mieux présumer ou confirmer que j'en ai compté jusqu'à quarante-sept qu'il a tués pendant vingt et

un jours que j'ai passés dans sa cour. Il n'eut pas même honte de paraître devant moi dans la dernière audience qu'il me donna tout à cheval à la porte de ses écuries et ayant encore les habits de son bras droit teints du sang de deux de ces principaux Noirs dont il venait de faire l'exécution à coup de couteaux » (2002 : 67)

Il n'est pas difficile de déceler les exagérations caricaturales de ce portrait. Il faut le situer dans son contexte historique marqué par une tension entre Moulay Ismaïl et Louis XIV et par l'échec des négociations des Pères rédempteurs pour libérer des captifs français à Meknès. Comme le rappelle Xavier Girard (2002), en préface du livre de Busnot, ce portrait sanguinaire de Moulay Ismaïl, n'a d'autre but que de démontrer l'impossibilité de négocier avec un monarque qui ne se soucie guère de la vie de ses sujets et qui les exécute, à tout-va, juste par plaisir et pour prouver sa dextérité. Une autre hypothèse, plus séduisante, avancée par Guy Turbet-Delof, veut voir dans le dénigrement exagéré du Roi-Cherif de Meknès le blâme tacite de l'absolutisme de Roi-Soleil de Versailles (in Girard 2002).

Mais ce portrait comporte sûrement une part de vérité ; des faits historiques en attestent. Si je l'expose, c'est moins pour son exactitude que pour sa portée symbolique. C'est bien cette figure légendaire du Monarque qui a saisi l'imaginaire marocain. Sur l'omniprésence de cette figure royale dans les hagiologies populaires, on pourrait déjà avancer l'hypothèse suivante. Si le mythe doit opposer un saint à un monarque, celui-ci doit être le plus redoutable et le plus puissant possible pour que celui-là puisse prouver sa supériorité charismatique et la force de ses pouvoirs spirituels. Cela témoignerait du grand pouvoir du saint sur une figure virile, le sultan sans pitié qui décapite ses adversaires (Crapanzano 2000). En revanche, dans cette dialectique de la force et du charisme, le récit de Ben Yeffou, celui d'al-Yousi ou de sidi 'Abdslam Bensaleh, n'énoncent pas seulement la supériorité de celui-ci sur celle-là, mais révèle aussi une réciprocité de légitimation entre ces deux sources de pouvoir. Tout se passe comme si le saint et le roi avaient besoin l'un de l'autre pour exister et asseoir leurs pouvoirs respectifs. Si le saint est légitimé dans son statut de cherif par le souverain, celui-ci se voit reconnaître son autorité de roi-cherif par celui-là même qui pourrait idéalement la lui contester (Jamous 1981).

L'issue de ce conflit est assez révélatrice de ce changement politique et religieux qui a marqué l'histoire du Maroc. Au terme d'une opposition morale, le saint qui en était le représentant par excellence, légitime le principe généalogique de la sainteté. Il reconnaît ainsi, en même temps, l'incomplétude de sa sainteté et son illégitimité par rapport au pouvoir temporel. Le sultan, en signant le décret du chérifat, reconnaît implicitement le saint comme un véritable prétendant au sultanat.

Les deux faces du pouvoir

Comme je l'ai mentionné plus haut, le saint Ben Yeffou est désigné par le nom de « sultan ». Quand j'interroge les chorfa sur le sens qu'ils donnent à ce terme, ils n'évoquent pas seulement le pouvoir spirituel et charismatique de leur ancêtre, mais sa souveraineté temporelle également. Ben Yeffou était, m'affirment-ils, un monarque à part entière, exactement comme l'est Mohammed VI, le roi actuel du Maroc. Selon eux, le wali était un véritable sultan qui régnait sur une partie du Maroc grâce à une armée humaine et démoniaque. Et c'est idéalement lui, plus que le roi, qui mérite le titre de monarque, puisqu'il associe les deux formes de la baraka : la charismatique et l'héréditaire. Dans son interprétation de la tradition orale des chorfa imhiwach, des Idrissides également, Drouin (1996) souligne que ceux-ci, par l'affirmation de leur double baraka, chérifienne et mystique, justifient leurs revendications et leur supériorité vis-à-vis du pouvoir central de la dynastie alaouite. Mais même associant cette double légitimité, le saint-cherif idrisside ne dispose pas de la même force que le roi-cherif alaouite. Confronté à un adversaire plus fort, celui-là se soumet à celui-ci en renonçant à son droit à la royauté. La relation entre Moulay Ismaïl et Moulay al-Tihâmî, le cherif idrisside de Wâzzân, est assez révélatrice de ce rapport de force. Disposant de la même légitimité religieuse que le souverain, mais pas encore de la même force, le cherif réalise qu'il vaut « mieux plier qu'être écrasé » (Beck 1989 : 161).

« Je suis Sultan et tu es Sultan », c'est la dernière phrase, rappelons-le, que dit le Souverain Noir à Ben Yeffou avant de le quitter. Dans une autre variante du mythe, ce n'est pas celui-là qui la dit, mais c'est celui-ci qui l'annonce au soldat venu le chercher pour le conduire à al-Médina al-Gharbiya où sied le monarque : « va lui dire : tu es sultan et je suis sultan et que celui à qui Dieu a tendu la main [pour signifier : celui qui croit avoir l'aide de Dieu] se lève ! ». On pourrait voir dans cette déclaration une forme de partage des pouvoirs entre le saint et le roi. Le premier gouverne le monde des humains, le second celui des esprits. Pour m'expliquer la différence qui existe entre l'autorité du wali et celle du roi, un des wlad Ben Yeffou me confie que la souveraineté

(*mulk*) au Maroc a deux faces : l'une manifeste, visible (*dhâhir*), que représentent Mohammed VI et sa famille alaouite, et l'autre cachée, invisible (*bâtin*), que représentent Ben Yeffou et les Idrissides en général. Ce dernier pouvoir s'étend jusqu'au Soudan, me dit-il¹⁴. On pourrait facilement lire dans cette opposition entre le *dhâhir* et le *bâtin* une forme de partage entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Cette séparation des deux pouvoirs est vraisemblablement la conséquence de la prise du pouvoir et de sa consolidation combative et répressive par les Alaouites. Ne pouvant manifestement plus réclamer l'autorité politique, les chorfa idrissides sont devenus, en quelque sorte, des spécialistes de la surnature, de l'invisible.

L'écrasante majorité des mausolées de saints que j'ai visités, aussi bien dans la région de Doukkala-'Abda qu'ailleurs au Maroc, sont dirigés par des chorfa qui se définissent comme Idrissides et qui sont généralement des thérapeutes qui guérissent les maux et les maladies liés aux esprits. Ben Yeffou, pour me limiter à celui-ci, est qualifié, par sa descendance, de sultan des djinns. Plusieurs chansons que j'ai recueillies dans le sanctuaire le qualifient comme tel. Une de ces chansons dit clairement : « Mon père [Ben Yeffou] est sultan, il guérit le paralytique et le possédé, nourrit l'affamé et abreuve l'assoiffé. Les gens de tout le Maroc, de Meknès, de Fès et de Marrakech, viennent le visiter ». Lors du rituel thérapeutique également, les chorfa guérisseurs invoquent et implorent le sultan Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou. Il est sultan car il exerce un pouvoir sur les djinns et c'est ce même pouvoir qui confère à sa descendance le don thérapeutique d'exorciser les esprits possesseurs.

Tout se passe comme si le roi, grâce à son ascendance prophétique et à sa force armée, s'était imposé comme un pôle du pouvoir politique, tandis que le saint, grâce à ses origines chérifiennes et à sa force charismatique, s'était confirmé comme un spécialiste du pouvoir surnaturel. À travers l'étude des légendes des 'Issawa rapportées par Brunel (1926), Jamous (1994, 1995) distingue, à juste titre, cette séparation qui existe entre l'autorité cosmique et invisible du saint et l'autorité temporelle et visible du souverain.

¹⁴ Le Soudan représente, dans l'imaginaire populaire marocain, le berceau des génies possesseurs (Claisse 2003).

Tandis que la première concerne l'univers supra-humain et infra-humain, le monde de la marge, la deuxième s'applique à l'ordre social. Le souverain est le chef temporel d'une communauté particulière, celle du Maroc. Il est le centre de cet ordre social car il unit en lui le pouvoir temporel et le pouvoir divin.

Et encore aujourd'hui, comme l'a récemment noté Geertz (2005), le Maroc se définit surtout par la présence en son centre et à son sommet de la monarchie alaouite. C'est le roi, en tant que Chef de gouvernement et Commandant des croyants, qui définit la « marocanité » même du pays et sa population. Prise dans ce sens, la légende de Ben Yeffou pourrait être lue, non seulement comme un commentaire *ad hoc* sur l'histoire politique du Maroc, mais aussi comme un mythe fondateur de l'identité marocaine et du Maroc lui-même.

Le mythe révèle avec force les moments clés de cette empreinte identitaire. Il montre, premièrement, comment l'étrangèreté et l'altérité du saint et du roi sont sources d'identification. Il note également, et surtout, ce tournant décisif dans l'histoire du Maroc, quand le chérifat, dans sa forme alaouite, s'est imposé comme un fondement de la royauté et de la sainteté. Le troisième moment fort de cette empreinte identitaire est subséquent au deuxième ; il concerne cette césure qui s'est progressivement établie entre l'autorité surnaturelle et invisible du cherif-saint et l'autorité temporelle et visible du cherif-roi. Si, dans le chapitre précédent, j'ai montré l'aspect écologique de cette autorité cosmique – la domestication du contre-monde : le khla, ce monde de l'aridité et de la marge –, dans ceux qui suivent, j'analyserai sa dimension thérapeutique : le pouvoir sur le monde des génies.

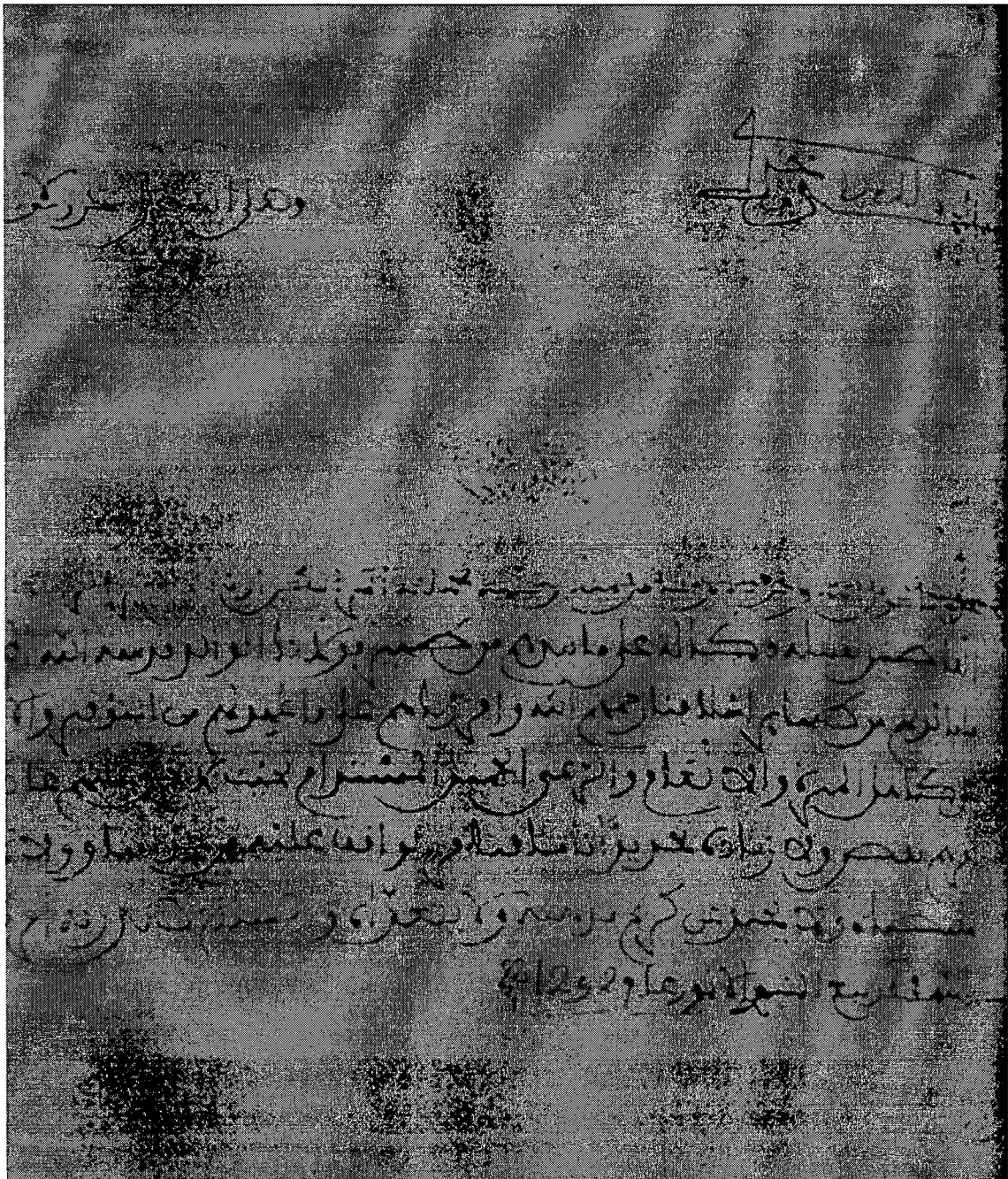


Photo 9. Dahir du Sultan Mohammed Ben 'Abderrahman, 1292 H : « Nous avons renouvelé, avec l'aide de Dieu et Son assistance, aux Mourabitin (marabouts) et descendants du Marabout Ben Yeffou qui sont dans la tribu des Doukkala, les dahirs de nos aïeux et Nous leur renouvelons ce que leur a été promis : le respect, la bienfaisance, la générosité [...] ».

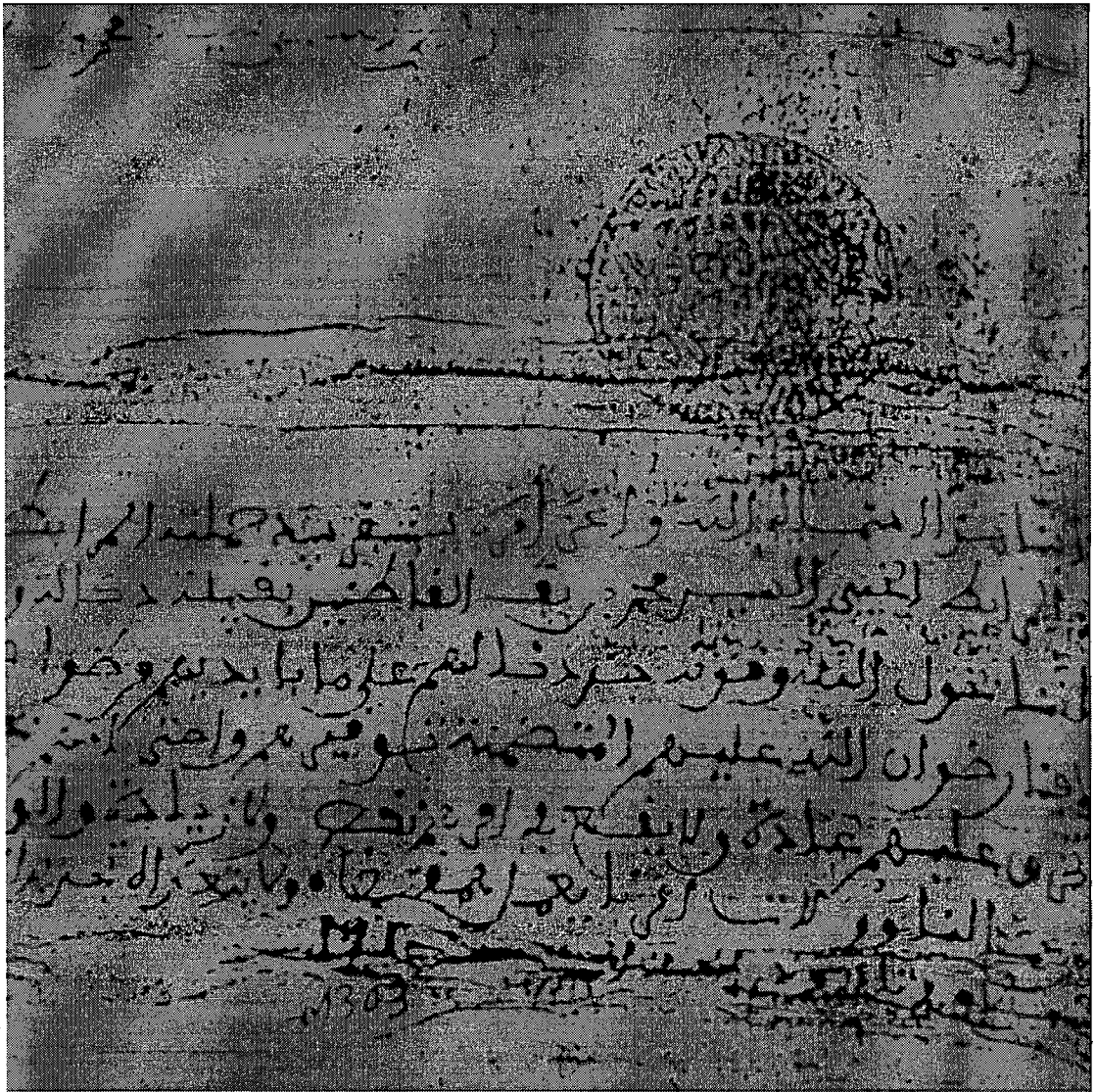


Photo 10. Dahir du Sultan Moulay Hassan (I), 1303 H : Les mêmes expressions qui sont formulées dans le Dahir de Mohammed Ben 'Abderrahman (photo 9).

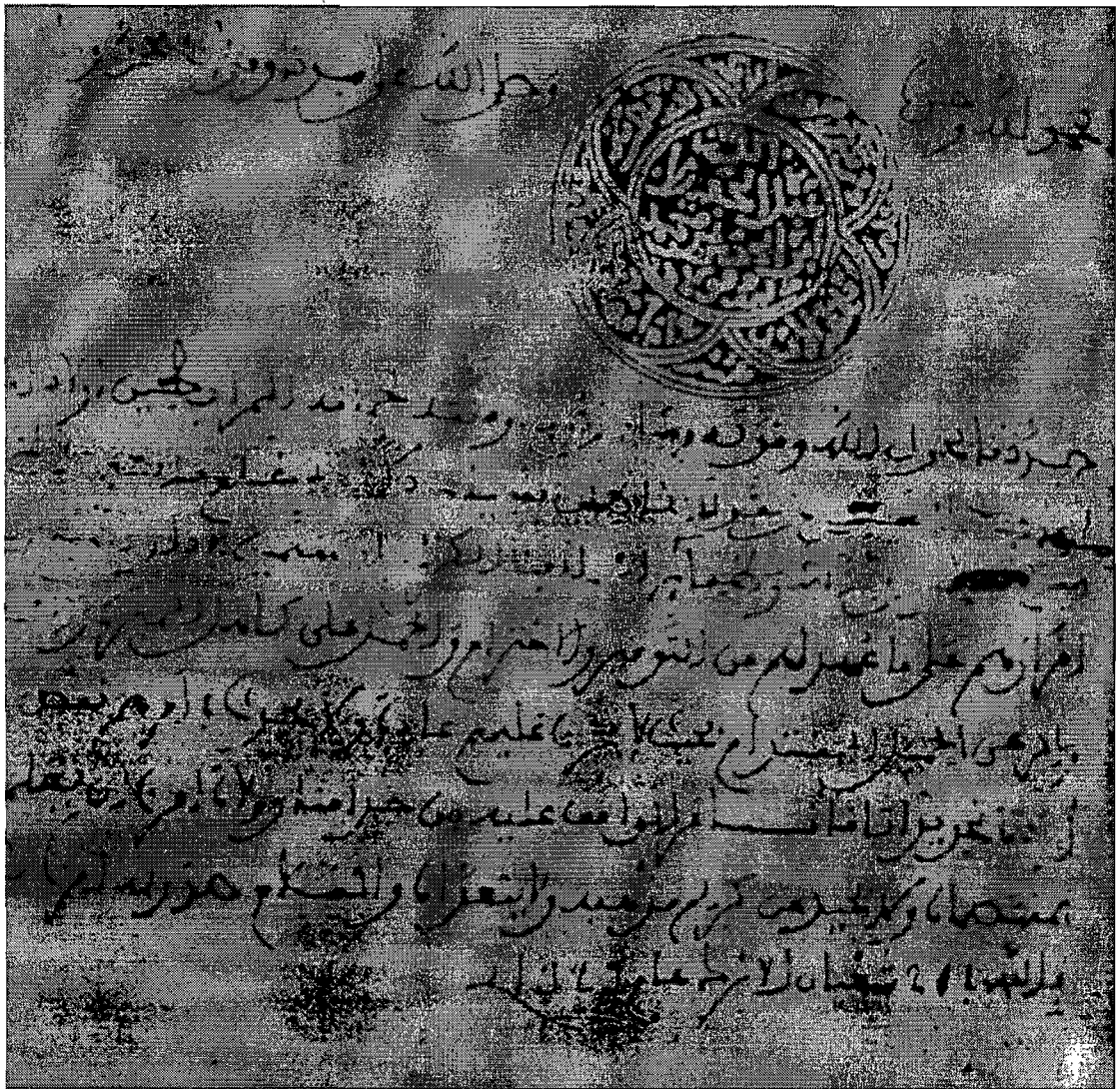


Photo 11. Dahir du Sultan Moulay 'Abdelhafid (1325 H) : Les mêmes formules que dans les dahirs précédents (photos 9 et 10).

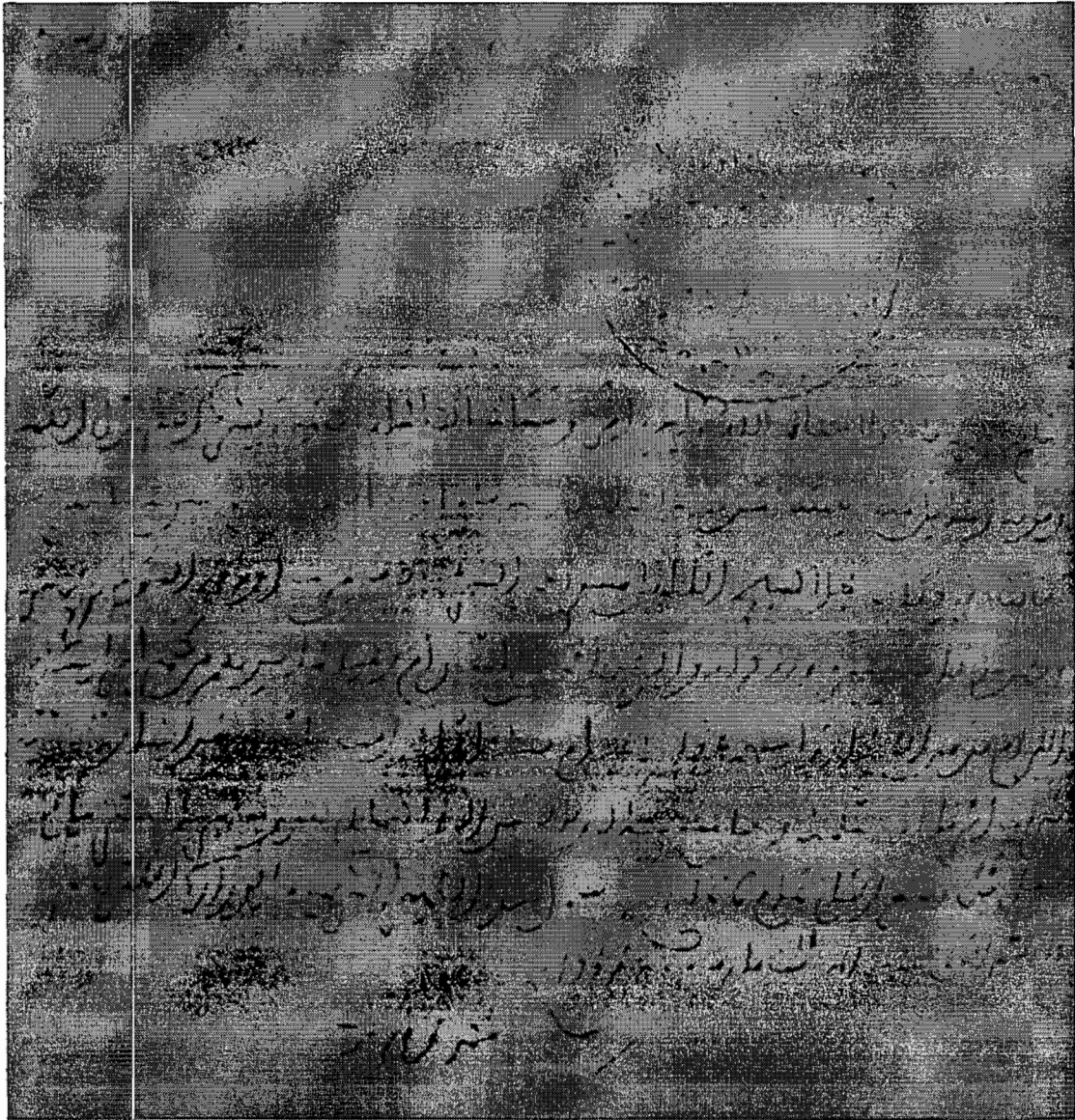


Photo 12. Dahir du Sultan Mohammed V : 1366 H / 1947 : « Par Notre Dahir, Nous accordons aux chorfa et descendants du wali salih (saint vertueux) Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou, qui est enterré à Doukkala – lui-même fils du Cheik Parfait, Sidi Ahmed le Cherif, qui est enterré à Tamzert –, le respect, la générosité et la bienfaisance par considération aux dahirs qu'ils détiennent et qui ont été décrétés par nos Aïeuls Magnanimes [...]. »

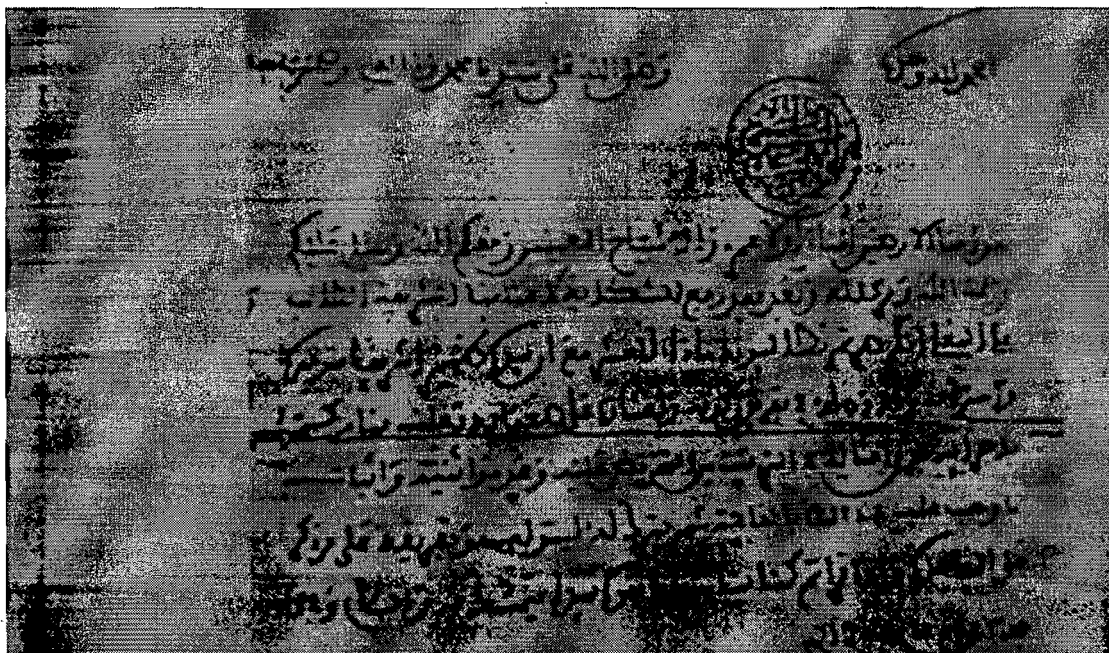


Photo 13. Dahir du Sultan Moulay Hassan I (tiré de Maarouf 2004) : Suite à une plainte qui lui a été adressée par 'Ali l-Baghli, le Souverain ordonne à ses administrateurs d'exempter le cherif des impôts obligatoires (*'uchur*, le 1/10). Le Monarque réitère que le Dahir que celui-ci possède exige le respect et la considération et ajoute que 'Ali l-Baghli a le droit de répartir ses impôts sur qui il veut.

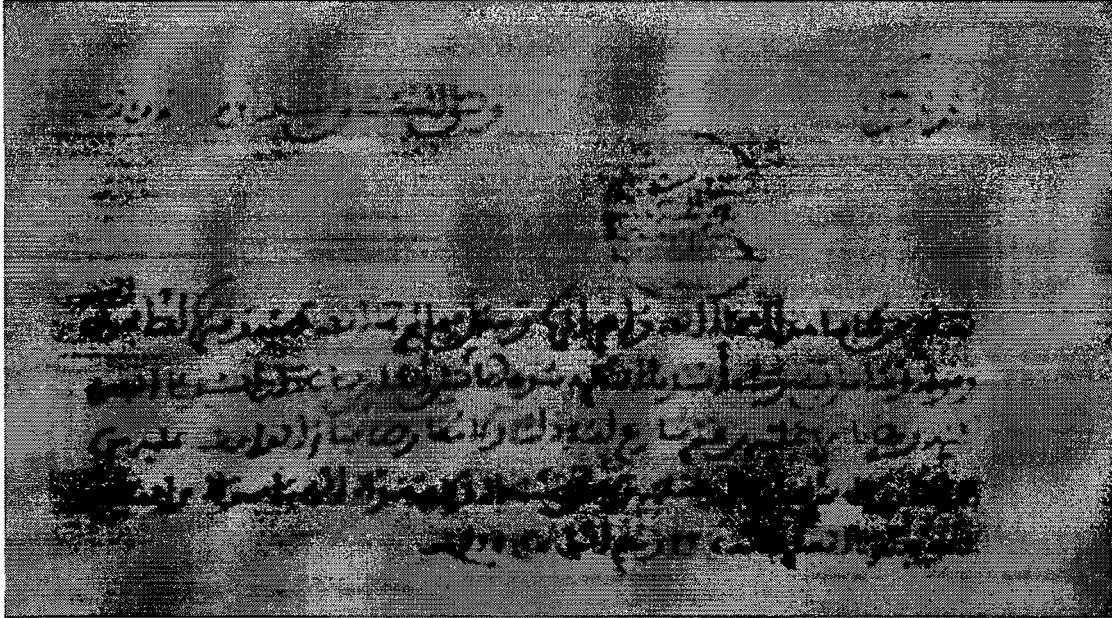


Photo 14. Dahir du Sultan Moulay 'Abdelaziz, 1313 H (tiré de Maarouf 2004) : Le Dahir désigne 'Ali de wlad Ben Yeffou comme unique bénéficiaire et exploitateur du marché hebdomadaire, Souk l-Thnin.

Chapitre VI

Les esprits djinns :

Classification, étiologie et rôle social

Introduction

Ce chapitre est conçu comme un texte introductif aux deux derniers chapitres qui suivent. Avant d'aborder de front la description et l'interprétation des rituels thérapeutiques, il importe de présenter d'abord les esprits de la possession, de les définir et d'en esquisser une nomenclature. Je commence par des définitions d'ordre général tant au niveau sémantique qu'eschatologique, en partant de la conception arabe et islamique des djinns. Par la suite, je m'attarde aux représentations que se font les Marocains de ces esprits et des maladies qu'ils causent. Je montre à la fin de ce chapitre que les djinns marocains se présentent comme des médiateurs symboliques qui jouent un rôle capital dans l'identification de la personne possédée et son intégration au groupe social. À l'instar du saint et du roi, analysés dans les chapitres précédents, le djinn symbolise lui-aussi une Altérité identificatrice.

Pour dissiper toute confusion méthodologique et conceptuelle, je veux tout de suite clarifier un point. Si j'esquisse ici une brève généalogie des représentations préislamiques et islamiques des djinns, ce n'est guère pour raisonner en termes de survivances païennes, mais pour essayer de suivre une continuité culturelle que de nombreux défenseurs de l'orthodoxie, les islamistes en l'occurrence, nient avec véhémence ; ces derniers font croire que la représentation des djinns est radicalement différente tant des croyances préislamiques que des pratiques populaires qu'on qualifie d'hétérodoxes (*chirk*). On verra, à la fin de cette thèse, que la principale ligne de partage entre « l'orthodoxie » et « l'hétérodoxie », le « savant » et le « populaire » n'est pas aussi étanche qu'on le croit. La différence, si différence il y a, ne consiste point dans la croyance ou non aux djinns, mais dans la mise en pratique, la ritualisation, de cette croyance, qui est, elle aussi, parfois très similaire des deux côtés.

Djinns de l'Arabie antéislamique, djinns de l'islam

En arabe classique, les djinns sont dits *jinn* ou *jânn* (sing. *jinni*, fém. *jinniya*)¹. Étymologiquement, le terme, qui est issu de la racine verbale *janna* ou *ijtinân*, exprime l'idée de ce qui est dérobé aux regards et enveloppé de ténèbres². Tous les dérivés du mot conservent ces significations. Quand la nuit tombe et devient ténébreuse, on dit « *janna l-lail* » ; le *janân* est le cœur ou l'âme ; *janna* désigne le paradis et le *janîn* le fœtus. *Jinna* désigne aussi bien les djinns que la possession et la folie ; *junûn* est un autre mot pour qualifier celle-ci. La *majanna* est un lieu habité par les démons, il s'applique également au cimetière.

« Incidentally the orthography of these various terms in Arabic script often leads to uncertainty about the meaning of the text, particularly in the poetry. For example, *jnt* might mean "madness", "garden" or "paradise", or "shelter", and this ambiguity was surely intended » (Dols 1992 : 352).

Les djinns sont, par excellence, les êtres surnaturels de l'Arabie antéislamique ; ils symbolisent une force nébuleuse qui hante la nature dont ils représentent le côté insoumis et hostile à l'homme (Houtsma et al 1913 ; Chelhod 1964). « Aux yeux du Bédouin, ils sont les véritables possesseurs de la terre. C'est pourquoi il n'ose dresser une nouvelle tente, construire une maison, sans faire un sacrifice au "maître du lieu", *sahib al-mahal*, c'est-à-dire le *jinni* qui habite le terrain sur lequel il veut s'établir »

¹ Il est fort probable que dans certaines régions de l'Arabie ce terme soit prononcé, comme en français, *djinn*. Car la lettre « j » se prononce souvent « dj ». En marocain, les esprits sont désignés par *jnoun*, sg. *jenn*, mais on utilise également le mot « *l-jinn* » que j'ai fréquemment entendu dans le sanctuaire de Ben Yeffou. Parce qu'il est très proche de la terminologie arabe et marocaine, j'adopte donc le terme français « djinn ».

² Certains auteurs (Houtsma et al. 1913 ; Desparmet 1932) n'excluent pas la possibilité d'un emprunt au latin *genius*. Pour Chelhod (1964), le mot est complètement indépendant de la racine latine, comme du *genê* araméen. Selon lui, la racine « *j n n* » non seulement exprime exactement l'idée qu'on se fait des djinns – puisqu'elle s'applique à ce qui est caché, dérobé aux regards, enveloppé de ténèbres –, mais elle donne en plus naissance à deux autres termes qui les désignent : les *jânn* et les *jinna*.

(Chelhod 1964 : 72)³. Pour prévenir toute attaque qui causerait la maladie, la folie, voire même la mort, les voyageurs qui doivent camper dans un endroit désert demandent ainsi la protection du chef des djinns.

Dans l'imaginaire arabe, le djinn possède un grand pouvoir de métamorphose qui lui permet de se manifester et d'apparaître aux humains. Il prend aussi bien une belle apparence, particulièrement celle d'une jolie femme séduisante, capable de ravir l'esprit des hommes et de les rendre fous, qu'une apparence hideuse et terrifiante, celle d'un être chimère mi-homme mi-animal, avec le plus souvent un corps humain et des jambes de camélidé. Les djinns ne sont pas essentiellement des êtres malfaisants, il existe parmi eux des esprits favorables aux hommes. C'est à ces derniers que le poète (*châ'ir*) doit son inspiration et le devin (*kâhin*) son pouvoir divinatoire. Chaque poète, dit le célèbre adage arabe, a son *chaytân*⁴ qui l'inspire. Le devin a, lui-aussi, un esprit acolyte, *tabi'*, qui lui révèle certains secrets de l'au-delà. Le Prophète Mohammed, lui-même, est qualifié, par les Mecquois, de *majnoun*, un possédé dont la source d'inspiration n'est guère différente des poètes et des devins⁵.

Selon les Arabes d'avant l'islam, l'organisation sociale des djinns est calquée sur la leur ; ils sont eux aussi répartis en tribus et en clans et à leur tête se trouvent des chefs et des rois qui les gouvernent. Les unions sexuelles entre les djinns et les humains sont pensées possibles, et la tradition, à propos de la croyance antéislamique, cite même certaines unions entre hommes et djinns femelles, desquelles ont descendu des peuples mythiques et des créatures monstrueuses (Chlehod 1964).

³ On trouve là la même idée de « *moul l-blad* », (le maître du lieu), discutée dans le chapitre IV. Cette expression est la traduction marocaine exacte de la notion arabe « *sahib al-mahal* ». Il est aussi fréquent au Maroc que l'on demande à un saint, considéré comme le patron d'un lieu, l'autorisation de s'établir sur son territoire. Comme on le verra ci-dessous, les djinns marocains sont aussi désignés par une expression similaire : « *mallin lamkan* », les maîtres du lieu.

⁴ Voir infra.

⁵ (Coran 15 : 6 ; 37 : 36 ; 52 : 29)

Il y a lieu de croire qu'à l'époque du Prophète, les djinns étaient déjà en train de devenir des divinités indéterminées et impersonnelles, auxquelles ont été voués différents cultes. C'est à un djinn-femelle qui habite l'idole, par exemple, que sont destinés les sacrifices et les offrandes des fidèles. C'est aussi à l'instigation des djinns que les Arabes immolaient leurs enfants. (Houtsma et al, 1913 (I) ; Chelhod 1964). Si les données sur les croyances particulières et les cultes rendus à ces esprits ne nous sont pas connues avec précision, le texte coranique nous donne, quoique de façon très sommaire et indirecte, des indices sur la question. Certains Arabes, lit-on dans le Coran, adoraient les djinns et leur vouaient différents cultes⁶ ; non seulement ils contractaient des alliances avec eux⁷, mais ils établissaient également une sorte de parenté (*nasab*) entre djinns et Dieu. « Et ils ont établi entre Lui et les djinns une parenté, alors que les djinns savent bien qu'ils (les mécréants) vont être emmenés (pour le châtement) » (Coran 37 : 158).

Si le Coran n'explicite ni la nature de cette filiation ni celle du pacte qui liait les esprits aux hommes, il évoque, toutefois, un autre genre de parenté, celle qu'établissaient les Mekkois entre Dieu et les anges. Ces derniers seraient ses filles capables d'intercéder auprès de Lui⁸. Les chroniqueurs, affirme Chlehod (1964 : 79), ont rapporté certains détails intéressants à ce sujet. « Ils nous informent en effet que les notables parmi les *Jinn* donnent leurs filles en mariage à Allah, et que les Anges sont les fruits de ces unions ».

Plusieurs conceptions et croyances préislamiques ont été maintenues dans la tradition musulmane⁹. *Les mille et une nuits*, comme représentation romanesque de l'imaginaire

⁶ On lit par exemple dans le Coran : « Et ils ont désigné des associés à Allah : les djinns, alors que c'est Lui qui les a créés. » (Coran 6 : 100) ; « Ils diront : Gloire à Toi ! Tu es notre Allié en dehors d'eux. Ils adoraient plutôt les djinns, en qui la plupart d'entre eux croyaient. » (Coran 34 : 41).

⁷ « Ô communauté des djinns, vous avez trop abusé des humains. Et leurs alliés parmi les humains diront : Ô notre Seigneur, nous avons profité les uns des autres, et nous avons atteint le terme que Tu avais fixé pour nous. » (Coran 6 : 128).

⁸ (Coran 17 : 40 ; 43 : 19 ; 53 : 27)

⁹ La croyance dans les djinns ne fait pas l'unanimité des penseurs musulmans. Si l'éminent philosophe arabe al-Farabi croit à leur existence, Ibn Sina (Avicenne), son disciple par voie indirecte, la rejette catégoriquement. Pour lui, leur mention dans le

arabe, donne une bonne illustration des représentations que l'on se fait de ces esprits et de certains rituels pratiqués pour déjouer leurs maléfices ou attirer leurs bonnes grâces. Dans cette vision commune, les djinns apparaissent comme des êtres corporels doués d'intelligence, imperceptibles à l'homme mais qui sont capables de prendre différentes formes visibles. Copulation et fécondation sont pensées possibles entre eux et les humains¹⁰. Ils sont capables de pénétrer le corps des hommes, de le posséder et de causer sa détresse ; *al-mass*, le toucher, est le terme qui désigne cet acte de possession.

Selon la représentation islamique, les djinns sont créés, avant les humains, d'un feu ardent, sans fumée, qui a une odeur mortelle¹¹. Ils forment des communautés et des clans¹² qui sont à l'image de ceux des hommes. Ils sont sexués¹³, ils boivent, mangent, se marient, engendrent et meurent. Et à l'instar des humains, les djinns ne sont créés par Dieu que pour l'adorer¹⁴. Ils ont eux aussi reçu des révélations, dont l'islam¹⁵. Certains y ont cru, d'autres non. On compte parmi eux tant de bons musulmans, vertueux, justes et droits, que de mauvais incrédules¹⁶.

Le plus grand révolté contre la volonté divine est Iblîs. Selon une tradition musulmane très connue, celui-ci grandit parmi les anges et adorait Dieu. Mais il fut déchu par la suite, car il a refusé, par orgueil, de se prosterner devant Adam quand il fut créé

Coran revêt le simple caractère d'une abstraction. Les rationalistes Mu'tazilites doutent de leur existence, ils les tiennent pour des symboles. Ibn Khaldoun, quant à lui, les prend pour des allégories dont Dieu seul connaît l'existence. Alors que certains exégètes modernistes, de l'époque de la Nahda, les interprètent comme des phénomènes médicaux (microbes, bacilles, etc.) (Fahd 1971 ; Khoury et al. 1995 ; L'khadir 1998).

¹⁰ Leurs rapports possibles avec les hommes, notamment dans les questions de mariage et de propriété, ont été même examinés par les juristes musulmans (Houtsma et al. 1913 ; Crapanzano 2000).

¹¹ (Coran 15 : 27 ; 55 : 15). Avant même la création d'Adam, explicitent certains chroniqueurs musulmans, les djinns auraient habité la terre, et auraient couvert les plaines, les mers et les montagnes (Westermarck 1926).

¹² (Coran 6 : 128, 130 ; 7 : 38 ; 41 : 25 ; 46 : 18 ; 55 : 33)

¹³ (Coran 72 : 6)

¹⁴ (Coran 51 : 56)

¹⁵ Dans certaines sourates, particulièrement la 55 (*al-Rahman*), Dieu s'adresse en même temps aux hommes et aux djinns.

¹⁶ (Coran 72 : 11-15)

d'argile. Chaytân est un autre nom qui désigne Iblîs. Tout djinn qui ne se soumet pas à la volonté divine devient chaytân (Fahd 1971). Les distinctions entre djinn, Iblîs et Chaytân sont, toutefois, très ambiguës. Il n'est pas clair si Iblîs, par exemple, était un ange ou un djinn. La ligne de démarcation entre chaytân et djinn n'est pas claire non plus et elle est difficile à établir. Al-Jahiz, un écrivain arabe du IXe siècle, exprime clairement cette ambiguïté.

« On classe les djinns en catégories : le djinn tout court est appelé djinn ; mais un djinn qui habite parmi les hommes est appelé *'âmir* [habitant]. Les djinns qui s'attaquent aux garçons sont des esprits (*arwâh*) [vents ou esprits]. Si un djinn devient méchant et indocile, il est appelé *shaytân* ; s'il le devient davantage, il est appelé *'ifrît*. Les noms collectifs les désignant sont *jinn* et *khawâfi* [invisibles]. Si le djinn apparaît, parle, exprime sa crainte de Dieu et devient tout à fait bon, il est appelé ange » (in Fahd 1971 : 196).

Ce qui est important à retenir de cette nomenclature c'est la répartition des djinns en deux grandes catégories : le djinn *chaytâni*, satanique, malveillant, dangereux et hostile à l'homme, et le djinn *rabbâni*, divin, essentiellement bon et bienveillant. Nous verrons que cette division est maintenue dans la classification marocaine des esprits possesseurs et des différentes maladies qu'ils causent.

Les djinns marocains

La plupart de ces représentations antéislamiques et islamiques se retrouvent dans la société marocaine tout en prenant une teinte culturelle locale. En plus du terme djinn et de ses dérivés (*jnoun*, *l-jinn*), d'autres vocables désignent les esprits marocains, dont les plus utilisés sont *mselmin*, *moluk*, *laryah* et *rouhanyin*. Ce dernier terme signifie précisément les esprits. *Mselmin*, littéralement musulmans, est un euphémisme qui désigne l'ensemble des djinns responsables de la possession. *Mluk*, sg. *melk*, de la racine verbale *malaka* (posséder), désigne littéralement « les possédants »¹⁷. *Laryah*, les vents, renvoie au souffle de l'esprit qui anime et fait agiter le corps du possédé. D'autres désignations s'appliquent aussi bien aux djinns qu'aux saints, soulignant encore une fois l'inextricable association entre les deux : *l-jwad*, les généreux, *sadatna* ou *siyadna* (le pl. de *sidi*), nos seigneurs, *mallin lamkan*, les maîtres des lieux, *rijal Allah*, les gens de Dieu. Les *'afarit* (sg. *'afrit*, l'équivalent du *'ifrit* arabe) sont une autre catégorie d'esprits. Ils représentent des djinns très puissants et gigantesques. Ils sont surtout désignés comme des êtres surnaturels mythiques. Ils sont rarement mentionnés comme acteurs dans la possession.

Au Maroc, le commerce avec les djinns fait partie de la quotidienneté et touche toutes les catégories sociales, quels que soient leur classe, leur niveau d'instruction, leur milieu géographique et leur âge (Etienne 1981 ; Chtatou 1996 ; L'khadir 1998). Monde des humains et celui des djinns s'interpénètrent et ce genre d'interférence est accepté comme une des données de l'existence en ce monde (Crapanzano 2000). Comme dans la conception arabe, les djinns sont doués d'une grande capacité de métamorphose et de transmutation, ils peuvent prendre l'aspect d'un humain ou d'un animal. Certains animaux sont des réceptacles plus privilégiés que d'autres, comme les boucs, les chats et les chiens, particulièrement de couleur noire. Leur société est à l'image de celle des hommes ; ils ont des chefs, des juges, des rois, des tribunaux et sont répartis en tribus. Ils

¹⁷ Pour une discussion de ce terme, voir le chapitre VIII.

se marient entre eux et procréent, comme ils peuvent aussi contracter des relations avec les humains, hommes et femmes. Et de ces unions peuvent naître des enfants-djinns.

Les histoires sur les rapports sexuels entre les esprits et les humains sont particulièrement fréquentes, j'en ai recueillies plusieurs. Je ne cite ici qu'un exemple, quelque peu extrême, mais révélateur. Il m'a été raconté par un professeur, KM, à Oualidia :

« J'ai un ami très proche qui, malgré sa laideur répugnante, a un succès incroyable avec les femmes. Il en séduit les plus belles et les plus riches et lui arrive même de charmer des femmes de pouvoir. Il ne faut surtout pas croire que c'est lui en personne qui les attire et les ravit, mais c'est un djinn qui se sert de lui [comme réceptacle matériel] pour pouvoir copuler avec les femmes qu'il désire tant. Et voilà comment ça se passe : le djinn entre dans le corps de la femme désirée et la dirige vers la résidence de mon ami ; celui-ci lui ouvre, elle rentre, se déshabille et s'allonge sur le lit. Quand l'ami vient sur elle, le djinn sort du corps de la femme possédée et le sodomise. Ce qui provoque chez lui une érection qui peut durer des heures [mon interlocuteur insiste longtemps sur cette érection prolongée de son ami]. Il pénètre alors la femme ; mais ce n'est pas lui en fait qui lui fait l'amour, mais le djinn. Même si grâce à cette association mon ami était devenu un homme très riche [car le djinn le récompense bien], il a essayé de s'en débarrasser en courant à l'aide des saints et des *foqha*. Mais en vain. Encore aujourd'hui il sert de vecteur pour le djinn dans ses caprices sexuels », (KM 2005).

Dans son caractère extrême, cet exemple révèle plusieurs aspects de la croyance marocaine. Le djinn est capable de pénétrer le corps humain, de changer de réceptacle tant qu'il veut. Il est, en plus, capable de copuler tant avec les femmes qu'avec les hommes. Il sait aussi être bon et reconnaissant envers celui qui le sert

Selon wlad Ben Yeffou, et les Marocains en général, les djinns se divisent en esprits chtoniens, aériens (*smawiyin*) et marins (*bahriyin*). Ils sont de races variées et de confessions différentes. Ils sont noirs (*khel*), rouges (*hmer*) ou blancs (*byed*) ; et parmi eux, on trouve le juif (*ihoudi*), le chrétien (*nasrani*), l'incroyant (*kafer*) ou le croyant (*moumen*). Les chorfa assimilent souvent les esprits judaïques aux incroyants. Les génies noirs et les juifs sont les plus redoutables et les plus difficiles à guérir. J'ai souvent entendu certains guérisseurs et certains patients associer ces deux types d'esprits, *ihoudi khel*, pour désigner le djinn-juif-noir comme un génie puissant, malveillant et incurable.

Toujours selon wlad Ben Yeffou, les esprits possesseurs sont divisés en deux types majeurs : le djinn *rabbani*, divin, et le djinn *chaytâni*, satanique. Le premier est croyant, juste et souvent blanc, il n'attaque les humains que pour une bonne raison, rétablir un tort ou une injustice, par exemple. À l'opposé, le second est un esprit incroyant, païen, juif, rarement chrétien ; en plus d'être souvent noir, il est rancunier, injuste, menteur et indigne de confiance.

Si d'une façon générale, les djinns n'ont pas une personnalité aussi bien déterminée que celle des esprits africains, *zar* ou *vodun* par exemple, certains possèdent, néanmoins, des caractères relativement élaborés et portent des noms bien spécifiques (Aouattah 1993 ; Hell 1999 ; Crapanzano 2000). Il faut souligner que ces esprits font partie du panthéon des confréries populaires, les Gnawa en particulier, où ils sont associés à des couleurs, des chorégraphies et des odeurs différentes. Plusieurs anthropologues (Westermarck 1926 ; Dermenghem 1954 ; Pâques 1964, 1991 ; Hell 1999) soutiennent que ces esprits personnifiés ont été introduits au Maroc par les esclaves noirs. Le terme Gnawa désigne, selon toute vraisemblance, les anciens esclaves qui proviennent de la Guinée ou du Ghana (Chlyeh 1998 ; Crapanzano 2000 ; Claisse 2003). Certains adeptes de la confrérie disent d'eux-mêmes qu'ils sont les descendants des esclaves noirs déportés du Soudan (Hell 1999).

Souvent on désigne certains esprits, particulièrement Aïcha Soudaniya et Sidi Mimoun, comme originaire du Soudan, en référence à l'Afrique subsaharienne. Les parallèles entre certaines croyances et rituels des confréries noires marocaines (Gnawa et Hamadcha) et les religions des Haoussa et des Songhai ainsi que le culte des Zar en Éthiopie sont assez frappants (Hell 1999 ; Crapanzano 2000).

« Effectivement, nombre de litanies chantées dérivent de parlars de l'Ouest africain – bambara, songhay ou zarma – et certains génies invoqués (Bosso le pêcheur, Fulani le Noir ou encore Chamharouch) présentent des similitudes évidentes avec ceux intervenant dans le bori des Hausa, le yenendi et autres grands cultes de possession de la Boucle du Niger » (Hell 1999 : 47).

Parmi ces esprits qui « portent un nom »¹⁸ et qui sont assez personnifiés, on énumère particulièrement Lalla Aïcha, Lalla Malika, Lalla Mira, Sidi Chamharouch, Bacha Hammou et Sidi Mimoun.

Lala Aïcha

Cet esprit femelle est aussi connu sous le nom d'Aïcha Qandicha. Westermarck (1926, 1935) l'associe à l'antique Astarté, la déesse de l'amour de l'ancienne Méditerranée Orientale¹⁹. Qandicha serait une déformation de Qedecha qui désignait la prostituée sacrée dans les cultes cananéens. Son culte aurait été amené au Maroc par les premiers envahisseurs phéniciens. Viviana Pâques (1991), quant à elle, considère Aïcha Qandicha comme une djinniya juive et relie le terme Qandicha à la racine hébraïque « Q D Š » qui renvoie à l'idée de sacré et de sainteté. « En effet, dans leur *derdeba* [cérémonie thérapeutique], les Gnawa l'évoquent [Aïcha Qandicha] en même temps que les Sebtyin (Juifs) [littéralement, les *mlouk* de samedi] avant d'évoquer, avec le soleil, Aissawa et Hamadša » (Pâques 1991 : 70).

Aïcha Qandicha frappe encore l'imaginaire marocain, l'évocation de son nom provoque généralement la frayeur et un tollé de formules prophylactiques. Elle est représentée comme une *djinniya* capricieuse, colérique et lascive, qui fréquente particulièrement les topos creux (trous, grottes), les sources d'eau et les cimetières. Elle prend autant l'apparence d'une femme séduisante qui ravit les cœurs et la raison des hommes que celle d'une figure hideuse et repoussante.

« Comme Kali-Parvati, elle peut apparaître aux croyants comme une très belle femme ou comme une vieille sorcière à la longue poitrine pendante. D'habitude, même sous ses belles formes, elle a des pieds de chameau, d'âne, de mule ou de chèvre. Elle apparaît parfois avec les jambes d'une femme et le corps d'une chèvre à la poitrine pendante (Crapanzano 2000 : 229).

Lalla Aïcha est un esprit central dans les cultes des confréries populaires, particulièrement les Hamadcha et les Gnawa. Si chez ceux-là, elle danse en face de

¹⁸ La formule est de Crapanzano (2000) qui distingue les esprits qui portent un nom de ceux qui n'en ont pas un.

¹⁹ Westermarck (1926) suggère également que le djinn Hammu Qiyu, considéré comme le mari d'Aïcha, pourrait être identifié au dieu carthaginois Hamam.

l'officiant lors de la *hadra* (danse extatique), chez ceux-ci, elle est invoquée à la fin du rituel *lila*²⁰, où elle possède certains adeptes en transe (Chlyeh 1998). Le rouge et le noir sont ses couleurs préférées, son encens est le *jawi* (benjoin) noir. Sa note musicale, *rih*, est celle des Hamadcha ; de ses affiliées, elle exige régulièrement la célébration d'une *hadra*. « Les lumières sont éteintes, et on dit que 'Aïcha se lève de la terre sous les danseurs et danse avec ses fidèles. Les gens affirment que toutes les fois que les Hamadcha célèbrent la *hadra*, et partout où ils le font, 'Aïcha Qandicha se trouve sous eux dans la terre » (Crapanzano 2000 : 231)

Il faut noter que la personnalité de Lalla Aïcha se fragmente en une multitude d'identités. Tantôt elle est sirène, tantôt une mère chtonienne associée à la boue, aux marécages et aux rivières (Crapanzano 2000 ; Claisse-Dauchy et de Foucault 2005). Les différentes Aïcha que j'ai moi-même recensées sont : Aïcha des égouts (*Moulat laqraqr* ou *laqwades*), Aïcha des toilettes (*Moulat toilette*), Aïcha des grottes (*Moulat lamtamer*), Aïcha du désert ou du vide (*Moulat l-khalyan*), Aïcha des marécages (*Moulat l-marja* ou *Moulat l-galta*), Aïcha la marine (*lbahriya*), Aïcha la soudanaise (*Soudaniya*), Aïcha des enfants (*Moulat s-Sabyan*), Aïcha la gyrovague (*Sayha*) et Aïcha la divine (*Rabbaniya*). Il faut aussi préciser que Lalla Aïcha n'est pas seulement représentée comme un esprit, mais aussi comme un marabout, une sainte comme le qualificatif « Lalla » l'indique, spécialisé surtout dans les affaires matrimoniales²¹.

Lalla Malika

Lalla Malika est aussi appelée Hajja Malika, la pèlerine, la vertueuse²². Elle est une djinniya joyeuse et gaie ; elle aime rire, flirter et chatouiller ses possédés. Elle est aussi réputée être très belle et bourgeoise. Elle aime s'habiller élégamment, surtout en style européen et aime s'admirer dans les miroirs. Elle ne parle que français. Ses couleurs préférées sont surtout le rose, le pourpre et le vert. Elle exige de ses affiliés de s'habiller eux-aussi avec la même élégance, en couleurs pourpres, de bien se parfumer et de brûler

²⁰ Littéralement *nuit*, c'est la veillée thérapeutique organisée par les Gnawa, voir le chapitre VIII.

²¹ Voir *infra*.

²² Claisse (2003) identifie une autre Malika, *l-hamqa*, la folle.

le bois de santal. Lalla Malika n'est jamais hostile aux humains. Elle symbolise le printemps (Crapanzano 2000 ; Rausch 2000 ; Claisse 2003).

Lalla Mira

Lalla Mira, quant à elle, est une djiniya capricieuse, coquette, frivole et versatile. Joyeuse et agréable, elle sait aussi devenir violente et agressive en attaquant et en possédant les hommes et les femmes. Sa couleur de prédilection est le jaune et elle aime l'odeur du benjoin jaune (Crapanzano 2000 ; Rausch 2000 ; Claisse 2003).

« *Lâlla Mira* is known to both make humans laugh and to attack them. She is particularly fond of water and symbolizes autumn. She requires her followers to wear yellow and to burn yellow *jâwi*, or benzoin » (Rausch 2000 : 19).

Lalla Mira fait surtout partie du panthéon Gnawa et Jilala²³. À l'inverse des premiers où elle est invoquée à la fin de la cérémonie, juste avant les juifs (*sebtiyin*), dans la *lila* de la deuxième confrérie, elle apparaît dès les premières incantations, accompagnant le célèbre saint Moulay 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (Claisse 2003)²⁴.

Bacha Hammou

Contrairement aux esprits féminins, les djinns masculins ont des caractères beaucoup moins élaborés. Le Bacha (Pacha) Hammou est, selon certains Gnawa, le père de Lalla Mira (Claisse 2003). Il est nommé aussi le Pacha des abattoirs, car il raffole du sang. On rapporte qu'il entretient des relations particulières avec les bouchers. Il est un esprit important dans les cérémonies rituelles des Gnawa et des Jilala. Il compte aussi de nombreux affiliés parmi les Hamadcha où il est réputé entretenir des relations sexuelles avec certaines adeptes (Crapanzano 2000). Sa couleur est le rouge et il aime le *jawi* rouge. C'est un génie violent et sanguinaire. Pour l'apaiser, les Gnawa et les Jilala lui adressent la danse des couteaux (*kummi*). Parfois cette même danse est adressée à Sidi Mimoun (Claisse 2003).

Sidi Mimoun

²³ Lalla Mira réagit également à la *hadra* des Hamadcha (Crapanzano 2000).

²⁴ C'est le même saint, le Pôle du mysticisme Oriental, dont j'ai parlé dans le chapitre II, voir (Fig. 1, chapitre II)

Dans la tradition Gnawa, Sidi Mimoun est le chef des génies noirs. Sa couleur est le noir et on lui fait brûler du benjoin noir. Selon des récits, recueillis à Rabat par Claisse (2003), Sidi Mimoun est à situer à l'avant-garde de l'armée des génies noirs venus de l'ancien Soudan, car son tombeau est à Marrakech, non loin de la porte des Gnawa (Bab Agnaou). Sa tombe n'est pas particulièrement vénérée par les adeptes de la confrérie mais bien par beaucoup de Marrakchis, il est même souvent compté parmi les sept saints-patrons de la ville (Pâques 1991).

Comme Lalla Aïcha, Sidi Mimoun a une personnalité ambiguë et ambivalente. Il est saint et djinn et représente à la fois le mystère, l'obscurité et la pureté. Pour la plupart des Marocains, Sidi Mimoun apparaît comme un obscur guerrier du Soudan ancien : Mimoun Soudani.

« Ce personnage prend, dans la tradition des Gnawa de Marrakech le statut de guerrier saint, *moujahid* ; il se trouve, parfois même, intégré au panthéon des *hjjaj* : les éclairés, les lumineux, les purs. Sidi Mimoun, figure principale de toutes branches gnawa confondues, a paradoxalement la réputation d'aimer posséder les jolies jeunes filles. Il devient alors un génie violent » (Claisse 2003 : 140).

Sidi Chamharouch

Sidi Chamharouch est désigné comme le sultan des djinns ou leur juge, *qadi*. Il est un saint-djinn dont le sanctuaire se situe dans le Haut-Atlas. Il est aussi appelé le *fqih*, en référence à sa maîtrise du savoir religieux. C'est pourquoi, il est souvent représenté avec les habits traditionnels des savants marocains (djellaba, turban) (Chlyeh 1998). Dans la culture arabo-musulmane, Chamharouch représente un personnage mythique qui est parfois assimilé au Prophète Elie et à St George. Dans les livres arabes de magie, il figure parmi les sept rois des génies où il joue le rôle d'intermédiaire spirituel qui veille sur l'efficacité de l'action magique. Il est aussi cité dans les contes de *Mille et une nuits* et dans les chroniques historiques (Rachik 1992).

À ce saint-génie, les Gnawa rendent un culte particulier. Dans le rituel de la *lila*, on le célèbre parmi les djinns blancs chorfa. Son arrivée sur la scène marque une transition, elle annonce l'irruption des génies de la forêt (*mallin l-ghaba*) (Claisse 2003). Les

Gnawa se rendent aussi à son sanctuaire lors de sa fête annuelle (*mousse*m) au mois d'août et dans le cadre de certaines obligations rituelles qui incombent aux guérisseurs et aux voyantes-thérapeutes de la confrérie. Ils y pratiquent l'incubation pendant laquelle Sidi Chamharouch leur apparaît en rêve et leur parle : « Il leur donne des indications en vue de l'accomplissement de certaines obligations rituelles ou pour entreprendre une initiation, voire même trancher un litige (*houkm*) qui les oppose à leurs esprits alliés » (Chlyeh 1998 : 37)²⁵.

Certes, tous ces esprits socialisés font partie du panthéon des confréries populaires, mais ils ne leur sont pas exclusifs. Comme on le verra plus loin, ces noms sont aussi fréquents dans les représentations maraboutiques. L'action des esprits est aussi signifiée par des noms génériques, dont le plus fameux est celui de « *tab'a* ».

La *tab'a*

Ce mot signifie littéralement la « poursuivante », car elle pourchasse les humains et cause leur détresse. La *tab'a* est représentée comme un esprit dont la personnalité est vague et mal définie, mais dont l'action maléfique est beaucoup plus destructive que celle des autres génies. Ses victimes, hommes et femmes, sont respectivement appelés *matbou'e* et *matbou'a*. Elle est aussi nommée de manière euphémique, *Umm s-Sebyan*, la mère des enfants ; car elle est réputée leur être particulièrement dangereuse, voire mortelle (Westermarck 1926 ; Desparmet 1932 ; Doutté 1984 ; L'Khadir 1998)²⁶.

Mais le terme *tab'a* renvoie aussi à l'ensemble des afflictions qui forment une série ininterrompue, d'où le sens qu'en donne Desparmet (1932) de « guignon persistant ».

²⁵ Dans son cheminement initiatique, une voyante-thérapeute affiliée aux Gnawa doit présenter un sacrifice à Sidi Chamharouch qu'elle doit renouveler chaque année lors du *mousse*m (Pâques 1991).

²⁶ Sous ce nom, *Umm es-sibyan*, elle est connue également à l'Est, en Egypte et à la Mecque (Westermarck 1926). *Qrîna* est un autre nom donné à *Umm s-Sabyan* au Maroc. (Westermarck 1926). Ce mot *qrîna* signifie justement « affliction ». Même dans les livres de médecine populaire, dont *Kitâb ar-rahma* d'es-Soyouti, *Umm s-Sebyan* est désignée à la fois comme une maladie des enfants et comme un génie malfaisant « Soyôuti dit qu'on la reconnaît à ce que l'enfant est pris de vomissements et à ce que ses yeux se retournent. » (Doutté 1984 : 116).

D'après mes propres observations, la *tab'a* n'est jamais pensée en termes de possession. La thérapie ne consiste pas en une séance d'exorcisme ou d'adorcisme, mais en un rituel cathartique. L'affligé se baigne dans un endroit (grotte, source d'eau, entre les rochers de l'océan, etc.) réputé annihiler l'action de la *tab'a*, tout en laissant sur place (ou en l'accrochant à un arbuste) le sous-vêtement (caleçon, soutien-gorge, t-shirt) qu'il a gardé pendant le bain. Cet *ex-voto* est censé capter la malédiction qui le hante et l'en débarrasse. Il n'existe pas un marabout, le plus marginal soit-il, qui ne possède un espace réservé à ce rituel cathartique. En plus de la grotte (*khalwa*) qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire de Ben Yeffou que je présente dans le chapitre suivant, je citerai ici deux exemples de marabouts où j'ai observé ce rituel : Moulay Marigh et Sidi Daoud²⁷.

Exemple 1 : Moulay Marigh

Moulay Marigh est connu dans la région de Ben Yeffou sous le surnom de *Mheffed s-Sabeyan*, l'éducateur (le maître) des enfants, car, dit-on, sa baraka aide les enfants à apprendre le Coran par cœur. C'est pourquoi, les élèves des écoles coraniques environnantes, dont ceux de Ben Yeffou, lui rendent visite tous les vendredis et les dimanches et y récitent le Coran.

Mais le saint est visité pour bien d'autres raisons. Lors de mes multiples visites, je n'ai jamais rencontré de pèlerins. La seule personne avec qui je me suis entretenu est une femme qui garde le sanctuaire. Ce n'est pas que le marabout n'attire plus de visiteurs, mais c'est probablement parce que les visites se font plus discrètement, vu leur caractère très intime. D'innombrables *ex-voto* (caleçons, soutiens-gorges, t-shirts, chaussettes, foulards) sont noués au majestueux jujubier qui domine la *qobba* du wali. Devant l'entrée de celui-ci, à quelques mètres, se trouve un gros trou qu'on désigne par le mot *khalwa* et dont le centre est occupé par un rocher bien uniforme. Dans un premier temps, mon interlocutrice m'apprend que la *khalwa* est celle de Lalla Aïcha al-Bahria, la marine, et le rocher représente son *kursi*, sa chaise, où elle s'assied pour se baigner,

²⁷ Tous les deux se situent dans la région des Doukkala : Moulay Marigh est à trois kilomètres de Ben Yeffou, Sidi Daoud est à Oualidia.

avant de corriger, non sans hésitation, et de m'informer qu'ils sont au saint Moulay Marigh. Outre l'ambiguïté qui existe au Maroc entre saints et djinns, la confusion de mon informatrice reflète probablement un double discours. Aux pèlerins, elle met en avant Lalla Aïcha al-Bahria, réputée efficace contre la *tab'a* ; mais à des personnes, comme moi, qui n'ont pas particulièrement l'apparence d'un visiteur fervent, elle évoque le saint, pour écarter tout soupçon de *chirk*, « associationnisme », et d'hétérodoxie.

N'ayant montré aucun signe de répugnance, et avec un don de quelques dirhams, mon interlocutrice se livre finalement à moi. Elle m'explique que « les visiteurs (il y' a aussi des hommes, moins nombreux au reste) viennent ici pour se débarrasser de la *tab'a* ou de *l-'kess*²⁸. Ils prennent une douche dans la *khalwa* de Lalla Aïcha, assis sur son *kursi*. Ils doivent laisser sur place l'habit avec lequel ils se sont baignés. Ils peuvent aussi l'accrocher sur le jujubier du Sayyed » (photos 15, 16). Durant le bain purificateur, le *matbou'e* et la *matbou'a* se rasent également, comme en témoignent les nombreux rasoirs jetés dans la *khalwa*. Des cheveux ou les poils sont censés fixer la *tab'a* et l'éloigner.

Exemple 2 : Sidi Daoud

La tombe de Sidi Daoud est perchée sur une falaise jouxtant l'Océan Atlantique (photo 17). On y pratique le rituel de la coupe des cheveux pour les nouveau-nés au septième jour de leur naissance (*sbou'*). Une fête est organisée à l'occasion. On prépare un couscous sur place avec les ustensiles du sayyed. Mais ce rituel est loin d'être la seule spécialité du marabout. Lors de l'une de mes visites, l'ambiance était de fête. À l'intérieur du sanctuaire, des femmes et des jeunes filles dansent et chantent autour de la tombe du saint. Les hommes les observent de l'extérieur sans participer à la danse. Le responsable des lieux, un homme septagénaire, m'explique qu'elles font cela, pour que le wali exauce leurs vœux. Tous les dimanches, continue-t-il, les gens viennent ici pour faire la fête. Ils préparent un couscous sur place en se servant des ustensiles du sanctuaire. Une visiteuse ajoute : « nous venons ici, à Sidi Daoud, pour perdre les

²⁸ Voir infra.

esprits, nous y cherchons fête et plaisir. Sidi Daoud est le maître de la jouissance et du verre. Sais-tu cela ? ».

À quelques mètres du sanctuaire, on trouve une sorte d'excavation qu'on nomme les « vagues vertes » où sont jetés de multiples sous-vêtements, cheveux, poils et rasoirs. « Dans l'espoir de se libérer du la *tab'a* et du *'kess*, les pèlerins s'y baignent avec l'eau de la mer et s'y rasent. Ce sont surtout des jeunes filles non mariées qui le pratiquent», m'explique le gardien des lieux (photo 18). Après la visite de Sidi Daoud, les pèlerins se rendent à Lalla Aïcha al-Bahria, à 500 mètres du sanctuaire. Le rituel de purification est similaire. On se baigne avec l'eau provenant de sept vagues différentes, qui a été soigneusement collectée dans un mortier (*mehraz*).

À travers ces deux exemples, je voudrais surtout esquisser quelques représentations que l'on se fait de la *tab'a*. Je reviendrai plus tard sur ses significations anthropologiques. À présent, j'insiste surtout sur quelques définitions des djinns marocains et sur les représentations que l'on se fait d'eux. J'ai distingué les esprits personnifiés qui « portent un nom » de ceux qui n'en ont pas un. Il faut, toutefois, apporter une précision à cette classification de Crapanzano (2000). Comme je l'ai observé, les chorfa-guérisseurs, lors du diagnostic thérapeutique, identifient souvent les esprits possesseurs par des noms propres communs, tels que Fatima, Khadija, Aïcha, Abderrazaq, ou même des noms latins, comme Michael par exemple. Je pourrais même avancer que tous les djinns ont un nom. Ce qui les distingue les uns des autres c'est moins le fait de porter un nom qu'une certaine reconnaissance sociale. Lalla Aïcha, Hajja Malika, Lalla Mira, Sidi Mimoun, Fqih Chamharouch et Bacha Hammou, pour ne citer que ceux-là²⁹, sont socialement institutionnalisés grâce surtout à la diffusion des rituels (danse, transe, musique) des confréries populaires, les Gnawa, les Jilala et les Hamadcha. D'autres

²⁹ On pourrait ajouter Lalla Mimouna, qui aime le bleu et aime séduire les voyageurs ; Hammou Qiyou qu'on pense être le mari de 'Aïcha Qandicha ; Sidi Moussa et le saint-djinn Moulay Brahim.

noms, comme la *tab'a* ou encore *l-'roussa* (la fiancée)³⁰, sont plutôt des noms génériques qui expriment l'action maléfique des esprits.

Cette association entre l'esprit et son action est très commune au Maroc. Comme le remarque Westermarck (1935), il est souvent difficile de distinguer entre les malheurs attribués aux djinns et le malheur lui-même, le *l-bas*. Ce terme pourrait englober tous les autres vocables qui expriment l'idée d'affliction, dont *tab'a*, *l-'kess*, *l-qrîna*. Il est curieux de remarquer que même certains troubles physiques sont pensés en termes de djinns. L'ethnologue finnois énumère toute une liste de maladies qu'on assimilait à des esprits : le sciatique, *bouzelloum*, la coqueluche, *chahhaqa*, la fièvre, *hemma*, la rougeole, *bouhamroun*, la variole, *jedri*.

³⁰ D'après certains chorfa de Ben Yeffou, *l-'roussa* est reconnue par une paralysie faciale partielle, accompagné de fortes contractions de l'œil et de son écoulement. Parfois, elle est désignée comme Aïcha.

La sémiologie de la possession

Si cette association n'est certes plus répandue, certaines atteintes physiques sont encore aujourd'hui pensées en termes de djinns et de possession. C'est le cas des paralysies (faciales et des membres), de la cécité passagère, des maux de tête chroniques, d'une fatigue généralisée, d'étourdissement, de dysménorrhée, d'aménorrhée, etc. Les djinns peuvent attaquer de deux façons principales. Ils peuvent soit frapper la personne, soit en prendre possession.

« Si la victime est frappée, elle souffrira le plus souvent de l'un ou l'autre changement corporel préjudiciable, comme la cécité, la surdité, le mutisme ou une paralysie des membres ou du visage. Si la victime est possédée, elle manifera tous les symptômes classiques des "états de possession" : s'évanouir, tomber en syncope, souffrir de convulsions, de tremblements, parler les langues [...], etc. » (Crapanzano 2000 : 241-242)

Cette remarque nous amène à aborder la question de la terminologie de la possession et de la symptomatologie qui y est associée. Le terme « possession » couvre un champ sémantique très large qui va du simple toucher, *maqyouss*, à une totale possession, *maskoun*. Chaque terme exprime un degré différent du contact du malade avec l'esprit, et renvoie par conséquent à une certaine taxonomie des atteintes djinnopathiques. La symptomatologie donne donc des indications sur le mode de contact que l'on peut classer sous trois groupes sémantiques différents : le *madroub*, le frappé, le *maskoun*, l'habité, et le *mamlouk*, le possédé par les *mlouk*³¹.

Le madroub

Ce terme désigne une personne dont une partie du corps a été brusquement paralysée par une attaque d'un djinn. Crapanzano écrit à ce propos (2000 : 246) :

³¹ Le *majnoun* est un terme générique qui pourrait couvrir toute cette variabilité terminologique. Il pourrait s'appliquer à des personnes attaquées, frappées ou habitées par les djinns (Aouattah 1993 ; Crapanzano 2000). Mais ce mot est très peu usité dans le domaine de la possession. Je n'ai jamais entendu quelqu'un l'utiliser pour désigner une personne possédée.

« *Madrub*, qui dérive du verbe "battre" (*darb*), qualifie une personne qui a été sévèrement frappée par un djinn. Cela signifie d'habitude la paralysie des jambes, des pieds, des bras ou des mains [...] mais le terme peut également désigner une cécité, une surdité ou un mutisme soudains ».

Sous le vocable de *madroub*, on classe généralement les termes qui désignent un contact plus ou moins violent avec l'esprit, comme le *matrouch*, le gîflé, le *mcheyer*, le visé ou le ciblé. Le premier vocable désigne généralement une personne violemment giflée par un djinn, ce qui provoque chez elle une paralysie soudaine et partielle du visage. Alors que le deuxième terme désigne souvent le tout premier contact d'une personne avec un djinn qui se manifeste par une légère paralysie, souvent temporaire (Aouattah 1993 ; Crapanzano 2000).

Le maskoun

Ce terme désigne généralement une personne qui manifeste les symptômes de la possession : dépression, mélancolie, mutisme, glossolalie, isolement, apathie, syncope, etc. Sous ce vocable, on classe particulièrement les termes *meriyah*, saisi par *laryah* ; *malbous*, habillé et *makhtouf*, volé. Ce dernier terme désigne quelqu'un dont la possession par les djinns cause son retrait de la vie sociale et son insensibilité aux événements extérieurs (Aouattah 1993). L'habillé, comme me l'a expliqué une thérapeute, est une personne que les esprits possèdent de façon légère mais permanente. Elle peut mener sa vie normalement, mais elle présente généralement des troubles d'ordre sexuel, comme le *tiqâf* (le fait d'être noué, l'impuissance sexuelle s'entend). Il faut préciser, toutefois, que les esprits entrent aussi bien dans le corps du *maskoun* que dans celui du *madroub*, mais leur présence dans ce dernier est provisoire. Le *maqyous*, touché, qu'on pourrait désigner comme l'homologue du *mass* arabe, est un terme intermédiaire entre les deux ; il est très couramment utilisé pour parler d'une personne possédée de façon partielle et localisée.

Le mamlouk

Ce terme désigne une personne possédée par les *mlouk*. Bien que sémantiquement il s'apparente avec la lignée des *maskoun*, ce vocable désigne une autre catégorie de possédés. Il est surtout utilisé par les confréries populaires où il renvoie à une

possession désirée qui résulte en une alliance entre l'esprit et son hôte. Cette possession se présente comme une élection. Les voyantes-thérapeutes, *mlaikyat*, affiliées aux Gnawa entretiennent une relation symbiotique avec les *mlouk*, grâce à laquelle elles acquièrent un pouvoir médiumnique et thérapeutique³².

À partir de cette terminologie succincte, on peut déjà esquisser les deux types de possession qui priment au Maroc. Un premier type, qu'on pourrait qualifier de possession hostile et indésirable, dans laquelle les esprits sont considérés comme des agresseurs qui assaillent la personne et s'emparent d'elle en l'occupant. Et une autre forme qui est, à l'opposée, hospitalière et où l'esprit est accepté et même désiré par son hôte. Il s'agit dans ce cas d'une possession initiatique où le possédé pourrait, à son tour, devenir médium et thérapeute.

La relation thérapeutique à la possession suit parfaitement la division classique de Luc de Heusch (1971) qui distingue exorcisme et adorcisme. Dans celui-là, on assiste à une expulsion de l'intrus et à la purgation de son hôte ; dans celui-ci on favorise plutôt la cohabitation, voire l'alliance, entre les deux. Ces deux modes de traitement sont pratiqués par des guérisseurs qui s'inscrivent dans deux univers symboliques différents. Si l'approche confrérique favorise l'adorcisme en se servant de cérémonies rituelles, la *lila* par exemple – où l'on a recours à la musique, à la danse et à des représentations chromatiques et olfactives.–, l'approche maraboutique (celle pratiquée par les chorfa et les *foqha*³³) privilégie, quant à elle, l'exorcisme, en se servant du pouvoir prophylactique du texte coranique et en recourant souvent à une réelle expiation. Le chapitre qui suit est

³² Cette question sera traitée dans le chapitre VIII.

³³ Les *foqha* est le pluriel de *fqih*. El Khayat (1978 : 71) en donne la définition la plus complète et la plus intéressante : Le *fqih* « est un personnage intermédiaire entre le sorcier, le sage, l'érudit, l'exorciste, le mage, l'interprète des rêves souvent considéré lui-même comme un illuminé. Il excelle dans les pratiques de magie et de sorcellerie, puisqu'en cela réside son rôle social ». Il est avant tout un maître d'école coranique, il joue également le rôle d'officiant dans un grand nombre de cérémonies et de rituels (naissance, mariage, circoncision, funérailles, etc.) ; à toutes ces fonctions, il faut ajouter son rôle important de thérapeute. Mais dans ce domaine, affirme Aouattah (1993), le *fqih* opère un glissement vers la pratique de la magie, en confectionnant des talismans, des philtres d'amour, des charmes destructeurs, séducteurs ou protecteurs.

consacré à l'analyse et à l'interprétation du rituel d'exorcisme ; dans le chapitre suivant je traiterai de l'approche adorociste. Mais avant d'y venir, j'aimerais tout d'abord discuter du rôle social et sémantique que jouent les djinns.

Les djinns : des médiateurs symboliques ?

D'après mes multiples observations, pas seulement à Ben Yeffou mais partout ailleurs au Maroc, la possession joue un rôle « réintégrateur », dans le sens que donne Turner (1972, 1988) à ce terme. Dans cette perspective, la possession serait une mise en scène des tensions qui minent les relations sociales et familiales. Selon Turner, la phase « intégrative » du drame social coïncide avec le dénouement de la situation conflictuelle soit en réintégrant les groupes divisés dans la société, soit en reconnaissant et légitimant le schisme irréparable entre les parties en conflit. La fonction première du rituel consiste donc à surmonter les clivages et à instaurer de l'ordre dans les relations sociales. En déterminant la provenance exacte d'une norme et en représentant sous une forme dramatique les droits, les obligations et le contexte culturel propres à un statut social, le rituel offre une scène sur laquelle les rôles sont joués et les conflits sont symbolisés.

Dans le contexte de Ben Yeffou, cette fonction d'intégration s'apparente davantage à une médiation symbolique. Les tensions, mises en scène par la possession, seraient des contextes permettant de renforcer et approfondir les liens interpersonnels. Le rituel, dans ce cas, se présente davantage comme un processus de négociation que comme une scène de conflit, et encore moins comme une rébellion contre un ordre établi. C'est plutôt un méta-commentaire qui exprime en même temps les ambivalences et les contradictions des relations sociales et le désir de nouvelles formes d'échange. Ce sont les djinns-agresseurs qui jouent le rôle de médiateurs. Ils le sont à deux niveaux. D'une part, ils permettent de rétablir des liens sociaux aux moments de crises quand la communication entre les différents protagonistes devient difficile, voire impossible – dans ce cas, les esprits se présentent comme des médiateurs communicatifs. Ils permettent, d'autre part, à la personne possédée, en la déresponsabilisant, d'accepter sa condition handicapante. Ils assurent, en fait, deux formes interdépendantes de cohésions, l'une individuelle, psychologique, et l'autre interpersonnelle, collective.

La reconsidération des relations sociales ainsi que la déresponsabilisation contribuent à réduire les tensions psycho-sociales qui sont la cause même de l'état du patient. Comme le montre Crapanzano (1977), les esprits marocains impliqués dans le processus possessionnel ont la valeur de « symbolic-interpretive elements ». Ils induisent une sorte de permutation dans la responsabilité personnelle – la culpabilité et le remord sont exprimés en termes d'esprits. « En soutenant une explication surnaturelle de la maladie, le groupe affirme que le patient n'est pas nécessairement responsable de son état. Les sentiments de honte, de remords et de "culpabilité" sont détournés » (Crapanzano 2000 : 334).

Les djinns offrent ainsi à la personne non seulement un cadre explicatif et interprétatif pour articuler son expérience sociale et psychologique, mais aussi une voix, un langage, pour dire l'indicible. Cette voix-autre permet d'établir une communication impossible. J'ai interviewé plusieurs femmes qui se disent « *mamnou'ât* », littéralement interdites ; elles sont sexuellement interdites de leurs maris. Plusieurs cas ont été diagnostiqués par les chorfa de Ben Yeffou comme des unions maritales entre l'esprit et sa possédée. Dans un contexte rural, l'articulation de cette relation déficiente en termes de désir est inacceptable, inaudible ; elle ne pourrait qu'attiser la tension, provoquer la rupture, voire la violence conjugale. Car dire à l'homme qu'il n'est plus le lieu du désir, c'est l'atteindre dans sa virilité, au sens le plus large du terme (pouvoir, domination, puissance sexuelle)³⁴. Tandis que l'explication par les djinns, en tant qu'empêcheurs surnaturels, rassure l'homme tout en déresponsabilisant la femme.

³⁴ J'ai même assisté à un cas assez curieux. Un couple, dont la femme est souffrante, vient visiter le saint. Ce jour-là, une *majdhoub*a de Casablanca était aussi dans le sanctuaire. C'est elle, et non les chorfa, qui a pris l'initiative de l'exorciser. La patiente s'allonge par terre et pousse des cris et des soupirs. La thérapeute s'adresse alors au mari : « tout ce qui lui arrive, c'est à cause de toi. Pourquoi l'as-tu battue ? ». Puis elle le blâme sévèrement. Intimidé, le mari s'explique : « si je l'ai battue, c'est parce qu'elle m'a demandé de lui faire une chose immorale, inacceptable, je ne peux pas faire ça ». « Ce n'est pas elle, c'est malgré elle ; elle est possédée », lui rétorque la *majdhoub*a. Le mari ne dit pas la chose que sa femme lui a demandé de lui faire, mais il n'est pas difficile de la deviner. Elle a probablement un lien avec leur intimité sexuelle.

Une précision s'impose : je ne raisonne pas ici en termes de ruse, loin de là. Je ne prétends pas que les femmes simulent la possession pour éviter la confrontation et le conflit, mais je dis qu'elles articulent la tension conjugale et psychologique (le non-désir en l'occurrence) dans un langage culturellement transmissible et socialement interprétable. Les symboles culturels que sont les djinns s'offrent comme une sémantique intermédiaire, indirecte, ambivalente, mais, paradoxalement, transparente et intelligible.

Le concept d'« empêchement » est un paramètre capital dans la médiation symbolique. Comme je l'ai souligné ci-dessus à propos de la *tab'a*, et de son corollaire *l-'kess*, le non-achèvement social est pensé en terme d'empêchement. La *tab'a*, le génie qui pourchasse, signifie sociologiquement tout ce qui est capable d'empêcher les personnes d'accomplir le rôle social que l'on attend d'elles. Aussi, le célibat, la stérilité et la mort répétée des enfants sont-ils pensés en termes de *tab'a*. À ce sujet, le vocable *l-'kess* est un signifiant culturel très fort. Il désigne étymologiquement « l'empêchement » et renvoie à toute une série de notions associées : entraver, contrarier, barrer, ...etc. Quand une personne est *empêchée* de jouer pleinement son rôle social (se marier, procréer, travailler, immigrer, etc.), on dit qu'elle a *l-'kess*. J'ai souvent entendu dire de la part des marocaines et des marocains « *'andi l-'kess* », j'ai *l-'kess*, pour faire allusion à cette incapacité de réussir dans la vie économique et sociale. Tout comme l'interdiction surnaturelle de la *mamnou'a*, l'empêchement de la *matbou'a* déplace la responsabilité en dehors de la personne, ce qui permet de déjouer les sentiments de culpabilité.

Dans le même ordre d'idée, j'ai aussi rencontré plusieurs femmes à Ben Yeffou, et aussi ailleurs au cours de mes déplacements, qui m'ont exprimé leur « déféminisation » – infécondité, frigidity, (et parfois même la perte de la virginité) – en termes de djinns. Les hommes, pour leur part, articulent les différentes formes de dévirilisation – surtout l'impuissance sexuelle – dans les mêmes termes³⁵. Certains hommes qui ne peuvent plus

³⁵ Crapanzano (2000 : 346) écrit à ce propos : « La symptomatologie de beaucoup des maladies – la paralysie des membres, les pincements aux os, l'impuissance – suggère une incapacité à jouer le rôle masculin [...]. La maladie, en particulier pour les hommes, est conçue plus ou moins consciemment comme une incapacité à vivre selon les normes

La reconsidération des relations sociales ainsi que la déresponsabilisation contribuent à réduire les tensions psycho-sociales qui sont la cause même de l'état du patient. Comme le montre Crapanzano (1977), les esprits marocains impliqués dans le processus possessionnel ont la valeur de « symbolic-interpretive elements ». Ils induisent une sorte de permutation dans la responsabilité personnelle – la culpabilité et le remord sont exprimés en termes d'esprits. « En soutenant une explication surnaturelle de la maladie, le groupe affirme que le patient n'est pas nécessairement responsable de son état. Les sentiments de honte, de remords et de "culpabilité" sont détournés » (Crapanzano 2000 : 334).

Les djinns offrent ainsi à la personne non seulement un cadre explicatif et interprétatif pour articuler son expérience sociale et psychologique, mais aussi une voix, un langage, pour dire l'indicible. Cette voix-autre permet d'établir une communication impossible. J'ai interviewé plusieurs femmes qui se disent « *mamnou'ât* », littéralement interdites ; elles sont sexuellement interdites de leurs maris. Plusieurs cas ont été diagnostiqués par les chorfa de Ben Yeffou comme des unions maritales entre l'esprit et sa possédée. Dans un contexte rural, l'articulation de cette relation déficiente en termes de désir est inacceptable, inaudible ; elle ne pourrait qu'attiser la tension, provoquer la rupture, voire la violence conjugale. Car dire à l'homme qu'il n'est plus le lieu du désir, c'est l'atteindre dans sa virilité, au sens le plus large du terme (pouvoir, domination, puissance sexuelle)³⁴. Tandis que l'explication par les djinns, en tant qu'empêcheurs surnaturels, rassure l'homme tout en déresponsabilisant la femme.

³⁴ J'ai même assisté à un cas assez curieux. Un couple, dont la femme est souffrante, vient visiter le saint. Ce jour-là, une *majdhoub*a de Casablanca était aussi dans le sanctuaire. C'est elle, et non les chorfa, qui a pris l'initiative de l'exorciser. La patiente s'allonge par terre et pousse des cris et des soupirs. La thérapeute s'adresse alors au mari : « tout ce qui lui arrive, c'est à cause de toi. Pourquoi l'as-tu battue ? ». Puis elle le blâme sévèrement. Intimidé, le mari s'explique : « si je l'ai battue, c'est parce qu'elle m'a demandé de lui faire une chose immorale, inacceptable, je ne peux pas faire ça ». « Ce n'est pas elle, c'est malgré elle ; elle est possédée », lui rétorque la *majdhoub*a. Le mari ne dit pas la chose que sa femme lui a demandé de lui faire, mais il n'est pas difficile de la deviner. Elle a probablement un lien avec leur intimité sexuelle.

Une précision s'impose : je ne raisonne pas ici en termes de ruse, loin de là. Je ne prétends pas que les femmes simulent la possession pour éviter la confrontation et le conflit, mais je dis qu'elles articulent la tension conjugale et psychologique (le non-désir en l'occurrence) dans un langage culturellement transmissible et socialement interprétable. Les symboles culturels que sont les djinns s'offrent comme une sémantique intermédiaire, indirecte, ambivalente, mais, paradoxalement, transparente et intelligible.

Le concept d'« empêchement » est un paramètre capital dans la médiation symbolique. Comme je l'ai souligné ci-dessus à propos de la *tab'a*, et de son corollaire *l-'kess*, le non-achèvement social est pensé en terme d'empêchement. La *tab'a*, le génie qui pourchasse, signifie sociologiquement tout ce qui est capable d'empêcher les personnes d'accomplir le rôle social que l'on attend d'elles. Aussi, le célibat, la stérilité et la mort répétée des enfants sont-ils pensés en termes de *tab'a*. À ce sujet, le vocable *l-'kess* est un signifiant culturel très fort. Il désigne étymologiquement « l'empêchement » et renvoie à toute une série de notions associées : entraver, contrarier, barrer, ...etc. Quand une personne est *empêchée* de jouer pleinement son rôle sociale (se marier, procréer, travailler, immigrer, etc.), on dit qu'elle a *l-'kess*. J'ai souvent entendu dire de la part des marocaines et des marocains « *'andi l-'kess* », j'ai *l-'kess*, pour faire allusion à cette incapacité de réussir dans la vie économique et sociale. Tout comme l'interdiction surnaturelle de la *mamnou'a*, l'empêchement de la *matbou'a* déplace la responsabilité en dehors de la personne, ce qui permet de déjouer les sentiments de culpabilité.

Dans le même ordre d'idée, j'ai aussi rencontré plusieurs femmes à Ben Yeffou, et aussi ailleurs au cours de mes déplacements, qui m'ont exprimé leur « déféminisation » – infécondité, frigidity, (et parfois même la perte de la virginité) – en termes de djinns. Les hommes, pour leur part, articulent les différentes formes de dévirilisation – surtout l'impuissance sexuelle – dans les mêmes termes³⁵. Certains hommes qui ne peuvent plus

³⁵ Crapanzano (2000 : 346) écrit à ce propos : « La symptomatologie de beaucoup des maladies – la paralysie des membres, les pincements aux os, l'impuissance – suggère une incapacité à jouer le rôle masculin [...]. La maladie, en particulier pour les hommes, est conçue plus ou moins consciemment comme une incapacité à vivre selon les normes

contracter de relations avec les femmes sont pensés être soit empêchés par des *djinniya* qui les possèdent, soit noués (*tiqâf*) par un ensorcellement (*shour*)³⁶ ou par une attaque djinniesque ou par les deux à la fois. Les djinns permettent d'expliquer pourquoi la personne, homme ou femme, est incapable de remplir le rôle social qu'elle doit idéalement jouer (être un homme viril ; être une femme féconde et désirante).

Exemple 1

ML est une jeune institutrice de 30 ans, originaire de la ville d'Essaouira. Je l'ai rencontrée à Ben Yeffou en août 2006. « J'ai la maladie des *jnoun*. Et ça fait quatre ans que j'en souffre, terriblement », me dit-elle. Elle ajoute :

« J'ai tout essayé ; j'ai organisé deux fois la *lila* des Gnawa, j'ai été dans d'autres sanctuaires, comme j'ai consulté plusieurs *foqha*. C'est d'ailleurs un *fqih* du Khmiss Zmamra [dans les Doukkala, à une trentaine de kilomètres de la zaouïa de Ben Yeffou], chez qui j'ai passé vingt jours de traitement qui m'a finalement envoyée ici, à Sidi Ben Yeffou. Il m'a dit que mes *jnoun* sont des Hmer [tribu des rouges] et que je dois absolument voir un chérif de wlad Hmer [l'une des familles de Ben Yeffou] ».

« A-tu consulté un psychologue ? », lui demande-je. « Oui ! Mais, cela ne m'a pas aidé. Ils [les psychologues] ne peuvent rien. J'ai la maladie des *jnoun*, je le sais, je le sens ». « De quoi souffres-tu exactement ? ». Elle baisse les yeux, elle ne dit rien. J'insiste, délicatement. Un chérif qui était avec nous, l'incita à me parler ouvertement et sans

idéales de la conduite masculine. C'est-à-dire que la maladie est associée à une transformation en femme. Les sentiments d'incapacité, de faiblesse et d'impuissance sont symbolisés par le féminin ».

³⁶ Sur la notion de *shour*, Nathan (1993 : 113) écrit : « Le *s'hur* désigne à la fois une action de sorcellerie et un objet par l'entremise duquel le "le sorcier" parvient à ses fins. Ce peut être un objet déposé dans un endroit déterminé : sur le seuil de la maison, dissimulé sous son lit ou enseveli sous le chemin qu'il empruntera nécessairement, enterré dans un cimetière, accroché à un arbre dans un endroit désert, utilisé en fumigations ou mêlé à la nourriture ». Le *shour* possède un certains nombres de caractéristiques : il est un objet manufacturé et composite (comme les plats cuisinés : ce que l'on désigne par le *toukal*) ; il est composé soit d'éléments hétéroclites d'origine minérale, végétale, animale, voire humaine (cheveux, ongles) soit d'écritures magiques (on utilise des versets coraniques – parfois écrits à l'envers –, des tableaux magiques, des alphabets particuliers) écrits avec une encre particulière (safran par exemple) puis dilué dans l'eau ou l'eau de rose et mélangés à d'autres éléments magiques (voir Nathan 1993 : 113-114).

crainte : « il fait une recherche sur le Sayyed ; il est bien ; il est l'un de nous ». Puis elle me donne rendez-vous, le soir même, pour me raconter son histoire.

« Une nuit, dans la campagne où j'enseignais, j'étais sortie faire pipi à l'extérieur. Pendant ma besogne, j'ai senti quelque chose me pénétrer. C'est depuis cet événement que je suis tombée malade. C'est comme si la vie m'a été enlevée ; mes menstrues se sont dérégées, je ne les ai que tous les quatre, cinq, six mois ; je ne fais plus rien ; je ne travaille plus. Je n'ai plus une vie normale. Au début, ma maladie était plus grave. Mes crises étaient violentes, je tombais plus fréquemment et je cognais la tête contre les murs. Maintenant, ça s'est calmé un peu, mais je n'ai toujours pas retrouvé mon appétit pour la vie. Avant ma maladie, tout homme qui me connaissait ne pouvait plus se séparer de moi. Mais aujourd'hui, les choses ont changé, les hommes ne peuvent même pas m'approcher ».

« Tu as quelqu'un dans ta vie, un mari, un ami ? », m'enquière-je.

« Oui ! J'avais un fiancé et on allait se marier ; mais la maladie a tout chamboulé. Il m'aimait, je l'aimais ; et notre relation intime était comblée ; mais après, tout a changé. Ce n'est pas à cause de lui, c'est de ma faute. Lui, il me désirait toujours, mais, moi, je suis devenue froide, frigide, sans désir. Notre relation était devenue impossible ».

Je l'interromps : « Est-ce que tu ne l'aimais plus ? »

« Si ! Je l'aimais toujours. Mais ce n'est pas par rapport à lui comme personne. C'est moi ; il ne pouvait plus m'approcher. S'il posait ses mains sur moi, je sentais comme si le feu me brûlait ».

« Est-ce que vous aviez eu des relations sexuelles après ta maladie ? »

« Non ! Impossible ! Il a essayé par tous les moyens de me faire l'amour, mais il ne pouvait me pénétrer, je suis fermée, comme si une barrière l'empêchait. Il ne comprenait plus rien. Puis on s'est séparé. » « Après lui, as-tu connu d'autres hommes ? » « J'ai essayé. Mais c'est toujours la même chose. Quand on vient à l'intimité, je vis une véritable torture, je me brûle à chaque toucher ».

« Comment tu expliques ça ? », la questionne-je.

« C'est sûrement un djinn qui me désire et qui me veut à lui seul ; c'est pourquoi il m'empêche de voir les hommes et de contracter toute autre relation ».

« Comment tu peux en être aussi sûre ? »

« Je le sens. Mon entourage, les Gnawa, les chorfa et les foqha m'ont dit la même chose ».

« Est-ce que les chorfa ou les foqha t'ont suggérée une quelconque proposition indécente ? »

« Tu connais les chorfa, qu'Allah les pardonne ! Le fqih du Khmiss Zmamra a essayé de me convaincre qu'il pourrait me guérir grâce à une relation avec lui. Je ne voulais pas, je ne pouvais pas ».

« Mais le djinn, lui, celui qui te désire; te fait l'amour ? Tu le sens ? »

« Oui, en quelque sorte. Ma sœur qui dort dans la chambre qui est à côté de la mienne, m'entend toutes les nuits gémir et bouger dans mon lit comme si quelqu'un me faisait l'amour. Tous ceux qui dorment près de moi me disent la même chose. C'est lui, j'en suis certaine. Il me veut à lui, je lui plais, je ne sais pourquoi ».

Exemple 2

MC est venu de Casablanca à Ben Yeffou en décembre 2005 en compagnie de sa mère et de son frère. Il était un caporal des forces armées dans la ville de Tan-Tan, au sud-ouest du Maroc. MC, me racontent la mère et le frère, était rentré à Casablanca pour ses fiançailles. Il était très heureux. Après ses vacances il est reparti à Tan-Tan joyeux et en bonne santé. Mais une semaine plus tard, il est tombé malade. « Quand elle a su qu'il était fiancé et qu'il allait se marier, sa copine, une femme divorcée et mère de deux enfants, qui vit à Tan-Tan, l'a ensorcelé. Elle a tout fait pour l'en dissuader, et quand elle a échoué, elle l'a ensorcelé, elle lui a fait un *toukal*³⁷ », m'explique la mère. « C'est cet ensorcellement qui a provoqué sa maladie et la possession par les *jnoun* », ajoute le frère. « Il les voit, les entend et leur parle », réitère la mère. « Combien sont-ils ? », demande-je. « Je ne sais pas. Ils sont plusieurs. Mais Aïcha est la plus importante ».

« Est-ce que MC est toujours capable de se marier ? », c'était ma façon à moi de demander en présence d'une femme d'un certain âge et de ses fils, si la possession de MC était liée à une impuissance sexuelle. Embarrassés, la mère et le frère ont esquivé la réponse. « Il était heureux quand il s'était fiancé », rétorque ce dernier, sans rien ajouter. Avant Ben Yeffou, la famille a été dans d'autres liens saints, Sidi Mas'ud Ben Hssein, Bouya 'Omar. Ils ont été également chez un fqih. « MC avait une trentaine de nœuds, gros et bien enchevêtrés. Le fqih n'a pu extraire que certains *jdawel* [philtres]. Il m'a dit qu'il a extrait les *jdawel* des *jnoun rabbaniyin*, mais les *jnoun juifs* sont intraitables », m'explique la mère.

³⁷ Voir infra

« Tout au début, on a consulté des psychiatres. Mais ça n'a servi à rien. Il en est même devenu plus malade et plus faible ». Une cherifa, MM, qui était à côté et avait intercepté notre discussion, intervient rudement : « Ceux qui utilisent *l-bra* [la seringue, médecine moderne s'entend] et viennent après demander la guérison de notre ancêtre (*jaddna*), ils ne seront pas secourus ». Embarrassée, la mère lui rétorque à basse voix, à peine audible : « on n'utilise pas *l-bra* ». MM, qui me connaît très bien, dit à la mère : « Regarde ! Lui [en me désignant], il est venu chez nous très malade et maintenant il est en très bonne santé ». La mère me regarde longuement et esquisse un grand sourire d'espoir³⁸.

À partir de ces deux exemples, on pourrait esquisser quelques remarques importantes. Dans le cas de MC, on assiste à un double déplacement de responsabilité : sur la femme ensorceleuse puis sur les djinns possesseurs. Cette association, de cause à effet, entre l'envoûtement et la possession est très fréquente à Ben Yeffou³⁹. Souvent, les chorfa-guérisseurs identifient l'ensorcellement comme la cause première de la possession par les esprits. Ce sont généralement les sentiments de jalousie, d'amour et de vengeance qui poussent une personne à en ensorceler une autre. « Mais comment un ensorcèlement se transforme en une possession ? » C'est une question que j'ai posée à plusieurs guérisseurs. Leur réponse est la même : « le philtre, *jadwl*, confisqué généralement par un fqih a un pouvoir sur le djinn qui l'oblige à habiter la personne envoûtée aussi longtemps que le sortilège n'a pas été détruit. »

Le terme *toukal*, déjà mentionné, est aussi un signifiant culturel très fort. Il signifie littéralement « faire manger » ; il renvoie à l'idée d'ingestion d'un mets envoûté. Tout comme le djinn possesseur, l'aliment magique habite le corps de la personne qui s'en nourrit et l'empêche d'accomplir son rôle social. Un autre terme désigne cette incapacité, le *tiqâf*. Un homme qui devient subitement impuissant est souvent diagnostiqué comme *mtaqgef*. Ce terme désigne un individu noué par un sortilège, ce qui l'empêche d'avoir

³⁸ Plus tard, dans la nuit, la mère m'a demandé si ce que disait MM était vrai. J'ai eu toute la peine à lui dire non.

³⁹ Cette association est assez général dans l'Afrique du Nord (Aouattah 1993 ; Nathan 1993 ; L'Khadir 1998).

des relations sexuelles. Cet état peut être aussi causé par une possession. Le *mtaqqef* est désigné parfois comme *malbous*, habillé par un djinn.

Mais le signifiant *toukal* permet d'expliquer une autre forme de « déviance » sociale. Un homme qui montre beaucoup d'amour et d'affection pour sa femme, et a fortiori quand il est soumis et dominé par elle, est désigné comme quelqu'un dont la femme lui a concocté un *toukal*, « *mwakllah martou* ». Il faut dire que dans ce cas c'est la société qui participe à ce déplacement de responsabilité. Comme si l'amour, celui de l'homme pour la femme, et ses expressions affectives étaient reconnus comme des qualités dévirilisantes et, par là, exigent de la société une explication et une rationalisation culturelles. Le *toukal* permet d'expliquer cette « non-conformité » à la norme sociale⁴⁰.

La deuxième remarque concerne la thérapie. Le cherif-guérisseur – et on pourrait dire la même chose à propos du fqih et de la *chouaffa* (voyante) – identifie toujours les causes de la maladie dans une action externe au patient : agression par les djinns, un sort jeté par une autre personne, ou les deux à la fois. Aucune forme d'introspection n'est envisagée. Le cherif participe, ainsi, activement au processus de déresponsabilisation. Son approche est à l'opposé de celle du psychothérapeute qui, lui, centre le problème sur la personne et son entourage, et par conséquent attise vraisemblablement ses tensions psychologiques et sociales. C'est sans doute la raison pour laquelle les patients et leur famille, ML et la mère de MC notamment, soulignent le radical antagonisme entre leur maladie et celles qui sont traitées par les psychothérapeutes. Selon mes interlocuteurs patients, les psychothérapies ne peuvent soigner que les maladies des nerfs, *a'sâb*, et de la tête, *r-râs* ; tandis que les maladies des djinns sont l'apanage des spécialistes de la surnature (marabouts, chorfa, foqha, chouaffat, confréries).

⁴⁰ Le terme *maz'out* désigne aussi bien une personne possédée par un esprit (Crapanzano 1973 ; Aouattah 1993) qu'un homme très amoureux d'une femme. L'amour de la femme pour l'homme, aussi excessif soit-il, n'a pas besoin d'interprétation culturelle. Au contraire, il est socialisé ; il fait partie de la virilité et de la puissance attractive de l'homme. C'est plutôt l'incapacité d'aimer qui nécessite pour la femme une médiation symbolique.

Les patients soulignent avec insistance l'incapacité de la médecine moderne à les soigner. L'échec de la psychothérapie marocaine est probablement en lien avec sa démarche par trop introspective et isolatrice – du patient par rapport à son univers culturel et social – qui ne prend pas au sérieux les symboles culturels (les djinns, les charmes, notamment) et leur rôle psychosociologique. À l'opposé, l'efficacité symbolique du traitement maraboutique est en rapport avec sa démarche déresponsabilisante, participative et intégratrice. À ce propos, Crapanzano (2000) introduit une distinction intéressante entre deux catégories de maladies causées par les djinns. Dans la première, les esprits causent la maladie, mais ils ne jouent aucun rôle dans le traitement ; tandis que dans la deuxième, ils sont explicitement impliqués dans son traitement. L'auteur désigne respectivement ces deux catégories de « mode explicatif de responsabilité » et de « mode participatif de responsabilité ». Selon le premier *modus operandi*, les esprits servent simplement à expliquer les phénomènes qui ne peuvent l'être autrement au sein du système culturel global. Le patient ne relie pas immédiatement la maladie aux djinns. Il ne le fait que s'il faut trouver une explication à la maladie. Selon le mode participatif de responsabilité, les esprits servent également à expliquer des maladies et des inaptitudes qui ne peuvent pas être expliquées autrement, que ce soit culturellement ou personnellement. La thérapie maraboutique intervient comme un ensemble de procédés de réadaptation et de réintégration de la personne souffrante de cet handicap qui l'empêche de jouer le rôle social que l'on attend d'elle.

Le support du groupe est aussi capital dans la thérapie maraboutique. Le malade n'est ni isolé ni ignoré, il est au centre de l'intérêt du groupe auquel il appartient. La mobilisation du groupe donne au patient l'assurance que le groupe se soucie de lui. On assiste souvent à une réarticulation des relations sociales qui aide à réduire les tensions d'origine sociale responsables de l'état du patient. Le groupe fournit également une interprétation de la maladie du patient ou renforce l'interprétation qu'il en donne lui-même, ce qui contribue largement à réduire l'anxiété causée par l'ignorance de l'origine de la maladie et de son traitement (Crapanzano 2000 : 333-335). Ce mode de

participation est renforcé par le groupe social élargi, les groupes de pèlerins, les visiteurs et les autres malades⁴¹.

En ancrant les causes du mal dans une agression magique (djinn, sortilège), et en faisant participer activement la société, l'approche maraboutique permet de dissiper les sentiments de culpabilité et de honte ; ce qui contribue à réduire les tensions d'origine psychologique et sociale et à intégrer le patient dans son groupe. Le concept de « frayeur » développé par Tobie Nathan (2001) permet de bien illustrer la dimension intégratrice de la thérapie traditionnelle. La frayeur, dit Nathan, permet une « désidentification identificatrice ». L'identité détruite par la frayeur (l'âme échappée) est octroyée à l'Autre-agresseur (l'esprit). C'est pourquoi la technique thérapeutique consiste à l'identifier tout d'abord et à définir ses exigences, conduisant ainsi et de façon « contagieuse » à une ré-identification du même-agressé (la victime).

Comme on le verra dans le chapitre suivant, c'est le même processus qui est en jeu dans la thérapie pratiquée à Ben Yeffou. L'altération de l'identité du patient est désignée par un signifiant culturel révélateur, *khachba*. Ce vocable désigne littéralement « une planche », « une écorche charnelle » et renvoie à l'absence de l'âme du patient, une mort momentanée, et à la présence active de l'esprit qui prend possession de toutes ses facultés vitales. L'identification de l'esprit-agresseur et des raisons de son agression constitue la première étape du processus thérapeutique. Une fois les origines du mal identifiées, le cherif, usant de tout un dispositif de frayeur et de torture, expulse l'autre-agresseur ; la *khachba* est de nouveau réanimée, ré-identifiée. « Comme si je devenais une autre », m'annonce une patiente après une séance d'exorcisme. « Comme si une autre âme m'habitait », me dit une autre.

Avant de passer au chapitre suivant où je parle en détail du rituel de guérison, j'aimerais conclure par une remarque en lien avec les deux chapitres précédents. On pourrait lire

⁴¹ Crapanzano (2000 : 334) écrit : « On retrouve ce "partage de la maladie" aux lieux de pèlerinage également, où le patient rencontre beaucoup d'hommes et de femmes souffrants et entend des histoires de guérison extraordinaires ».

dans la notion de médiation symbolique une confirmation de mon hypothèse centrale sur l'identité marocaine. À l'instar du saint et du roi, le djinn se présente lui aussi comme une Altérité identificatrice. Figure suprême de l'étrangèreté, l'esprit possesseur permet paradoxalement l'identification de ses hôtes. D'ailleurs, comme je l'ai déjà souligné et le soulignerai encore, dans l'imaginaire marocain, rois, saints et djinns sont des figures inextricablement liées.



Photo 15. Le mausolée de Moulay Marigh. On remarque l'uguste jujubier qui domine la qobba avec des ex-voto qui y sont accrochés. On voit aussi les contours de la khalwa de Lalla Aïcha (voir photo 2).

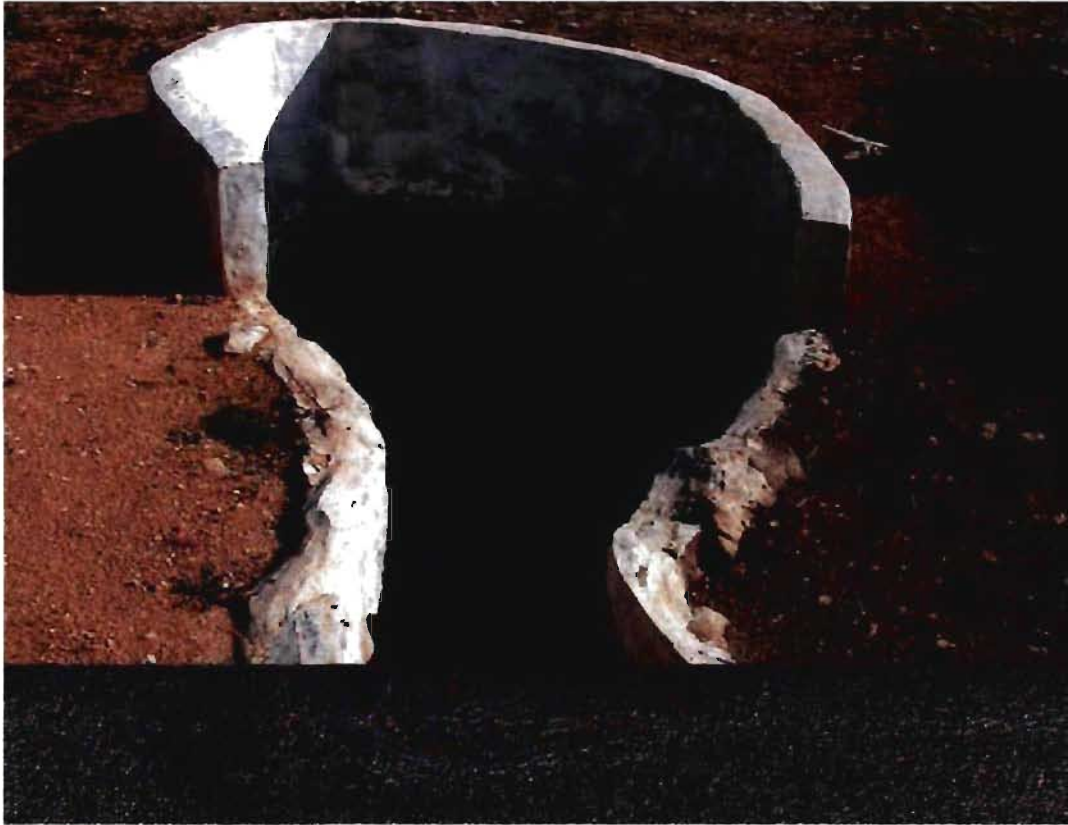


Photo 16. La khalwa de Lalla Aïcha, à Moulay Marigh. Quelques sous-vêtements y sont jetés.



Photo 17. Le mausolée de Sidi Daoud sur la côte atlantique d'Oualidia.



Photo 18. La grotte des sept vagues à proximité de Sidi Daoud. On remarque les innombrables sous-vêtements qui y sont laissés après le bain purificateur.

Chapitre VII

Les Maîtres de la possession : Le rituel maraboutique à Ben Yeffou

Introduction

Dans les pages précédentes, j'ai distingué de manière analytique deux approches différentes de la possession : confrérique et maraboutique. Si la première s'intègre davantage dans le schème classique des cultes de possession africains – où l'on assiste surtout à une identification de la personne possédée avec l'esprit possesseur et à une théâtralisation de cette identification –, la deuxième approche, quant à elle, se réduit généralement à un exorcisme, très pauvre dans ses expressions rituelles. Les possédés ne s'identifient que rarement aux esprits qui les possèdent et aucun aspect théâtral n'est observé¹. À Ben Yeffou, le rituel de guérison est très simple. Tout tourne autour de la baraka du saint et de son pouvoir sur le monde surnaturel. C'est l'héritage de ce pouvoir charismatique qui permet aux chorfa-guérisseurs d'exorciser les personnes possédées par les djinns.

Comme je l'ai fait pour la question politique, j'ai décidé pour mon analyse du rituel thérapeutique des chorfa de m'appuyer également sur le récit légendaire. Cette approche me permet, d'une part, d'élucider les rapports structurels qui existent entre le mythe et le rite, et, d'autre part, de situer le rituel dans son contexte culturel et culturel le plus large, en le contrastant avec d'autres pratiques maraboutiques.

Dans le chapitre V consacré à la dimension politique, j'ai étudié la rencontre mythique entre le saint et le roi. Cette confrontation, comme je l'ai analysée, symbolise un partage de pouvoir. Au saint-cherif, revient le monde des djinns et de l'invisible ; au roi-cherif,

¹ Si l'on suit la définition de Rouget (1990), pour pouvoir parler de culte de possession, il faut que cinq critères soient réunis : 1) une conformation personnelle à entrer dans conduites « hystérisiformes » ; 2) que cette conduite soit reconnue par la société comme un signe de possession par un esprit ; 3) que la société instaure un moyen d'entrer en contact avec cet esprit possesseur ; 4) que la personne possédée s'identifie par la transe à l'esprit qui la possède ; 5) que cette identification soit théâtrale (in Muller 2001). Dans le cas de Ben Yeffou, les deux derniers points ne sont pas présents. Je n'utilise donc pas l'expression « culte de possession ». Par contre, j'utilise la désignation « culte de Ben Yeffou » ou « culte maraboutique » pour parler du contexte culturel plus large (culte de saint, mythologie, etc.) dans lequel le rituel de possession est pratiqué

celui des hommes. Si celui-ci est reconnu, quoique de façon contre-narrative, comme spécialiste de la politique, l'autorité cosmique du premier dénote un pouvoir thérapeutique dans le domaine de la possession. Outre la rencontre avec le Sultan Noir, d'autres épisodes du mythe nous renseignent sur le pouvoir du saint à dominer les esprits et par voie de conséquence sur la légitimité thérapeutique de sa descendance masculine. Selon une autre variante du récit mythique, quand Ben Yeffou affronte les saints de Marrakech, il n'exige pas d'eux un décret de sainteté, mais, plus exactement, une attestation lui léguant, et à lui seul, le pouvoir absolu de manipuler le monde des génies. Un autre épisode est plus spécifiquement lié au don thérapeutique ; il décrit le pouvoir de Ben Yeffou de guérir un homme paraplégique (*zahhaf*)².

² Comme on l'a déjà vu au chapitre précédent, dans l'étiologie populaire marocaine, la paralysie pourrait être causée par une agression ou une possession par les esprits.

Les maîtres de la possession : les récits de fondation

En plus de ces différentes rencontres légendaires déjà mentionnées et analysées, le dernier épisode de la geste de Ben Yeffou met en scène le saint dans un rapport avec deux grands autres spécialistes de la possession :

Après que Ben Yeffou eût fondé sa zaouïa, tous les saints du Maroc décidèrent de s'y rendre pour lui donner allégeance, attestant ainsi de sa suprématie et de sa force charismatique. Tous les saints du Maroc furent présents, à l'exception de deux : Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hssein. Se renseignant sur leur absence, Ben Yeffou apprit qu'ils étaient en *siyaha* et étaient tellement loin qu'ils ne pouvaient se rendre à la zaouïa pour assister à la cérémonie.

Cette rencontre, ou absence-de-rencontre, pourrait être lue à la fois comme une légitimation et comme une justification. Une légitimité, car tous les saints du Maroc reconnaissent la suprématie de Ben Yeffou. Une justification, car deux marabouts, et pas les moindres, étaient absents. Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hssein partagent avec Ben Yeffou la même spécialité thérapeutique ; ils sont deux grands maîtres de la possession maraboutique. L'absence justifie la présence ; elle explique pourquoi ces deux saints continuent encore aujourd'hui à conserver ce don charismatique. Car si, hypothétiquement, et c'est bien cela que le récit voudrait nous transmettre, ils étaient eux aussi présents à la cérémonie et avaient prêté allégeance à Ben Yeffou, celui-ci aurait été le seul à maîtriser l'univers des djinns et de la possession maraboutique. Le mythe explique, en somme, la répartition du don thérapeutique entre différents sanctuaires spécialisés dans le traitement des maladies djinnopathiques.

Les descendants de Sidi Mas'ud Ben Hssein racontent eux aussi un récit légendaire qui fonde leur légitimité thérapeutique. Le sanctuaire du saint, à Wlad Frej (carte I) – dans les Doukkala également, à une centaine de kilomètres du village de Ben Yeffou –, est un haut lieu de culte. Le sanctuaire, comme tel, est plus grand et plus spacieux que celui de Ben Yeffou, l'architecture et l'ornement sont plus raffinés et complexes et rappellent

certain sanctuaires citadins³. Comparé à Ben Yeffou, le sanctuaire de Sidi Mas'ud Ben Hsein est assez impressionnant, aussi bien par son espace thérapeutique (trois *khalwa*, une grande *mahkama*, un grand lieu de sacrifice)⁴ que par la qobba qui abrite la tombe, spacieuse et bien entretenue.

Sidi Mas'ud Ben Hsein, dit la tradition, était le disciple de l'illustre saint Sidi Mohamed Charqi. Il le rencontra alors qu'il était encore un enfant et le convainquit de ses dons miraculeux. La serveuse de Sidi Mohamed Charqi tournait le moulin pour moudre le blé, et quand elle vit le jeune Mas'ud, elle le pria de l'aider. Il lui demanda alors de le laisser s'occuper de cette tâche ; et avec sa baraka, le moulin commença à tourner tout seul. Le petit Mas'ud insista pour qu'elle n'en souffle pas un mot à son Maître, sinon elle serait frappée de cécité. Ne le prenant pas trop au sérieux, la serveuse raconta ce qu'elle avait vu à Sidi Mohamed Charqi et aussitôt elle devint aveugle. Celui-ci comprit alors qu'il était en présence d'un grand saint ; il le supplia de quitter son territoire, lui promettant un grand don s'il se décidait à partir. Sidi Mas'ud consentit et exigea la chienne chasseuse (*sloughi-a*) du maître de Boujaad. Quand il le vit partir avec la chienne, le fils de Sidi Mohamed Charqi voulut l'en empêcher. Mais son père le dissuada, arguant que si Sidi Mas'ud se retournait, tout serait pris de feu. Plus tard, Lalla Gattaya, la chienne, donna naissance à trois chiots, Sidi Hrir, Sidi Mrir et Sidi l-Ghassab. C'est avec tous ces chiens que le saint chassait les djinns.

Le grand wali Sidi Mohamed Charqi (ou Bu'abid Charqi) apparaît souvent dans les récits légendaires comme transmetteur idéal de la sainteté et de la baraka. Crapanzano (2000 : 70) rapporte un récit très similaire à celui qui m'a été narré par les chorfa de Sidi Mas'ud Ben Hsein. Il met en scène Sidi 'Ali Ben Hamdouch, le fondateur des Hamadcha, s'accaparant de la baraka de Sidi Mohamed Charqi :

³ Les chorfa m'ont informé qu'ils ont bénéficié tout récemment d'un don royal d'à-peu-près 600.000 DH (l'équivalent de 90.000 dollars canadiens) pour la rénovation de leur sanctuaire.

⁴ Comme mentionné dans le chapitre précédent, la *khalwa* est généralement indiquée par une grotte ou un puits sec. La *mahkama* signifie le tribunal. Chez les chorfa de Ben Yeffou et ceux de Sidi Mas'ud Ben Hsein, elle désigne l'espace où ils se tiennent pour « juger » et exorciser les djinns. Voir infra.

« Sidi Ali était le caïd de Moulay Ismaïl. Moulay Ismaïl était un homme féroce qui coupait la tête des menteurs. Un jour, il ordonna à Sidi Ali de ramener Bu'abid Charqi. Sidi Ali se rendit au devant de Charqi avec ses troupes. Charqi demanda à Sidi 'Ali s'il était venu pour l'emmener. Sidi Ali répondit par l'affirmative. Charqi donna alors à Sidi Ali un moulin manuel et lui dit de le tourner. Sidi Ali tourna le moulin et, lorsqu'il s'arrêta, le moulin continua à tourner tout seul. Sidi Ali jeta quelques grains dans le moulin. Une femme noire vint à lui et s'exclama que le moulin moulait le grain tout seul. Sidi Ali dit à la femme de se taire et appela la cécité sur elle par ses malédictions. La femme devint immédiatement aveugle. Lorsque Charqi vit que la femme était réellement aveugle, il chassa Sidi Ali, tomba immédiatement malade et se mit à vomir dans un sceau. Il ordonna alors à la femme aveugle de le débarrasser de ses vomissures. Se déplaçant à tâtons le long du mur, elle amena le seau à la porte, sur quoi Sidi Ali, qui s'était caché là, se saisit vivement du seau et but toutes les vomissures. C'est ainsi qu'il obtint de Bu'abid Charqi un complément à sa propre baraka »⁵.

Sidi Sidi Mas'ud Ben Hssein a donc acquis sa baraka d'un grand symbole de sainteté et de charisme. Ce qui est en soi une légitimité incontestable⁶. La tradition orale l'instaure comme un illustre « chasseur » de djinns. Les chorfa m'ont informé que grâce à ses chiens, qui incarnent en fait la baraka de Sidi Mohamed Charqi, leur ancêtre chassait les esprits comme du gibier et les emprisonnait dans ses *khalwa*. Lors du rituel thérapeutique, surtout dans les cas de djinns récalcitrants, les chorfa-guérisseurs font appel, en premier lieu, à ces chiens. Ces derniers ont la valeur de saints, comme l'indique fort bien les qualificatifs de sainteté qui précèdent leurs noms, Lalla (pour le féminin) et Sidi (pour le masculin). Les saints-canidés sont enterrés dans le même sanctuaire que Sidi Mas'ud Ben Hssein, tout près de sa tombe. Les visiteurs embrassent leurs tombes et les invoquent, tout comme ils le font pour le saint lui-même. Selon wlad Sidi Mas'ud Ben Hssein, il n'y a pas l'ombre d'un doute que leur ancêtre est le plus

⁵ Dans une autre variante, Sidi 'Ali Ben Hamdouch ne reçoit pas la baraka uniquement de Sidi Mohamed Charqi, mais de quarante autres saints : Sidi 'Ali « fait tourner tout seul les moulins de quatre-vingts des femmes de Charqi. Une femme noire le raconte à Charqi, Sidi Ali rend la femme aveugle et Charqi, reconnaissant la sainteté de Sidi Ali, lui donne deux pains et lui annonce qu'il va recevoir le reste de Moulay Idriss. À Moulay Idriss, Sidi Ali rencontre quarante saints qui conservent du pain pour lui » (Crapanzano 2000 : 77). Le pain symbolise la baraka, voir infra.

⁶ Si l'on considère l'autre variante, le nombre quarante (40), comme le chiffre sept (7) d'ailleurs, est un nombre magique. Dans une variante du récit de Ben Yeffou, le saint acquiert, lui-aussi, sa sainteté, non pas de sept autres saints, mais de quarante wali.

grand spécialiste de la possession, plus grand que Bouya 'Omar et Ben Yeffou. Et que eux, ses fils, sont capables de guérir les cas les plus difficiles qu'on n'a pas pu traiter dans ces deux derniers sanctuaires.

Le même récit, ou peu s'en faut, que celui que racontent les descendants de Ben Yeffou pour instaurer leur ancêtre comme le grand spécialiste de la possession au Maroc, est relaté par les descendants de Bouya 'Omar pour la même raison. Selon la tradition orale, Bouya 'Omar est appelé le dompteur du djinn et de la djinniya. Ces mêmes récits racontent qu'avec le consentement du Prophète, quarante-quatre saints parmi les plus éminents ont tous légué leur baraka à Bouya 'Omar pour contrôler l'univers des djinns et de la possession (Naamouni 1993 ; Filali 2006). Le sanctuaire de Bouya 'Omar est aujourd'hui le plus grand sanctuaire des maladies « djinnopathiques » dans tout le Maroc. Moins populaire au début du siècle passé, il est devenu « très à la mode et fortement sollicité » (Aouattah 1993 : 142)⁷, non seulement à l'échelle nationale, mais également à l'échelle internationale où il attire de nombreux visiteurs étrangers⁸. Aujourd'hui, grâce à Bouya 'Omar, la région de Tassaout (sud de Marrakech) et les wlad Sidi Rahhal jouissent d'une immense renommée, liée à cette puissance du saint sur les maladies de la possession⁹.

La légende, telle que narrée par les chorfa de Ben Yeffou, est une tentative pour expliquer cette répartition du pouvoir thérapeutique entre différents sanctuaires réputés,

⁷ Westermarck (1926 : 363-364) cite parmi les saints du Maroc qui commandent aux djinns et qui sont par conséquent sollicités par les personnes possédées, Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou (Yeffu) et Sidi Mas'ud Ben Hssein. Toutefois – quoiqu'il consacre tout un paragraphe aux saints spécialistes de la possession dans la région de Marrakech –, il ne fait aucune allusion à Bouya 'Omar.

⁸ Lors d'une visite à Bouya 'Omar, en 2003, j'ai été frappé par le grand nombre de malades qui y séjournaient et de pèlerins qui le visitaient de tous les coins du Maroc.

⁹ Sidi Rahhal (mort en 1543 JC / 936 H) est un autre saint éminent de la région de Tassaout ; il est le grand-père de Bouya 'Omar. La confrérie rahhaliyya était contemporaine de la grande poussée maraboutique du XIVE siècle. Sidi Rahhal al-Kouch ou al-Boudali, le fondateur, était le disciple de Sidi 'Abdelaziz Attaba', l'une des grandes figures du jazoulisme. Sidi Rahhal et ses petits fils, Bouya 'Omar, Bouya Hmed et Bouya Mhemmed, sont les grands saints protecteurs de la région de Tassaout. Mais c'est le sanctuaire de Bouya 'Omar qui, grâce à son pouvoir djinniesque, a offert à la région une aura nationale.

et par là-même chercher une légitimité contre-narrative. Cette hypothèse trouve sa corroboration dans le discours même des chorfa. « Ben Yeffou, m'affirme l'un deux, est plus puissant que Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hssein ; il est exclusivement le sultan des djinns. Ceux qui vont dans les autres sanctuaires chercher guérison finissent toujours par venir chez nous pour se soigner. S'il s'avère que ces deux saints attirent aujourd'hui plus de visiteurs et de patients, cela ne veut aucunement dire que leur baraka est plus forte. C'est Ben Yeffou qui est le véritable saint et sultan qui gouverne dans le monde des djinns ».

« Bouya 'Omar n'est qu'un *majdoub* », me dit un autre cherif. C'est là une affirmation, on ne peut plus contre-narrative. On trouve là le même argument avancé par les saints de Marrakech pour rabaisser le pouvoir de Ben Yeffou quand il voulut affronter le démon qui les effrayait et terrorisait leur ville. Les saints de Marrakech prenaient Ben Yeffou pour un simple *majdoub* qui ne serait pas capable de dominer un djinn que eux, en véritables saints accomplis, n'étaient pas en mesure de neutraliser. Qualifier Bouya 'Omar de *majdoub*, c'est le rabaisser à un niveau inférieur de la sainteté. En aucun cas, il ne pourrait être le grand Maître de la possession. Le même cherif me rapporte à propos de Sidi Mas'ud Ben Hssein, cette fois-ci, « qu'il était le disciple de Ben Yeffou. C'était Ben Yeffou qui lui avait offert la chienne chasseuse de djinns ». Tout le savoir, tant religieux que thérapeutique, dont pourraient se vanter les descendants de Sidi Mas'ud Ben Hssein provient donc de la baraka de Ben Yeffou. Comme Bouya 'Omar, Sidi Mas'ud Ben Hssein resterait lui-aussi un saint inachevé, un simple disciple du grand Maître.

Cette confrontation légendaire, et indirecte, entre les trois saints en témoigne d'une autre, actuelle celle-ci, entre les trois sanctuaires et leur hiérarchie à l'échelle nationale. Si Bouya 'Omar est incontestablement le marabout de la possession le plus connu dans tout le Maroc, le rapport de hiérarchie entre Ben Yeffou et Sidi Mas'ud Ben Hssein est moins évident. Mais ce qui est clair, par contre, c'est que Ben Yeffou est assurément le sanctuaire le plus pauvre. Cette pauvreté est, elle aussi, mise en scène de façon légendaire. Un cherif de Ben Yeffou m'a raconté un jour que le saint avait laissé sa

khbiza pour sa descendance chez Sidi Mas'ud Ben Hssein. « Si les fils de Ben Yeffou, ajoute-t-il, démêlent leurs différends et arrivent un jour à s'entendre, ils vont trouver la *khbiza* que nous a laissée notre ancêtre chez Sidi Mas'ud Ben Hssein ».

Le terme *khbiza* est le diminutif de *khobza*, il désigne littéralement le pain. Selon Westermarck (1926), une personne qui possède la *khobza* est quelqu'un ayant acquis la baraka en partageant le repas d'un saint ou en mangeant de ses restes¹⁰. Le pain, comme on le verra, est un symbole récurrent de la baraka tant dans les légendes que dans les rituels. Ce genre de transfert de la baraka par la nourriture est assez courant dans l'hagiographie marocaine et est même devenu caractéristique de la culture du pays ; car « partager la nourriture » se dit également « partager la baraka ». Mais en plus de son aspect spirituel, assez évident du reste, la notion de *khobza* revêt aussi un caractère matériel. Elle désigne la chance et la réussite dans la vie, deux autres termes qui peuvent tout aussi bien définir la baraka. « Un tel est *bi khbiz-tou* », c'est quelqu'un de chanceux, d'inventif et de débrouillard qui réussit toujours¹¹. La *khobza* est la baraka en tant que bénédiction divine et chance dans la vie. Dire que la *khbiza* de Ben Yeffou est chez Sidi Mas'ud Ben Hssein c'est avouer la malchance et la pauvreté matérielle qui hantent les chorfa.

Il n'y a pas le moindre de doute que Ben Yeffou, aux yeux des ses fils, continue à rayonner spirituellement ; la *khobza* qui leur fait défaut ici ne pourrait, en aucun cas, concerner l'aspect charismatique, mais plutôt le côté matériel et économique. Un autre cherif croit que Ben Yeffou a légué à sa descendance un trésor qui se trouve non pas chez Sidi Mas'ud Ben Hssein, mais chez le grand Sidi Mohamed Charqi. L'argument le plus fort à l'appui de cette hypothèse, c'est la condition qui est posée, d'emblée, pour retrouver ce pain (ou trésor) perdu : le dénouement des conflits qui existent entre wlad sayyed. À maintes reprises, j'ai entendu les chorfa de Ben Yeffou admettre que les

¹⁰ Il s'agit, selon Drouin (1996), d'un pain spirituel qui symbolise la consécration d'un saint dans sa recherche mystique.

¹¹ Chtatou écrit à ce propos : « In current modern Moroccan Arabic the expression "*flan andu khubza kbira*", "so and so has a big loaf of bread", means that the person in question is very resourceful and possesses God-given blessedness » (1996 : 83, note 42).

relations conflictuelles sont la cause primordiale de l'appauvrissement de leur sanctuaire. « Tant que les fils Ben Yeffou ne résolvent pas leurs conflits, ils resteront pauvres et nécessaires », m'avouent-ils souvent¹².

Il va sans dire que ces trois sanctuaires ne sont pas les seuls endroits au Maroc, loin s'en faut, où l'on traite de la possession ; il en existe bien d'autres¹³. Si la légende de Ben Yeffou met en scène uniquement Bouya 'Omar et Sidi Mas'ud Ben Hsein, c'est parce qu'ils sont, probablement, deux lieux de culte qu'il est difficile d'ignorer, l'un pour sa célébrité nationale, l'autre d'abord pour sa proximité géographique. Mais au-delà de ces différences et de ces rivalités de légitimation que révèle le récit, il y a lieu de croire que celui-ci dit également la remarquable ressemblance qui existe entre ces trois sanctuaires et les rituels de possession qui s'y tiennent et qui les distinguent des autres. Ces trois lieux partagent le même rituel et procédé de guérison. Il s'agit, d'une part, d'un « maraboutisme thérapeutique » (Aouattah 1993) et d'une « possession juridique » (Naamouni 1993), de l'autre.

La thérapie maraboutique distingue les saints, en tant que maîtres de la possession, des autres spécialistes, particulièrement les confréries à visée thérapeutique – les Gnawa, les Hamadcha, les Jilala et les 'Issawa¹⁴. On pourrait se demander pourquoi la légende de

¹² Mais de l'autre côté, les chorfa de Sidi Mas'ud Ben Hsein nient catégoriquement l'existence de cette *khobza* chez eux. Ce n'est probablement pas parce qu'ils refusent un tel privilège, mais par peur de laisser croire, s'ils admettent une telle hypothèse, qu'à l'origine de leur réussite et de leur pouvoir thérapeutique serait cette *khobza* même de Ben Yeffou et non la baraka de leur ancêtre. Cela s'entend dans la façon avec laquelle ils ont rejeté l'idée quand je la leur ai exposée : « nous n'avons aucune *khobza* ici, et de qui que ce soit. Nous avons la baraka de notre ancêtre », me dit catégoriquement l'un d'eux.

¹³ Juste dans la ville de Casablanca, par exemple, Akhmisse (1983) cite quatre spécialistes de la possession et de la folie (Sidi Abderrahman, Sidi Messaoud, Sidi M'Barek Bougadra et Sidi Ben Ichou). On pourrait y ajouter d'autres noms célèbres : Sidi Merchich, au Nord sur le littoral ; Sidi 'Ali Bou Jnoun, le Père des djinns, dans le Gharb ; Sidi Moussa à Salé ainsi que Moulay 'Arbi Boujamaa dans le Sous. Aouattah (1993) avance, sans donner de détails, le chiffre de dix marabouts spécialistes de la possession et de la pathologie mentale à travers tout le Maroc. L'auteur se contente, toutefois, d'analyser le cas de Bouya 'Omar.

¹⁴ Ou, à une échelle plus individuelle, du fqih et de la chouaffa. Ces deux figures sont, du moins théoriquement, à l'opposé de tout ce que pourrait incarner un saint. Car ils

Ben Yeffou ne mentionne pas ces ordres populaires, et leurs saints fondateurs, bien que leurs adeptes soient des experts avisés de la possession. La raison en est toute simple ; une légende ou un mythe ne met en scène que les éléments, bien que d'apparence opposée, qui partagent le même univers symbolique. Les confréries populaires représentent un cheminement thérapeutique très différent, et par sa symbolique et par sa ritualité du traitement maraboutique. Les thérapies confrériques s'inscrivent plus dans ce qu'Aouattah (1993) désigne comme « psychothérapies dansées » qui comportent certaines formes de théâtralité et de musicothérapie. Le traitement maraboutique est, quant à lui, très simple dans sa gestualité. Ses aspects théâtraux, chorégraphiques, chromatiques et musicaux sont occasionnels et très rudimentaires¹⁵.

Comme dans le mythe, mon interprétation du rituel thérapeutique est aussi une « confrontation ». Je l'analyse en me référant aux deux autres rituels pratiqués à Sidi Mas'ud Ben Hssein, que j'ai étudié de près, et à Bouya 'Omar, tel que je l'ai observé et qu'il décrit par Khadija Naamouni (1993) et Aouattah (1993). Cette approche me permettra de faire ressortir les caractéristiques communes des rituels maraboutiques au Maroc. Mais avant de présenter le rituel de guérison, j'aimerais dire un mot sur l'espace

pourraient éventuellement pactiser avec le chaytân et s'adonner à la magie et la sorcellerie. Le saint n'est pas en droit de se mesurer ni même de se comparer à eux. Ce serait le rabaisser au niveau de la magie satanique. Nous verrons, plus loin, que les distinctions ne sont pas toujours aussi étanches. Le fils du saint, le cherif, s'adonne, lui aussi, à la sorcellerie et à la magie dans ses procédés thérapeutiques. Le patient, quant à lui, combine souvent toutes ces démarches. Il organise la *lila* des Gnawa, se rend au marabout pour la baraka du saint et suit une thérapie chez le fqih et la chouaffa. La figure de la chouaffa est discutée dans le chapitre VIII.

¹⁵ Bien que le rituel de la possession à Bouya 'Omar possède un caractère musico-chorégraphique (la *hadra*), il ne peut être associé aux musicothérapies confrériques. Premièrement, parce que la séance de possession, comme d'ailleurs l'utilisation de la flûte, est d'introduction récente et est organisée uniquement pour répondre à une demande grandissante de certains possédés de passage dans le sanctuaire et qui réclament des danses de possession. Deuxièmement, très peu sont les patients, traités à Bouya 'Omar, qui participent à cette séance et même ceux qui le font, ne l'exécutent que dans un but de divertissement (Naamouni 1993). Troisièmement, le *sri*, qui est la crise de possession comme telle, n'est accompagné d'aucune performance musicale ou chorégraphique. Et quatrièmement, les noms de certains djinns invoqués lors de cette séance de possession (Chamharouch, Lalla Malika, Sidi Mimoun, Lalla Mira, Lalla Aïcha et Bacha Hamou) font sentir l'influence des confréries populaires.

maraboutique dans lequel il s'inscrit et prend sens. Il faut toutefois préciser que ce circuit rituel n'est pas seulement emprunté par des patients en quête de guérison, mais aussi par de simples pèlerins qui cherchent à s'imprégner de la baraka du wali.

L'espace maraboutique de guérison

Le pèlerinage (*ziyara*), effectué tant pour des raisons thérapeutiques que cathartiques, a lieu en trois stations principales : la tombe (*qobba* ou *qber*), le tribunal (*mahkama*) et la grotte (*khalwa*). Le parcours que je décris ici (tombe-tribunal-grotte) ne suit pas un ordre obligatoire. Certains visiteurs passent par la *mahkama* avant de rentrer dans la *qobba* du saint, d'autres vont à la *khalwa* avant même de passer par la *mahkama*, alors que certains pèlerins se contentent de visiter la tombe. L'ordre que j'analyse représente le schéma le plus souvent observé. En effet, selon leur dire, les pèlerins souhaitent visiter en premier le saint (symbolisé par sa tombe) avant d'aller voir les héritiers de sa baraka, les chorfa, dans le tribunal.

La tombe : dans la proximité du saint

Le visiteur embrasse les quatre coins du catafalque qui englobe le tombeau de Ben Yeffou et tourne autour avant de s'asseoir juste à côté (photo 19)¹⁶. Certains pèlerins font une prière, comme celle qu'on fait généralement quand on entre dans une mosquée. Certains visiteurs s'allongent complètement, d'autres mettent la tête en dessous de la couverture verte qui cache le catafalque et prient le saint, le plus intimement possible. Si certaines visites se passent dans le calme absolu, et que même les prières ne se font pas entendre de ceux qui sont présents, d'autres se font dans le bouillonnement le plus total : des prières à vive voix, des cris, des pleurs et des lamentations. Certains patients se mettent même dans un état de crise de possession (*sri'*), dialoguant alternativement avec le saint et l'esprit qui les possède, suppliant d'autres saints et appuyant fortement leur tête contre le catafalque, comme pour être très proches de Ben Yeffou. Ils bavent, rotent, s'allongent par terre dans un mouvement très lent, comme s'ils se débattaient contre l'esprit qui les possédaient, s'enroulent, tirent sur leurs vêtements pour se les arracher,

¹⁶ Le nombre de tours n'est pas important. Certains tournent sept fois, d'autres trois fois ou seulement une fois. Généralement, les pèlerins et les patients visitent aussi, mais brièvement, la tombe de Sidi 'Ali, et même celle de Sid l-Baghli. Mais c'est dans la *qobba* de Ben Yeffou qu'ils vont généralement se recueillir et implorer la baraka et la guérison.

s'accrochent à la couverture du catafalque et prient, à l'infini, le saint de les libérer. Puis ils se calment et peuvent rester, allongés, dans la qobba pendant des heures, sans la quitter. De temps à autre des soupirs, des gémissements et des balbutiements surgissent de nouveau ; certains patients se mettent debout et tournent autour de la tombe avant de regagner leur place.

Le rot est le signe indéfectible de la présence du djinn dans le corps, c'est sa voix qui émane des tréfonds, des tripes du possédé. Le rot est le langage du djinn qui cherche à s'exprimer par la bouche de sa victime. À chaque fois qu'une visiteuse rote, car ce sont généralement les femmes qui le font, les chorfa la diagnostiquent systématiquement comme possédée et procèdent à son exorcisme, dans la qobba même.

La mahkama : dans le tribunal du saint

La *mahkama* est l'espace où sont assis, à tour de rôle, les chorfa de Ben Yeffou (photo 20). C'est dans cet endroit que se déroule généralement le rituel d'exorcisme. Mais des pèlerins qui cherchent la bénédiction des wlad Sayyed la visitent également. Le terme *mahkama* laisse déjà entrevoir la dimension judiciaire de la possession maraboutique où le djinn et sa victime sont jugés devant un tribunal¹⁷. La terminologie judiciaire – particulièrement, *mahkama* (tribunal), *hokm* (jugement), qadi, juge – désigne le pouvoir des saints marocains sur le monde surnaturel. Le verbe *yahkem*, et son dérivé *hokm*, désignent aussi bien l'autorité et le pouvoir que le jugement.

¹⁷ La notion de *tribunal* n'est pas spécifique à Ben Yeffou ; à Sidi Mas'ud Ben Hsein, l'espace où se tiennent quotidiennement les chorfa est aussi dit *mahkama*. Mais c'est à Bouya 'Omar que cette notion prend une dimension plus élaborée et plus structurée. Il s'agit d'un véritable appareil judiciaire, structuré comme un tribunal moderne, avec des juges, des magistrats et des avocats ainsi qu'un conseil juridique permanent qui a pour rôle de traiter de différents qui surviennent entre humains et esprits. « Comme les tribunaux humains, ces tribunaux sont répartis selon chaque juridiction suivant un système hiérarchisé [...]. Les djinns sont répartis dans ces tribunaux, selon leurs exigences, leurs caractères et selon l'infraction commise, mais surtout selon le pouvoir de chaque saint sur telle ou telle catégorie de djinns, et la pathologie que ces derniers infligent à leur victime » (Naamouni 1993 : 101). Cet arsenal juridique est renforcé par des djinns serviteurs qui sont considérés comme des esprits pieux et bienfaisants ; ils jouent le rôle d'avocats. C'est à eux qu'incombe de protéger et de défendre le possédé pendant le procès.

Desparmet (1932 : 214-15) esquisse les grands traits de cette possession juridique liée au maraboutisme maghrébin : « les marabouts guérisseurs opèrent de façon identique. On se les présente comme des dompteurs de monstres ou des justiciers terrassant des malfaiteurs et des oppresseurs ». Et « au lieu de prendre la forme d'un duel, d'allure plus ou moins mystique, la lutte peut se résoudre en un procès ». Ce qui donne aux rituels de possession maghrébins cette dimension judiciaire, c'est la croyance répandue dans le pouvoir du tribunal du Roi Salomon sur le monde des djinns. Ce tribunal est dirigé par le qadi des génies et régi selon les Canons de Salomon (*Qanoun Sidna Solaiman*) ; « il s'agit d'un code qui régit les devoirs et les droits des fils d'Iblis dans leurs rapports avec les fils d'Adam, et par suite, la charte de sauvegarde octroyée à l'humanité par le Législateur du monde des Esprits » (Desparmet 1932 : 16)¹⁸.

À Ben Yeffou, la notion de tribunal est fortement, mais vaguement, inspirée de l'idée des Canons du Roi Salomon. Selon les chorfa, la *mahkama* où ils sont quotidiennement assis n'est que le reflet spatial d'un autre tribunal, occulte celui-ci (*ghaybi*), dirigé par le saint lui-même. C'est Ben Yeffou qui en est le grand juge. Mais le tribunal n'a pas de structure bien définie, les chorfa, ainsi que certains patients, croient généralement que le saint, aidé par des djinns acolytes, tranche des différends entre possédants et possédés. Ainsi, les notions de tribunal (*mahkama*) et de jugement (*hokm*) peuvent prendre des sens très différents. D'après mes observations, le *hokm* peut désigner un contre-don pour une prière que le saint a exaucée (la santé, la fertilité, le travail, par exemple) ; dans ce cas la notion de *hokm* n'a pas forcément un rapport direct avec la possession, le jugement peut consister en une offrande répétée ou seulement en une visite ou un séjour annuels au sanctuaire de Ben Yeffou.

Exemple 1 :

L'exemple suivant donne une idée du sens de « contre-don » que peut prendre la notion de *hokm*. Il s'agit d'un instituteur, du village même de Ben Yeffou, qui ne présente

¹⁸ Le tribunal de Bouya 'Omar est justement conçu à l'image de celui du Roi Salomon. Selon les descendants du saint, les règles de la *mahkama* sont contenues dans ce fameux *Qanoun Sidna Solaiman*, que cite Desparmet, qui aurait été donné à leur ancêtre au moment où l'Assemblée des saints lui octroyait son pouvoir sur les djinns.

aucun symptôme de possession, ni d'aucune autre maladie. Il se dit tantôt malade, tantôt *majdoub* et *fqih*. « Moi et ma femme voulions des enfants, mais ne nous pouvions en faire¹⁹. On a tout essayé. C'est le wali Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou qui est venu à notre rescousse. Mon *hokm* est de passer 24 jours par an au sein de son sanctuaire. Tous les ans, une partie de mes vacances estivales je les passe ici avec ma femme et mon fils Sidi 'Abdelaziz », m'explique-t-il. Si le fils porte le même prénom que celui du saint, avec l'épithète même de la sainteté, *sidi*, c'est parce qu'il est le don de Ben Yeffou. Le contre-don est ce séjour annuel au sanctuaire.

La notion de *hokm* peut renvoyer à une crise de possession au cours de laquelle le patient et son djinn se débattent devant le tribunal. Le vocable prend aussi le sens d'une période purgatoire que le patient doit passer avant de recouvrer la santé. Dans ce cas, le patient est retenu dans l'attente du jugement final du tribunal. Cette rétention se traduit par l'incapacité du possédé de quitter le sanctuaire de Ben Yeffou. Si la notion de *hokm*, comme purgatoire, concerne généralement le possédé, elle peut parfois s'appliquer même à l'esprit possesseur. Le djinn se dit *mahkour* (jugé) par le saint et condamné à être emprisonné dans le corps du patient. Le djinn est donc obligé de purger une certaine période d'emprisonnement avant de pouvoir quitter, se libérer de son hôte ; ici c'est le possédé qui sert de purgatoire.

Exemple 2 :

Un patient se présente devant la *mahkama* des chorfa de Ben Yeffou ; après un bref interrogatoire, le djinn parle. Il s'agit d'une djinnia âgée de 160 ans qui se nomme Aïcha. L'esprit n'émet aucune résistance à converser avec le cherif qui l'interroge ; il se montre même compréhensif et attentionné. Le guérisseur l'interroge sur les raisons de son agression et lui demande ce qu'il exige pour libérer sa victime. C'est alors que la djinnia lui explique qu'elle est emprisonnée dans le corps de cet homme et qu'elle en souffre. Elle est condamnée par le tribunal du saint, dit-elle, à y purger un mois complet. Durant toute cette période, le possédé doit être présent dans le sanctuaire de Ben Yeffou.

¹⁹ Je traduis littéralement, *ana o-marti* (moi et ma femme). Contrairement à la langue française, en marocain le locuteur commence par lui-même

« Après ce mois, je quitterai volontiers, sans aucune conditions », dit-elle au cherif. Dans de telles situations, où l'esprit est reconnu comme condamné par le *hokm* (jugement) du saint, les chorfa ne recourent pas à la violence pour le déloger. Mais d'autres guérisseurs considèrent cette plaidoirie du djinn comme une ruse (*hila*) pour échapper à la torture. La ruse djinniesque est un thème assez connu des guérisseurs. Il arrive, par exemple, que le djinn, incroyant ou d'une autre confession que l'islam, déclare sa conversion à la foi musulmane pour s'épargner l'hostilité du thérapeute.

Les termes de *hokm* et de *mahkama* peuvent donc recouvrir différents champs sémantiques. L'exemple suivant donne une idée de leur plasticité sémiologique. Il nous renseigne également sur certains comportements et obligations que le patient doit observer durant toute la période du *hokm*. Il s'agit d'un cas assez particulier ; deux possédés, A et M, qui ont le *hokm* « associé ».

Exemple 3 :

Les deux hommes sont de Salé, A est âgé d'une cinquantaine d'années, M est dans les débuts de la trentaine. Le premier est possédé depuis une trentaine d'années alors que le plus jeune l'est depuis 8 ans seulement. « C'est moi qui ai emmené (M) dans cette voie (de guérison), quand il devenait fou », me dit (A). Avant l'arrivée à Ben Yeffou, les deux hommes ont séjourné dans plusieurs sanctuaires, dont le dernier était Sidi 'Ali Bou Jnoun, dans le Gharb, où ils sont restés 15 mois. Les deux amis voient le même rêve : un homme, dont la barbe est blanche et qui porte au cou un chapelet, les appelle à se rendre chez lui. Sans confusion, ils l'identifient à Ben Yeffou alors qu'ils n'ont jamais entendu parler de lui auparavant. Aussitôt, ils se présentent à son sanctuaire.

Les deux possédés croient que leur jugement est associé, l'un ne peut guérir sans l'autre ; « nous serons délivrés en même temps, et c'est au tribunal de Ben Yeffou que notre délivrance sera proclamée », précise (A). « Le jugement de Ben Yeffou est le dernier », réitère-t-il. (A) croit que sous l'égide du saint, c'est un djinn qui préside le tribunal. Il a refusé, par contre, de m'en divulguer le nom par crainte que son jugement ne soit « cassé », *tahrass l-hokm* (cassation). D'ailleurs, pour lui, dans tous les tribunaux

maraboutiques, à Bouya 'Omar comme à Moulay Bou'azza de Tadla²⁰, les juges sont des djinns. « Notre jugement est avec les *jnouns* », m'explique encore (A) ; les crises de possession ne sont que les manifestations des délibérations qui se déroulent au tribunal. Quand (A) est saisi par des crises, (M) m'explique que son ami est en train d'être jugé (*tayt-hakem*). Un jour, (A) m'a même montré les traces de la torture corporelle que des djinns, avec qui il s'était jugé la veille, lui ont fait subir. Le déroulement de la séance du jugement devient le synonyme de « *sri'* », et renvoie à une crise de possession²¹. (M) quant à lui, ne montre plus, depuis qu'il est à Ben Yeffou, de signes apparents de crise, car, dit-il, son *sri'* est occulte (*ghaybi*).

Durant toute la période du *hokm*, les deux patients ne doivent jamais quitter l'enceinte du sanctuaire, comme ils doivent s'abstenir de tous rapports sexuels, même quand leur femme vient leur rendre visite. Tous les deux m'expliquent que même s'ils désiraient copuler, les djinns qui les possèdent les en empêcheraient. Le rapport sexuel n'est autorisé que sept jours après la fin du *hokm*. Durant celui-ci, les deux patients ne suivent aucun rituel, aucun traitement particulier. En plus de la visite à la tombe de Ben Yeffou, l'ingestion du *henna*, la terre du *sayyed*²², diluée dans l'eau, représente le seul traitement qu'ils suivent.

Malgré la multitude de sens que peuvent revêtir les notions de tribunal et de jugement, dans le domaine de la maladie, les thérapeutes et les patients se mettent d'accord sur l'idée que les possessions par les esprits relèvent de la spécialité d'un tribunal présidé par le saint aidé par des acolytes parmi les djinns. Les chorfa insistent sur la transmission de ce pouvoir juridique. Ils sont, par cette baraka de saint, capables dans leur *mahkama*, de démêler des différends entre esprits et humains. Seuls les cas les plus difficiles sont renvoyés au tribunal du saint. Celui-ci se présente alors comme un tribunal suprême.

²⁰ C'est le saint Abou Ya'zâ (ou Moulay Bou'azza) dont j'ai parlé dans le chapitre II et le chapitre IV.

²¹ Sur la notion du *sri'*, voir *infra*.

²² Voir *infra*.

La *khalwa* : enfermement et catharsis

La *khalwa* (photo 21, 22), littéralement la retraite, symbolise le lieu où se retirait le saint pour son ascèse. D'après les chorfa, Ben Yeffou s'en servait également pour enseigner la religion aux djinns croyants et pour y enfermer les esprits malveillants. Dans le même sens, la descente répétée du malade à la *khalwa* symbolise l'emprisonnement du djinn possesseur qui a été diagnostiqué comme indocile, *wa'er*. Car l'idée répandue est que l'incarcération ne concerne pas la victime possédée mais l'esprit agresseur. Personnellement, je n'ai jamais assisté à des cas d'emprisonnement réel, mais les chorfa et certains anciens patients m'ont rapporté de nombreux cas d'incarcération très violents. « Le possédé est enfermé jusqu'à la reddition de son djinn, ce qui pourrait prendre des jours, voire des semaines. Effrayé, le patient (ou son djinn) remonte les quatre mètres de la profondeur de la *khalwa* pour frapper aussi fort que possible sur la porte en métal cadénassée. L'agitation du prisonnier, ses émois et ses débâtements pour regagner sa liberté, ne sont que le symbole de la torture grandissante que subit le djinn qui l'habite », m'explique un ancien patient.

La suppression de l'incarcération est probablement en lien avec la mort, il y a quelques années, d'un patient enfermé dans la *khalawa*. Les chorfa se souviennent avec désolation de ce cas dramatique. Aujourd'hui, l'incarcération revêt un caractère purement symbolique : le patient descend dans la *khalwa*, pour quelques minutes, sans y être enfermé. Et si le possédé séjourne pour une longue période dans le sanctuaire, il renouvelle sa descente régulièrement²³.

²³ Contrairement à Ben Yeffou et à Sidi Mas'ud Ben Hssein, l'incarcération dans le cas de Bouya 'Omar est systématisée et prend les allures d'une institution. En plus des petites cellules sombres où sont enfermés les malades, le sanctuaire de Bouya 'Omar est surtout connu pour la pratique de l'enchaînement curatif. Les malades sont enchaînés des mains comme des pieds pour des durées indéterminées. « Il est d'usage également d'attacher le malade avec une chaîne de fer à la tombe, et ce durant une nuit ou plus » (Aouattah 1993 : 143). Contrastant leur sanctuaire avec celui de Bouya 'Omar, certains chorfa de Ben Yeffou, pour réitérer encore une fois la suprématie de la baraka de leur ancêtre, mettent en avant le caractère non carcéral de leur institution. « Contrairement à Bouya 'Omar, ici on n'interne pas » m'informent-ils. Il faut dire que le phénomène d'incarcération thérapeutique est assez commun aux sanctuaires spécialisés dans la possession et les maladies mentales. À Sidi Mas'ud de Casablanca, les cellules d'enfermement sont appelées « lieux de pardon », les patients y sont attachés par des

La *khalwa* ne sert pas seulement d'espace d'enfermement, mais elle joue aussi un grand rôle cathartique. Si l'incarcération, réelle ou symbolique, vise à emprisonner l'esprit pour l'affaiblir et l'expulser par la suite du corps malade, la visite de la *khalwa* dans le but d'y laisser un chiffon, en guise d'*ex-voto*, vise principalement à se débarrasser de la *tab'a*. Les visiteurs descendent dans la *khalwa*, y allument quelques bougies, font des vœux et, avant de remonter, laissent un de leur vêtement ou sous-vêtement (foulard, chandail, soutien-gorge, caleçon, etc.) censé capter la *tab'a*. Certains femmes descendent avec leurs enfants et défont un de leurs vêtements qu'elles laissent sur place. D'autres pèlerins demandent carrément à y être enfermés pour rester dans l'intimité totale, pour se déshabiller à leur aise. D'autres, plus réservés, apportent leurs sous-vêtements dans leur sac à mains qu'ils jettent une fois qu'ils sont en bas.

Les chorfa de Ben Yeffou m'ont informé que dans le passé, la *khalwa* menait jusqu'à l'Océan, à une dizaine de kilomètres, et que les pèlerins peuvent y aller pour se baigner et retourner ensuite au sanctuaire. Je ne peux m'avancer quant à la véracité de cette information, mais ce qui est sûr c'est que la baignade avec les vagues de l'Océan, comme je l'ai souligné dans le chapitre précédent, fait partie du rituel purificateur. Aujourd'hui, on se contente de se laver partiellement dans la *khlawa*. Certains visiteurs y emportent de l'eau du puits qui se trouve au sein du sanctuaire et se baignent en gardant le vêtement sur lequel sera transférée la malédiction²⁴.

chaînes (Akhmis 1984 ; Aouattah 1993 ; L'khadir 1998). À Sidi Ahmed Ben Ichou, à Casablanca également, on note l'existence de deux silos, matmoras, l'un réservé aux femmes et l'autre aux hommes, qui servent d'asile pour les patients, « aliénés », qui y sont attachés par des chaînes (Akhmis 1984).

²⁴ La *khalwa* fait aussi partie du circuit thérapeutique à Bouya 'Omar. Elle n'a pas, par contre, un usage carcéral. C'est un espace sacré où le malade doit observer certains rites purificateurs dans l'attente de sa délivrance (Naamouni 1993).

Description du rituel thérapeutique

C'est dans la *mahkma* que se déroule généralement le rituel de guérison. Ce n'est qu'occasionnellement qu'on le pratique dans la qobba, quand le patient est saisi sur place par une crise. Le rituel d'exorcisme est très simple. Aucune initiation ni du thérapeute ni du malade n'est en œuvre. Le pouvoir du saint éponyme sur les esprits est transféré à sa descendance. Et c'est grâce à cette baraka héritée de Ben Yeffou, et seulement grâce à celle-ci, que le cherif est capable d'exorciser les djinns. Le rituel commence généralement par un don d'ouverture et se termine par un sacrifice exigé par l'esprit possesseur. Entre les deux, le cherif-guérisseur impose ses mains, souffle sa salive, récite des mots ardents, écrit des incantations, flagelle et interroge l'intrus.

Le ftouh : ouvrir la séance

Arrivé à la *mahkama*, le *hfid*²⁵ en fonction demande au patient ou à celui qui l'accompagne un don, le *ftouh*, littéralement l'ouverture²⁶. Il s'agit le plus souvent de sucre, de thé, d'eau de rose ou de bougies, et parfois même d'argent en espèce. Aucun traitement n'est donné sans *ftouh*. Comme son sens l'indique, c'est celui-ci qui permet d'ouvrir la séance thérapeutique. C'est la clé de la réussite, en quelque sorte, qui permet d'ouvrir ce qui a été fermé ou noué.

J'ai assisté à certaines situations où les chorfa ont catégoriquement refusé de procéder quand le patient ou sa famille n'avaient pas de *ftouh* à donner ou s'ils avaient promis d'offrir un don plus tard. « Je ne peux pas l'exorciser sans *ftouh* », disait un jour un cherif à une femme qui accompagnait sa fille malade. « Donne ce que tu peux, ne serait-ce qu'une petite bouteille d'eau de rose ! ». La femme est partie et revenue, deux

²⁵ Le mot *hfid* désigne le représentant du lignage en charge (voir chapitre IV). Généralement, il est le plus expérimenté des chorfa et le plus connaisseur du Coran. En l'absence du *hfid*, c'est un autre cherif qui prend la relève.

²⁶ Parfois, le cherif n'a pas besoin de demander un *ftouh* ou même d'y faire allusion, c'est celui qui accompagne le patient, ou le patient lui-même, qui l'offre dès son arrivée à la *mahkama*. Dans d'autres régions, comme à Bouya 'Omar, le *ftouh* est dit « *biad* » ou « *tebieda* », blanchissement, dans le sens de bonne chance (Naamouni 1993).

minutes plus tard, avec une bouteille d'eau de rose, avec laquelle elle a aspergé les personnes présentes, le cherif-guérisseur et moi compris. C'est alors que celui-là a commencé sa séance d'exorcisme.

Les chorfa insistent sur l'importance de *ftouh*, peu importe sa valeur, pour la réussite de la thérapie. S'ils reçoivent de l'argent en espèce, ils le prennent discrètement sans en vérifier la valeur et le mettent dans un coffret ou sous les couvertures sur lesquelles ils sont assis. Le *ftouh* ne revêt pas un caractère purement pécuniaire – vu sa valeur généralement modique, une seule bougie parfois –, mais il symbolise probablement une sorte de protection, non seulement pour le patient, mais aussi pour le thérapeute lui-même.

« The fee is also called *lě-ftöh*, the opening, or *dérham l-ftöh*, or *dérham š-šěh* [le dirham du cheikh] and while it is everywhere considered essential for the welfare of the doctor, I have, besides, heard the opinion that it is as necessary for the recovery of the patient as is a key for the opening of a lock. But if money is lacking, something white, like wool, eggs, buttermilk, salt, or sugar, or also some grain, may be given instead; and if the patient has nothing at all to give-for example, if the cure is performed in the open-the doctor takes a thread or piece from his clothes, spits on it, and lets it fall » (Westermarck 1926 : 156).

Selon Westermarck, le *ftouh* permet, en plus de la réussite de la thérapie, de prévenir la contagion ; en effet, sans ce don d'ouverture, le thérapeute risque d'attraper la maladie de son patient. Il arrive que celui-ci, s'il n'a pas d'argent à donner, offre quelques grains de sel que le thérapeute s'empresse de mettre dans sa bouche pour ne pas être affecté.

Les chorfa de Ben Yeffou avouent rarement leur crainte de contracter les maladies de leurs patients. Bien que certains reconnaissent que leur possession par les esprits pourrait être plus dangereuse, voire incurable, la croyance générale estime que, grâce à la baraka du saint qui lui a été transmise, le cherif ne peut être possédé. Tous les chorfa insistent, par contre, sur la force symbolique de ce don d'ouverture pour la poursuite de la cérémonie²⁷.

²⁷ Très proche de cette idée du danger de la thérapie sans don est la pratique thérapeutique du *hazzab* mauritanien. Il s'agit d'un marabout qui soigne à l'aide de talismans, potions, fumigations ou de toute autre pratique dont le fondement est le texte sacré. « Cette pratique, écrit Tausin, est toujours dangereuse, car l'intervention du

Le bokh : le pouvoir curatif de la salive

La cérémonie ouverte, le cherif prend le patient par les tempes d'une main et de l'autre tape légèrement sur son corps : sa tête, son dos et ses membres. Avec ses deux pouces, il appuie sur les yeux du possédé, et alterne lectures coranique, talismanique et insufflation salivaire (*bokh*) sur le visage, particulièrement les orifices (yeux, oreilles, bouche).

Le *bokh* « désigne les expirations successives de fine salive dégagée par la pression du souffle entre les deux lèvres serrées » (L'khadir 1998 : 224). Il représente la technique de soin caractéristique des chorfa marocains. Dans la culture maghrébine, la salive est supposée transmettre le souffle vital, les qualités de l'individu, sa force, son caractère et son intelligence (Chebel 1984). Dans l'hagiologie marocaine, la salive symbolise souvent un puissant transmetteur de baraka. Ce rite est observé aussi bien dans des visées thérapeutiques que pour des raisons de transmission mystique où « le cheikh crache dans la bouche de l'initié » (Doutté 1984 : 442).

C'est cette baraka transférée de la bouche du cherif au corps du possédé via ses orifices, qui est sensée chasser l'esprit de son corps. Selon la croyance répandue, populaire mais également savante (*Mishkat*, en l'occurrence), le démon entre dans le corps humain par les orifices : bouche, narines, oreilles ou yeux (voir Westermarck 1926 : 407-408). En insufflant sa salive, le cherif tente de chasser l'esprit par les mêmes voies que celles qui l'ont conduit à l'intérieur de sa victime²⁸.

marabout auprès des démons, dans un but thérapeutique, peut se retourner contre lui ou contre ses proches et leur causer de graves difficultés. Pour éviter cela, il lui sera donné d'importantes quantités de biens ou d'argent, nommées *diyye*, terme dont le sens habituel est le "prix du sang" payé par un meurtrier à la famille de sa victime. Ces dons ne sauraient en aucun cas contribuer à l'enrichissement du marabout ; ils doivent impérativement être redistribués. C'est à la fois l'offrande et son partage qui vont éloigner de l'homme religieux les conséquences éventuellement néfastes de son intervention » (Tauzin 1993 : 164).

²⁸ À l'instar de la salive, le sperme est aussi un vecteur puissant de baraka. Même si certaines patientes m'ont fait allusion à des intrusions par voie vaginale, aucun procédé thérapeutique ne considère cette partie du corps, du moins en public. Voir le cas de ML traité dans le chapitre précédent.

Le henna : le pouvoir thérapeutique de la terre

Dans le même but d'affecter l'esprit par les orifices, le cherif fait inspirer le *henna* au patient. Il s'agit d'une argile qui ressort fortement du paysage de par sa couleur rouge. Selon les chorfa de Ben Yeffou, le *henna* représente le sang de la vache que leur ancêtre avait ressuscitée puis immolée de ses propres mains. Selon d'autres, il s'agit bel et bien du sang des djinns. En plus de cette inspiration, le patient le boit dilué dans de l'eau, une autre façon d'atteindre l'esprit par les orifices. Il en prend aussi avec lui pour masser son corps et ses parties intimes.

Le *henna*, la terre, est très réputé dans le système maraboutique pour son pouvoir thérapeutique. Son application dans la thérapie traditionnelle a été notée par plusieurs anthropologues (Westermarck 1926 ; Naamouni 1993 ; Crapanzano 2000)²⁹. La terre, (*henna dyal sayyed*), rapporte le premier, est utilisée pour différents traitements, de simples maux de la tête à l'infertilité féminine et au mauvais œil.

Le terme « *henna* » est vraisemblablement emprunté de l'autre mot *henna* qu'on traduit par henné en français. Il s'agit des feuilles de l'arbuste *Lawsonia inermis* qu'on sèche et pulvérise pour produire une poudre colorante dont la teinture rouge est très utilisée comme cosmétique au Maroc. En plus de son utilisation esthétique, le henné a également des vertus thérapeutiques prisées, car il contient beaucoup de baraka (Westermarck 1926 ; Doutté 1984 ; Crapanzano 2000).

« Henna [henné] is called *nōr n-nbi*, the light of the Prophet, [...]. Henna is used not only for cosmetic, especially by the women, but as means of purification or protection from evil influences, and for medicinal purposes » (Westermarck 1926 : 113).

Le henné est l'un des *barouk*, le support matériel de la baraka, que la visiteuse emporte souvent avec elle après son pèlerinage. Lors du *mousseem* de Ben Yeffou, plusieurs *naqqachats*, tatoueuses par le henné, affluent au sanctuaire pour exercer leur métier (photo 23). Certaines, que j'ai interviewées, se disent même *majdoub-ât* et *hamdouchiat*

²⁹ Dans le cas de Bouya 'Omar, le *henna* est absorbé dilué dans l'eau sacrée de la région (Naamouni 1993). Dans d'autres régions du Maroc, le *henna* porte également le nom de « *tuba* », une motte, (Crapanzano 2000 : 275).

(de la confrérie des Hamadcha) et passent une grande partie de leur vie à voyager d'un sanctuaire à l'autre, en tant que pèlerines et tatoueuses. Cette pratique du tatouage par le henné est assez générale à tous les sanctuaires du Maroc ; et dans certains cas, les tatoueuses y travaillent même d'une façon permanente. C'est probablement ce caractère sacré et thérapeutique du henné, en plus de sa couleur, qui a valu à la terre du sayyed son nom de *henna*.

La kalkha : la flagellation symbolique

Si le *bokh* salivaire et l'utilisation de la terre *henna* sont assez communs à tous les chorfa du Maroc, l'utilisation de la *kalkha* est spécifique à ceux de Ben Yeffou. La *kalkha* représente la tige épaisse et creuse de la fêrule, *Ferula cummunis*³⁰. Cette plante est très recherchée pour ses qualités prophylactiques, car c'est à partir d'elle que l'on prépare le *fasoukh*, très utilisé dans les pratiques aussi bien magiques que thérapeutiques.

Le *fasoukh* est réputé, dans tout le Maroc, pour son pouvoir de défaire les sortilèges, de chasser le mauvais œil, d'éloigner les djinns et de soigner la stérilité (L'khadir 1998). Le *fassoukh*, que certains auteurs identifient comme la gomme ammoniacque (Westermarck 1926 ; Aouattah 1993), est un mot qui signifie littéralement déliement, dénouement et annulation. « Sa principale qualité est en effet celle de chasser, en raison de son odeur nauséabonde, les mauvais esprits, et de dénouer les sortilèges » (Aouattah 1993 : 172). « C'est de la *kalkha* que sort le *fasoukh* qui exorcise (*sre* ') les djinns et les brûle (*hreq*). Le *fasoukh* dénoue aussi les corps noués ». Il ne faut pas, toutefois, déduire de cette parole du cherif que la *kalkha* est utilisée à Ben Yeffou pour en extraire le *fasoukh* ; ce qu'il voulait dire, c'est que les vertus de celui-ci sont efficaces de par le simple toucher du corps malade par la tige de la fêrule.

Le thérapeute fait passer la *kalkha* sur tout le corps du possédé, en tapotant légèrement ses mains, ses pieds, ses jambes, son dos et sa tête. Puis il la fait passer juste au-dessous

³⁰ C'est une ombellifère herbacée, vivace, mesurant deux à quatre mètres. La nature du sol, terre calcaire, et celle du climat dans la région de Ben Yeffou sont assez propices à la croissance de la fêrule, mais l'intense activité humaine l'a souvent réduite à l'état de racines.

de son nez, comme pour la lui faire renfler, et l'appuie, plus ou moins fortement, sur son ventre. Et si le patient souffre dans une partie précise de son corps (paralysie partielle ou hémiplegie faciale, par exemple), le cherif s'attarde davantage, en passant plusieurs fois la *kalkha*, sur cette partie malade.

Faire respirer la *kalkha* au patient rejoint vraisemblablement l'idée de l'assaut par les orifices, surtout que le *fasoukh* qu'elle pourrait libérer est d'une odeur asphyxiante dont répugnent les djinns. Certains auteurs (Desparmet 1932 ; Doutté 1984) parlent de la pharmacopée puante pour désigner cette aversion des génies pour les mauvaises odeurs. Desparmet rapporte même certains procédés thérapeutiques qui étaient en usage à son époque où l'on instillait quelques gouttes de tels composés puants dans le nez du possédé pour extirper, à jamais, le djinn de son corps.

En plus de son pouvoir prophylactique et exorciseur, la *kalkha* représente également un symbole très significatif pour les chorfa. Selon eux, elle est « le sabre de Ben Yeffou ». La *kalkha* symbolise l'épée du saint qui combat les djinns³¹. Sans doute cette symbolique du cherif sabreur, combattant le démon, est-elle une caractéristique générale de la possession maraboutique. En effet la flagellation, qui est fortement sous-entendue dans cette métaphore de l'épée, est une pratique répandue dans l'exorcisme marocain. Si la tige de la fêrle est spécifique aux chorfa de Ben Yeffou, les tiges de genêt sont les plus utilisées comme instrument de flagellation – vu leur pouvoir de libérer les malades de leurs esprits agresseurs (Aouattah 1993).

Dés Lectures Ardentes

Pendant que le guérisseur impose ses mains et flagelle le corps du patient, il alterne lecture coranique et talismanique. Il invoque son ancêtre par son nom complet, Sultan Moulay 'Abdelaziz Ben Yeffou, et récite quelques versets du Coran. L'une des

³¹ Comme je l'ai déjà souligné, le mot « sabre du saint » désigne également un long poème attribué à Ben Yeffou (voir Chapitre IV). Ce poème, à tendance mystique et qui ne contient aucune allusion aux djinns, était utilisé jadis pour exorciser les possédés ; aujourd'hui, rares sont ceux qui l'apprennent par cœur, et même ceux-là ne le récitent plus lors des rituels.

invocations, récitée lors du rituel, met en évidence le pouvoir igné de l'ancêtre. « Ceci est la généalogie (*nasab*) du Pôle, le saint vertueux, le Cherif, le Sultan Sidi 'AbdelAziz Ben Yeffou, le Parfait [...]. Incapables de l'affronter, les djinns l'ont fui jusqu'au Soudan. Un soufflement (*nafkha*) de sa bouche se transforme en braises (*jmer*) qui brûlent les tréfonds du djinn ». Ces paroles qui évoquent le pouvoir igné de Ben Yeffou sont sensées produire le même effet sur les djinns possesseurs lors du rituel thérapeutique.

En ce qui concerne la lecture coranique, les chorfa récitent, généralement, les versets du Trône (*Ayat al-Kursi*) et les trois dernières sourates du Coran : *L'unicité (al-Ikhlâs)*, *L'aube naissante (al-Falaq)* et *Les hommes (al-Nas)*. Dans la tradition marocaine, ces passages coraniques sont souvent utilisés à titre prophylactique contre les djinns (Westermarck 1926 ; Desparmet 1932 ; Aouattah 1993) ; ils sont parmi les versets ardents (*ayat al-mohriqat*) qui forment l'arsenal où l'exorciseur puise ses armes les plus efficaces (Desparmet 1932 ; Aouattah 1993 ; L'khadir 1998). La lecture du Coran, les Ardentes entre autres, constitue une étape préliminaire visant à transformer la possession latente en possession manifeste, c'est-à-dire à obliger l'esprit possédant à se révéler. Ce qui permet au thérapeute d'aborder les étapes subséquentes.

L'identification du djinn agresseur³²

« Qui est dans cette *khachba* ? » « C'est quoi ton nom ? » C'est par ces deux questions adressées au djinn que le cherif amorce généralement l'interrogatoire. L'identification commence par la nomination de l'esprit ; en effet, comme l'ont noté plusieurs chercheurs, il y a un grand pouvoir dans le nom ; la nomination d'un djinn possesseur est une étape décisive pour l'exorciser (Crapanzano 1973 ; Aouattah 1993 ; Pandolfo 1998)

Si l'esprit s'annonce, commence alors un dialogue entre lui et le thérapeute. Celui-ci l'interroge sur les raisons de son agression et ses conditions pour une éventuelle dépossession. Mais s'il ne s'identifie pas et garde le silence, le guérisseur hausse le ton :

³² Cette succession n'est pas toujours respectée. Des fois, le cherif commence l'interrogatoire en même temps qu'il impose la main et la *kalkha*. C'est généralement pendant qu'il appuie celle-ci contre le ventre du patient qu'il interroge l'esprit.

« parle ou je te brûle ! », le menace-t-il. Il intensifie ses gestes rituels (*bokh*, *henna*, lectures et flagellation symbolique). Si, malgré l'insistance du cherif, le djinn garde toujours le silence et s'obstine, celui-là recourt à des techniques plus contraignantes et violentes. Il tord fermement la main du patient ; il le gifle avec ses deux mains ; et, le plus dur de tout, il introduit l'ongle de son pouce au-dessous de celui du patient et l'enfonce profondément³³. Cette torture oblige généralement le djinn à parler. Dans quelques cas particuliers, des djinns qui n'ont pas réagi à la violence grandissante des chorfa ont été diagnostiqués comme muets (*zayzoun*).

Le sboub : L'écriture causative

Le terme *sboub* désigne l'écriture thérapeutique ou prophylactique. Le thérapeute spécialisé dans l'écriture talismanique est dit *sabbâb*. Il est fort probable que ce terme dérive du mot arabe « *sabab* » qui signifie « la cause » ou « la raison d'être ». Le verbe qui désigne l'acte de l'écriture talismanique est *sbbeb*, qui signifie probablement déclencher les causes d'une guérison ou d'une maladie³⁴.

Après l'interrogatoire, le cherif écrit – avec un roseau imbibé d'encre noire sur un bout de papier – quelques mots qu'il saupoudre avec le *henna*³⁵. Il le plie et le déchire sans en séparer complètement les deux morceaux. L'écriture correspond à quelque début de versets coraniques, les mêmes que ceux que le cherif lit au début du rituel. Certains chorfa écrivent le prénom de la mère du patient³⁶, accompagné également des débuts de

³³ L'essayant sur moi-même, ce traitement est effectivement très douloureux.

³⁴ Le *sboub* est aussi utilisé à des fins destructives. Le *hjâb*, voile, ou le *herz*, protection, sont deux autres vocables qui désignent l'écriture talismanique (Doutté 1984 ; Nathan 1993). Les chorfa de Ben Yeffou n'utilisent que très rarement le premier, jamais le second.

³⁵ Dans certains cas, le cherif n'écrit pas à l'encre, mais au safran. À défaut du vrai safran, qui est trop cher, certains chorfa utilisent la *tasfira*, une sorte de poudre chimique de couleur jaune qu'on utilise au Maroc à des fins culinaires. Il s'agit d'un procédé utilisé surtout par le *fqih* et que l'on trouve des les écrits de magie. L'on voit déjà s'esquisser des pratiques communes entre le « sorcier », *sahhar* – celui qui confectionne le *shour*, voir (note 36, chap. VI) et (Nathan 1993) –, et le cherif.

³⁶ Dans l'écriture magique, un grand pouvoir est lié au nom de la mère. Les voyantes et les foqha l'utilisent souvent dans les philtres d'amour.

quelques versets coraniques³⁷. En plus de son port en guise d'amulette, le *sboub* peut être destiné à être ingéré. Le papier sur lequel le cherif a écrit est utilisé pour préparer une infusion que doit boire le patient³⁸.

Le sacrifice : du sang pour le djinn

Généralement, le djinn, craignant l'assaut du cherif, exprime sa volonté de quitter la victime mais exige pour cela un sacrifice. Il spécifie la nature de celui-ci, souvent une volaille, et parfois même sa couleur, et précise si ce sacrifice doit ou non être renouvelé annuellement. Il arrive que le thérapeute devine l'exigence sacrificielle de l'esprit sans que celui-ci l'exprime ouvertement. Si le *ftouh* est vu comme un don d'ouverture offert au cherif, celui de la fermeture, qui scelle l'accord entre le thérapeute et le djinn, est considéré comme un présent pour l'esprit. C'est ce dernier qui l'exige au terme d'une négociation, en contrepartie de son détachement de l'hôte. Le sang de la victime apaise l'esprit. Il est aussi considéré comme l'un de leurs mets de prédilection³⁹. Le sang pour le djinn, la chair pour l'exorciseur. De ce sacrifice, s'il a eu lieu, est préparé un repas

³⁷ Faut-il rappeler que dans la légende, le saint éponyme, pour neutraliser le djinn de Marrakech, écrit sur un bout de papier qu'il déchire en deux avant d'y souffler « ffou ». On m'a fait mention d'un *sboub* dont on croit que Ben Yeffou se servait en personne pour ses interventions thérapeutiques. Mais il est clair que ce *sboub* ne peut en aucun être écrit par le saint lui-même. Car, en plus du fait que Ben Yeffou est mis en troisième personne, le talisman évoque clairement que ce sont les fils du saint, le sultan, qui écrivent et non l'ancêtre lui-même. Comme on me l'a rapporté, ce talisman dit : « Au nom de Dieu le miséricordieux, le très miséricordieux. Au nom de Dieu et pour Dieu, le Confiant, le Puissant. Sa Puissance et Son Pouvoir domine le monde. Ô Celui dont le Nom est écrit, dont le Trône est érigé, Tu es Celui qui perce les mystères, le Sage de tous les sages, le Savant de tous les savants, le Généreux de tous les généreux, le Médecin de tous les médecins, mon Seigneur, notre Seigneur. Ceci est la généalogie du Pôle, la Pleine Lune, le saint Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou, le fils de Sidi Ahmed au chapelet rouge. Les djinns l'ont fui jusqu'au Soudan. Il a le trésor des secrets : il n'injecte pas dans les veines, il ne cautérise pas au cautère, il n'opère pas au scalpel. Le fils du Sultan écrit des lettres sur un morceau de papier et guérit le patient avec la volonté de Dieu. C'est Lui qui guérit. Approche, ô celui de bonne foi (*moul nya*). Prières et paix sur le messager de Dieu ».

³⁸ Dans certains cas, le cherif peut aussi ordonner au patient d'aller jeter le *sboub* dans la *khalwa* après l'avoir passé sur son corps ou autour de sa tête. Le *sboub* joue ici le rôle de l'ex-voto purificateur.

³⁹ Les djinns sont réputés fréquenter particulièrement les abattoirs (*gurna*). Dans le chapitre précédent, j'ai évoqué une figure djinniesque qui symbolise cette affinité : le Bacha Hammou.

d'hospitalité (*sadaqa*), généralement un couscous, que les chorfa partagent (parfois avec des patients et des visiteurs)⁴⁰. Si, généralement, le sacrifice oblige le djinn à quitter sa victime, il arrive aussi qu'il manque à sa promesse et décide de continuer à résider en elle. Le djinn est alors diagnostiqué comme un esprit indocile, *wa'er*. Dans de tels cas de rébellion, le possédé est *en principe* enfermé dans la grotte, ou juste retenu dans le sanctuaire de Ben Yeffou, jusqu'à la reddition de son djinn⁴¹.

⁴⁰ Mais il est aussi d'usage que les chorfa gardent le sacrifice offert sans le tuer, surtout quand il s'agit d'un gros animal. Ils se contentent dans ce cas de lui faire saigner l'oreille, dans le but de le revendre à de nouveaux pèlerins. Dans certains cas, les chorfa vont même jusqu'à omettre de sacrifier les volailles, en procédant à un léger saignement de la crête ou de la patte. Les chorfa persistent à dire que ce qui compte dans cet acte sacrificiel ce n'est pas l'immolation comme telle, mais seulement l'écoulement du sang de la victime. Plus tard, l'animal sera revendu à d'autres pèlerins pour leur servir de don sacrificiel. Un cherif m'avoue qu'une victime pourrait servir pour six sacrifices différents, ou même plus, avant qu'elle ne soit effectivement immolée. Il faut dire que cette forme de re-commercialisation ne concerne pas seulement les animaux sacrificiels, mais également d'autres formes de dons moins onéreux, comme les cierges par exemple. Les bougies, données en tant que don d'ouverture, sont revendues aux boutiques du sanctuaire à un prix plus bas, pour être revendues, par la suite, aux pèlerins au tarif habituel. Ces faits sont confirmés par un cherif. Quand je l'ai interrogé sur ce qu'il advient de toutes les bougies qu'il reçoit comme don, il m'a informé qu'il les revend au boutiquier avec un ou deux dirhams de moins le paquet. Le re-commercialisation du don n'est pas spécifique aux chorfa de Ben Yeffou ; je l'ai également observée au sanctuaire de Sidi Mas'ud Ben Hssein. D'autres anthropologues (Naamouni 1993 ; Crapanzano 2000) rapportent le même phénomène. À Bouya 'Omar on se contente de faire saigner l'animal par l'oreille gauche, quand il s'agit d'un ovin, ou par la patte ou la crête, dans le cas d'une volaille. Le sacrifice est même re-commercialisé dans les souks hebdomadaires de la région (Naamouni 1939). Crapanzano (2000 : 273), pour sa part, affirme que les représentants, Moqademin, « essaient d'habitude de persuader le pèlerin que donner l'animal est suffisant et qu'il n'y a nul besoin de l'égorger immédiatement » ; « l'animal est souvent vendu plus tard à d'autres pèlerins qui veulent faire un sacrifice mais n'ont pas apporté la victime avec eux. Par un processus continu de revente, les enfants du saint peuvent maximiser leur profit » (Ibid. : 278).

⁴¹ À Sidi Mas'ud Ben Hssein, le rituel thérapeutique est très similaire. Après la période du *sri'* qui comprend la flagellation avec une babouche (*frâd*) – qui, comme la *kalkha* des chorfa de Ben Yeffou, symbolise l'épée du wali Sidi Mas'ud Ben Hssein – et les lectures coraniques et incantatoires, l'interrogatoire commence. Au terme de celui-ci, le djinn exige un sacrifice ou un repas d'hospitalité, *sadaqa*, puis il sort de sa victime. Mais au cas où il se rebelle, on fait descendre le possédé dans l'une des *khalwa* tout en invoquant les sloughis et les autres saints, Sidi Charqi al-Bettach, Sidi Bouskikira et Sidi el-Zammouri, tous des saints chevaliers et guerriers. Tout se passe comme si cet isolement permettait à ses saints prédateurs de bien cerner l'esprit agresseur pour le neutraliser.

Avant de clore cette section et aborder l'interprétation de la thérapie, j'aimerais citer quelques exemples qui illustrent et résument les éléments saillants du rituel.

Exemple 1 : Une femme, dans la quarantaine, mariée depuis 15 ans et mère de quatre enfants. Dès son arrivée à la *mahkama*, elle tombe, et aussitôt le cherif commence à interroger l'esprit. « Qui est dans la *kachba* ? Tu t'appelles comment ? » Lui demande-t-il. « Abderrazaq », répond le djinn. « Et qu'est-ce que tu veux d'elle ? », continue le cherif. « Ça fait 12 ans que je suis en elle ; elle est devenue ma femme et on a trois enfants ensemble », rétorque Abderrazaq. « Mais pourquoi la possèdes-tu depuis ce temps-là ? », insiste le cherif. « Elle avait l'habitude d'offrir annuellement un présent au saint, mais, un an durant, elle avait négligé de donner une offrande, et c'était cette année-là que je l'avais possédée ». Le cherif ordonne fermement, avec un ton menaçant, à l'esprit de quitter la femme, ce qu'il finit par accepter, mais il exige en contrepartie un sacrifice annuel d'un coq de couleur jaune, en plus d'un drapeau (*'lam*), offerts à Ben Yeffou.

Exemple 2 : Une jeune patiente (16 ans) qui présente les symptômes suivants : bouche baveuse, motricité très lente, difficulté de parole. Avant même de commencer le rituel, le cherif la diagnostique comme possédée. Il dit : « c'est le djinn ». Le cherif met un peu de *henna* dans ses narines, la prend par les tempes et commence à réciter le Coran. Puis, il demande : « Tu t'appelles comment ? ». « C'est Khadija », répond la patiente. « Mais qui parle maintenant, est-ce Khadija même ou quelqu'un d'autre ? ». « C'est Khadija même », lui répond-elle. Le cherif continue ses litanies, tout en passant le *henna* sur le visage de l'adolescente ; il appuie ensuite, par ses deux pouces, sur les deux yeux de la malade, puis sur son ventre. Le cherif demande à la mère d'apporter une bouteille d'eau de rose ; ce qu'elle fait sans hésitation. Le cherif en asperge le corps de la patiente. Il hausse le ton : « toi, tu cherches la torture et la violence ». Il prend alors la *kalkha* et tapote le corps de la possédée. Il écrit un *sboub* et demande à la patiente de le porter en guise d'amulette. Le cherif promet que tout ira pour le mieux, mais émet la condition que la patiente doit revenir le voir après une semaine.

Exemple 3 : Il s'agit d'un hémiparalysé qui est venu au sanctuaire, accompagné de sa femme et d'un ami. Après avoir reçu le *ffouh*, le cherif commence le rituel. Il impose ses mains sur la tête du patient et lui souffle dans le visage. Armé de la *kalkha*, le thérapeute flagelle le corps malade et plus particulièrement les parties paralysées, tout en récitant le verset du Trône et les Auxiliaires (L'Aube naissante et les Hommes). Après la lecture coranique, le cherif invoque le saint Ben Yeffou, puis Dieu. Et sans même interroger l'esprit, il donne son diagnostic : il s'agit de *laryah*, et plus spécifiquement *la'roussa*, la fiancée. Selon le cherif, ce qui a aggravé l'état du patient c'est la médecine moderne. Puis d'un geste de la main, en croisant ses deux index, il signifie le radical antagonisme entre les deux médecines. « *Laryah* se guérissent par le *sboub* et non par les comprimés, et l'utilisation des médicaments ne peut qu'aggraver l'état du possédé », affirme-t-il solennellement. Le cherif ordonne au patient de ne plus prendre les comprimés et lui confectionne un *sboub* qui, dit-il, va améliorer l'état du malade dans sept jours.

Exemple 4: Une femme, dans la trentaine, qui se présente à la *mahkama*. L'interrogatoire des chorfa pour identifier le djinn et les causes de l'agression n'ont mené à rien. Toutes les questions sont restées sans réponse malgré les menaces du thérapeute. Celui-ci en déduit, néanmoins, que le djinn est un esprit juif qui veut épouser la femme. Le cherif écrit un *sboub* et demande à la victime d'aller descendre dans la *khalwa* et de tourner le sboub autour de sa tête trois fois et de le laisser sur place.

Exemple 5 : Deux jeunes femmes, dans la vingtaine, accompagnées de leur oncle. Le cherif prend celle qui est patiente et lui fait respirer le *henna*, puis pose la *kalkha* sur sa tête et appuyée sur le ventre, il commence l'interrogatoire : « qui est dans cette *kachba* ? Qui parle ? » S'enquiert-il. La réponse de la patiente est un geste de la main droite pour signifier une multitude de djinns. Le cherif dit à l'oncle qu'elle est ensorcelée et lui demande le *ffouh* pour commencer le rituel. L'oncle, sceptique, répond qu'il va en parler avec le père. Puis il s'en va, avec ses nièces, en direction de la *khalwa* et ils y descendent.

Après leur départ, le cherif me dit que l'autre sœur est elle aussi ensorcelée, mais ils n'ont pas la *niya*, en référence à leur refus de donner le *ftouh*⁴².

J'ai choisi ces différents exemples pour donner une idée de la nature très variée de l'interrogatoire et de l'identification de l'esprit. Je voulais également souligner que bien qu'il observe souvent les mêmes procédés rituels, le thérapeute ne suit pas nécessairement le même ordre gestuel. Il arrive par exemple qu'il demande le *ftouh* après avoir commencé le rituel. Parfois, le cherif lance l'interrogatoire avant même de procéder à la flagellation par la *kalkha*. Et dans certains cas, il n'utilise celle-ci qu'en dernier recours pour contraindre l'esprit à converser ou à quitter. Il est des fois également où le cherif fait un diagnostic et identifie la nature de l'esprit sans même que celui-ci se prononce. Comme il peut arriver que le cherif ne procède même pas au rituel identificatoire, les symptômes physiques lui permettant d'identifier d'emblée l'esprit à l'origine de la maladie.

⁴² La *niya* est un concept fondamental dans la thérapie traditionnelle. Il désigne la foi et la croyance inconditionnelle que doit avoir le patient durant tout son cheminement thérapeutique. Sans *niya* aucune thérapie n'est possible. Sur ce concept, voir (Aouattah 1993 : 176-177).

Interprétation du rituel

Analyse du pèlerinage maraboutique

Le rituel maraboutique s'articule autour de trois espaces symboliques majeurs : la tombe, le tribunal et la grotte. On pourrait dire schématiquement que ces trois espaces symbolisent trois types de relations nécessaires au cheminement thérapeutique et cathartique. La tombe met le possédé en contact avec le saint. Parfois, le patient se met au-dessous de la couverture verte du catafalque pour rester le plus proche possible de Ben Yeffou. Il est des fois aussi où le malade soulève même le catafalque pour toucher sa tombe.

Le deuxième espace qu'est le tribunal met le patient en relation avec la descendance du saint, les chorfa. Ceux-ci sont l'incarnation vivante de la baraka de leur ancêtre. D'ailleurs, leur procédé thérapeutique récupère plusieurs gestes du fondateur. Les chorfa-guérisseurs, comme leur ancêtre, soufflent sur le possédé pour brûler le possédant. Pour extirper celui-ci du corps de celui-là, le cherif souffle dans les orifices du visage du patient (oreilles, bouche, œil). Et à l'instar de Ben Yeffou, ses descendants écrivent un talisman et le déchirent en deux. Le patient, qui se présente devant les chorfa de Ben Yeffou, est dit *khachba*, une écorche charnelle qui symbolise sa mort momentanée. Il est considéré comme *ghayeb*, absent, de par la présence du djinn dans son corps. Le toucher par le bâtonnet *kalkha* est sensé rétablir l'ordre : chasser l'esprit pour revivifier le possédé-mort. Il s'agit d'une résurrection, exactement comme l'éponyme avait ressuscité la vache sacrifiée par son bâton. Le *henna*, qui, dans le mythe, symbolise le sang de la vache ou celui du djinn, contribue à cette réviviscence. Tout se passe comme si l'écorche charnelle ne pouvait renaître qu'avec l'inhalation du sang et son ingestion.

La grotte, *khalwa*, représente le troisième espace où le malade entre en contact avec les esprits. C'est dans cette grotte même que le saint fondateur enseignait aux djinns pieux et bienfaisants la religion et emprisonnait ceux d'entre eux qui étaient malfaisants. C'est

dans la *khalwa* que l'on emprisonne aujourd'hui encore le djinn possédant pour le domestiquer. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est également dans la grotte que l'on se met en contact avec d'autres esprits « libérateurs ». À propos de la portée thérapeutique des toponymies creuses, Paul Pascon écrit :

« Les grottes, encore, sont les lieux privilégiés de l'expulsion du Mal et leurs vertus thérapeutiques sont connues à grande distance. On y séjourne pour résoudre toutes sortes de difficultés mentales ou physiques. Comme les maladies sont censées être le fait des génies, quoi de plus naturel que d'aller chercher d'autres génies dans les lieux même de leur résidence pour expulser les premiers? Aussi les principales affections soignées sont-elle celles de l'esprit, ou qui passent pour telles : épilepsie, schizophrénie, folie en général, c'est-à-dire maladies dont on dit des sujets qu'ils sont possédés [...]. Mais pas seulement le cas de la possession, on y traite d'autres maux et malédictions, stérilité, avortements répétés, défaut d'enfant mâle. C'est également l'endroit pour célébrer des rites qu'on croit disparus, comme la nuit de l'erreur (*laylat l-ghalat*) » (1986b : 73-74).

Les topographies creuses sont réputées abriter les djinns et ce sont les lieux où l'on pourrait communiquer avec eux. Comme le dit encore de manière imagée Pascon (1986b : 73), «les grottes et les sources sont les orifices de sorties et d'expression des profondeurs de la terre et des génies souterrains. Les cavernes sont la bouche, le ventre des forces telluriques, les sources sont des yeux en arabe comme en berbère (*'ayn, tît*) d'où coulent des pleurs. Et dans ces profondeurs, habitent les génies (*jnûn*), qui s'en évadent à certaines heures ou certaines nuits ». C'est également dans ces espaces concaves et humides que l'on se défait de son malheur, de la *poursuivante*, que l'on se déshabille et qu'on se baigne dans l'intimité des djinns. Tout se passe comme si c'était le djinn même qui aide la personne en détresse à se débarrasser de sa *tab'a*⁴³.

Le sri' ou la portée combative de l'exorcisme

Il ressort, de manière évidente, de la description que j'ai faite du rituel que l'exorcisme est chargé d'une violence inouïe. Par la personne interposée du malade, la rencontre entre le cherif-guérisseur et le djinn-agresseur est souvent faite d'hostilité. Les

⁴³ J'ai cité dans le chapitre précédent des exemples où c'est souvent la *djinniya-marabout* Aïcha qui joue ce rôle cathartique.

métaphores de belligérance, d'ignition, de flagellation, de jugement et d'incarcération donnent une idée de la portée agressive de la séance d'exorcisme.

La symbolique du sabre suggère l'idée d'un combat entre le cherif et le djinn. Le patient, quant-à-lui, n'est que le champ de cette bataille. D'ailleurs, le possédé, dans le tribunal des chorfa, est désigné par le terme *khachba*, pour signifier son absence à lui-même et la présence active de l'esprit qui prend possession de toutes ses facultés vitales. Les chorfa de Sidi Mas'ud Ben Hsein usent de la même symbolique de l'épée, mais au lieu de la tige de la fêrle, ils utilisent les babouches (*frâd*), qu'ils nomment justement « sabre du saint ». D'autres chorfa, comme les Regraga par exemple, utilisent les tiges du genêt pour flageller les malades. Au-delà du caractère métaphorique de la belligérance des chorfa, certains guérisseurs, comme le fqih, peuvent carrément passer à l'acte en brandissant un couteau face à l'esprit possesseur. Certains vont jusqu'à donner des coups de couteau légers ou, pire, à presser la lame du couteau, préalablement chauffée, directement contre la peau du malade (Aouattah 1993).

Il n'est pas invraisemblable de postuler que ce caractère combatif de l'exorcisme a un lien avec l'aspect guerrier et belliqueux de la sainteté maraboutique. Comme je l'ai montré à travers la mythologie et l'hagiologie, le marabout guerrier est une figure centrale dans les représentations marocaines. Le mot même qui désigne tout le processus thérapeutique est chargé, lui aussi, d'une symbolique *combative* très forte. Le mot *sri'* dérive du verbe arabe *sara'a*, qui veut dire « combattre », « batailler » et « terrasser ». Le terme désigne aussi bien la crise du possédé, quand il est saisi par le djinn, que le rituel d'exorcisme. Le *sri'* est donc un combat et une démonstration de force dissuasive, impliquant une grande part de torture tant symbolique que physique, qui vise à terrasser l'intrus⁴⁴. Le *sri'*, écrit Aouattah (1993 : 164), c'est l'« opération par laquelle le

⁴⁴ Selon Pandolfo (1998 : 47), les représentations marocaines du Châtiment du tombeau ainsi que l'interrogatoire du Jour du Jugement Dernier servent de modèle mythique qui structure la séance du *sri'*. Il est à la fois un interrogatoire, une torture et un jugement du djinn : « c'est un combat dans lequel les représentations, ici le feu de l'Enfer (à travers des versets coraniques), sont utilisées comme une force de frappe. L'image, alors, éclate au cœur du mot, elle est actualisée par le rythme serré de la voix. Et "brûler" n'est plus

spécialiste expulse le djinn qui hante l'individu, et qui signifie livrer aux *jnouns* une lutte serrée, aussi bien orale (en négociant durement avec eux) que corporelle (en entreprenant avec eux un véritable corps à corps) afin de les "battre", les "vaincre" ».

À Ben Yeffou, l'hostilité du *sri'* ne dépasse pas souvent le champ symbolique. Mais il est des fois où le cherif livre un combat assez violent, verbalement et physiquement, à l'esprit possesseur. Il le gifle de ses deux mains et lui tord violemment la main et le bras. Et pour l'obliger à s'identifier et quitter le corps de sa victime, le cherif recourt souvent à une technique très réputée chez les exorciseurs marocains, qui consiste à introduire l'ongle du pouce au-dessous de celui du patient en pressant de plus en plus fortement. Le *sri'*, dans d'autres contextes thérapeutiques – celui pratiqué par le *fqih* ou même par certains exorciseurs qui se réclament d'une référence islamiste⁴⁵ –, prend les allures d'une véritable torture : choc électrique, couteaux brandis, des fois chauffés et pressés contre la peau du patient, flagellation à outrance, coups de poings, de pieds, des gifles. Tous les coups sont permis jusqu'à ce que l'esprit reconnaisse sa défaite et quitte définitivement le corps de sa victime⁴⁶.

une métaphore, encore moins un signe : le mot brûle (le patient) réellement, comme du feu » (Pandolfo 1998 : 53).

⁴⁵ J'ai assisté, dans la ville de Marrakech, à plusieurs séances d'exorcisme qui ont été dirigées par des personnes affiliées à des Mouvement Islamistes (des fondamentalistes Wahhabite et même certains membres du mouvement islamiste moderniste, le PJD, Parti de la Justice et du Développement). Le rituel ne diffère pas de celui du cherif et du *fqih*. Certains entreprennent le même genre d'interrogatoire et de torture (particulièrement la flagellation et le choc électrique) alors que d'autres, les Wahhabites en particulier, refusent catégoriquement tout dialogue avec l'esprit possesseur et procèdent directement à la lecture coranique et à la torture. Même si le djinn déclare solennellement son désir de dialoguer, ou encore mieux de se convertir à l'islam, l'exorciste maintient son agressivité, exigeant de lui qu'il quitte sa victime. Ce genre de déclaration est souvent interprété comme une ruse djinniesque.

⁴⁶ Mais dans ce face-à-face, l'esprit n'est pas toujours un adversaire soumis et passif. Il peut riposter par des coups violents. Aouattah (1993 : 168) écrit à ce propos : « Le heurt des deux forces, se présente comme un combat d'homme à homme, où tous les coups sont permis. Le *Fquih* et le patient savent d'ailleurs dès le départ que ce combat ne peut être que violent. Mais ils croient l'un et l'autre dans l'issue triomphale de l'affrontement, qui nécessitera certes beaucoup d'effort et d'endurance ».

Aux antipodes du rituel maraboutique, à tendance combative, antagoniste et hostile, le culte de possession organisé par les confréries populaires se déroule dans une ambiance hospitalière et conviviale. Les génies sont nourris, parfumés, chantés et dansés. Dans le chapitre suivant, je contrasterai, à travers l'étude d'un cas précis, ces deux expressions rituelles. On verra qu'à l'opposé du traitement maraboutique, qui vise par tous les moyens à extirper l'intrus, l'approche confrérique est, quant à soi, de nature adouciste et symbiotique.



Photo 19. La cherifa Mmi Mina devant la tombe de son ancêtre Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou.



Photo 20. Des chorfa de Ben Yeffou dans la *mahkama*. L'un d'eux entame une séance de thérapie pour soulager une femme.



Photo 21. La khalwa de Ben Yeffou. Au fond de la grotte, on remarquera quelques sous-vêtements laissés après le rituel de la tab'a.



Photo 22. Une jeune dame qui descend dans la khalwa.



Photo 23. Une naqqacha qui tatoue la main d'une pèlerine lors du moussem de Ben Yeffou.

Chapitre VIII

Le cherif et la possédée : Rituel, contre-rituel et pouvoir

Introduction

Si dans le chapitre précédent j'ai décrit et analysé le rituel qui se pratique dans le sanctuaire du saint fondateur, dans ce dernier chapitre de la thèse, je présente le rituel pratiqué dans l'autre institution, la zaouïa. Cela me permettra de comparer et de contraster les deux processus thérapeutiques ainsi que les symboles culturels qui les fondent. Mais par-delà les aspects rituels, cette comparaison permet aussi une réflexion anthropologique sur les rapports de genre et la dynamique marge-centre dans un contexte particulier structuré par le sacré et figé en fonction de la généalogie. Je montrerai, entre autres, comment la maîtresse de la zaouïa, la thérapeute B, à la fois utilise, subvertit et inverse les signifiants rituels et mythiques centraux qui font l'autorité des chorfa. Tout en s'inscrivant dans l'univers sacré de ces derniers, B a pu y asseoir une nouvelle autorité charismatique et thérapeutique.

Cette situation locale pourrait aussi être lue comme un commentaire *ad hoc* sur la politique et ses fondements à l'échelle nationale. On verra comment les symboles sociopolitiques, discutés dans le chapitre V, sont reproduits et ritualisés. Cet ultime chapitre permet donc de récapituler les idées maîtresses de ma thèse, à savoir comment un rituel de guérison articule la question identitaire au Maroc et ses expressions sociopolitiques. Pour la clarté de l'exposé, je reprendrai, chemin faisant, certaines définitions discutées dans les chapitres précédents.

Les deux paradoxes du charaf

Comme je l'ai déjà souligné, la baraka qui définit l'état du marabout marocain implique non seulement la réalisation de prodiges et de miracles, mais renvoie aussi à une « supposée » ascendance prophétique, le *charaf*. Si la source originelle de la baraka est charismatique, miraculeuse et individuelle, sa manifestation actuelle, et ce depuis le 17^e siècle, est surtout généalogique et héréditaire.

Le charaf, littéralement la noblesse et l'honneur, renvoie à l'appartenance biologique à un saint qui lui-même descend du Prophète Mohammed par l'intermédiaire de sa fille Fatima. L'appartenance généalogique au Prophète met ainsi les chorfa dans une position de pouvoir et de sacralité, et le chérifisme, qui définit en principe une réalité spirituelle et morale, est devenu le mobile social par excellence. N'étant pas tous à l'origine des chorfa, des saints et leurs descendances ont tenté par tous les moyens de s'insérer dans la lignée prophétique, soit en obtenant un décret sultanien légitimant cette appartenance, soit par un témoignage du Prophète lui-même qui apparaît en songe et certifie la réalité de la filiation (Rabinow 1975 ; Laroui 1977).

Le premier paradoxe du charaf concerne donc l'acquisition de ce statut, nonobstant son caractère héréditaire et biologique. Même si on n'est pas né chérif, on peut le devenir. Selon la légende de Ben Yeffou, c'est par décret royal que Ben Yeffou (et donc sa descendance) obtient le charaf. On verra ci-dessous que c'est dans un récit onirique que la thérapeute B acquière le sien.

Le deuxième paradoxe du charaf concerne sa transmission. Bien que cette noblesse soit transmise à l'origine par l'intermédiaire d'une femme, Fatima la fille du Prophète, seuls les hommes peuvent en hériter et la transmettre. Une femme d'origine chérifienne qui se marie avec un *'âmmi*, non-chérif, ne peut en aucun cas transmettre son charaf à sa

descendance¹. Par contre, un homme cherif même marié à une non-cherifa, peut transmettre sa noblesse, sans que la force du charaf soit diminuée ou entachée par cette union mixte.

« Pourquoi la cherifa qui épouse un 'ammi ne peut-elle pas transmettre son charaf ? ». Quand j'ai posé cette question à un cherif, il m'a donné l'explication suivante : « la charaf a été donné à Sidna Hassan et Hussein »². Puis il me renvoie à l'imam de la mosquée, lui-même un cherif. La réponse de ce dernier fut sans équivoque : « c'est comme si tu relâches un âne sur une jument ! ». Il sous-entend, faut-il le préciser, que l'union entre une *cherifa*, la jument, et un non-cherif, l'âne, ne peut qu'être stérile et sans issue. À l'instar de la stérilité de l'hybride du croisement entre ces deux équidés, le mulet ou la mule, l'issue de l'union mixte (entre cherifa et 'ammi) est symboliquement stérile ; elle n'aboutit pas au charaf.³ « Alors pourquoi seuls les hommes peuvent-ils transmettre le charaf bien que ce soit d'une femme, Fatima, qu'ils l'héritent originellement ? ». À cette deuxième question, il rétorque : « Car 'Ali [gendre et beaux-fils du Prophète] est lui aussi cherif ».

¹ Le 'ammi, 'ammiya au féminin, désigne littéralement l'illettré, mais signifie dans ce contexte un non-cherif ou non-cherifa. Bien que de nombreux chorfa soient des analphabètes, ils ne sont jamais désignés par ce terme. Plusieurs adages marocains qui m'ont été narrés par les chorfa de Ben Yeffou mettent en évidence cette opposition entre le cherif et le 'ammi. Par exemple : « Cherif l-cherif rahma o l-'ammi l-cherif zahma », le cherif pour le cherif est une miséricorde et le 'ammi pour le cherif est un embarras. D'autres dictons relatent la distinction sociale, voire élective, du cherif : « cherif matqayyed 'lih la zalla wala hasana. Hasantou iddiha lihabbo o-zalitou iddiha likarho » ; ni bonne œuvre, ni mauvaise œuvre ne seront comptées pour le cherif. Celle-ci sera comptée pour celui qui le déteste, celle-là pour celui qui l'aime. Ou encore : « cherif idrab o-maydrabch. Lidarbou iddih tabter ola tergd » ; le cherif frappe et ne peut être frappé. La main de celui qui ose le frapper sera amputée ou paralysée. Certaines transcriptions qui sont marquées sur la carte du chérifat que les chorfa marocains possèdent résumément expressément l'ensemble de ces adages populaires (voir photo 24).

² Hassan et Hussein sont les deux fils de Fatima et 'Ali.

³ L'animal hybride issu de ce croisement est le mulet ou la mule. L'imam aurait pu finir sa métaphore et dire que lorsque l'étalon est croisé avec une ânesse, même si c'est assez rare, le petit est appelé bardot et lui aussi, comme la mule, est stérile.

Mais dans ce cas de figure, le chérifisme serait un héritage de ‘Ali et non du Prophète lui-même⁴. Il faut souligner, chemin faisant, que le Prophète n’a pas eu de descendance masculine⁵ ; il est fort probable que si c’était le cas, le charaf lui aurait été incontestablement attribué et la descendance via Fatima serait, sans doute, écartée de cette noblesse. Mais les choses ne se sont pas passées ainsi, et selon le cherif de Ben Yeffou, le seul moyen de contourner ce deuxième paradoxe c’est d’attribuer le charaf à ‘Ali.

Les femmes ne semblent généralement pas contester cette vision des hommes. Une ‘ammiya, dont la mère était cherifa et le père ‘ammi, formule ainsi cette succession agnatique du charaf : « Moi, je suis [du verbe suivre] l’os et non la chair ». Et de préciser : « Moi, je prends l’os, je le suce [*tankadedou*] et le mords [*tan‘addou*] ». Le charaf est une filiation par l’os et non par la chair. Pour mon interlocutrice, l’héritage suit l’os « dur » et « dressé », car celui-ci est « impérissable », même jeté. Alors que la chair est « molle » et « facilement décomposable » ; elle est « éphémère », même si elle est « conservée »⁶. Et pour finir, elle me jette laconiquement cette phrase : « la femme

⁴ Si, suivant le raisonnement du cherif de Ben Yeffou, ‘Ali était lui-même cherif et dispensateur du charaf, sa descendance par l’intermédiaire de son autre épouse al-Hanafiya devrait, elle aussi, avoir hérité du même titre.

⁵ Le Prophète eut cinq fils qui moururent tous en bas âge. De son premier mariage, avec Khadija, il eut Qâssim, Tayyib, Tâhir et ‘Abdallah ; alors que Maria la Copte lui donna Ibrahîm. Sur cette question, voir Tabarî (2003 : 602-605).

⁶ L’affirmation de mon interlocutrice fait écho au dicton marocain connu qui dit : « La femme est chair, l’homme est os ». Certes, cette référence à l’os renvoie à l’idée de dureté et de persistance, mais vu la manière très suggestive avec laquelle elle a exprimé sa pensée, je ne me suis pas empêché de lui demander si la référence à l’os a une quelconque connotation sexuelle (plus précisément s’il symbolise le phallus). Sa seule réponse fut un sourire « malicieux » en guise d’acquiescement. Certaines représentations culturelles, surtout sous forme anecdotique et proverbiale, permettent de faire un tel rapprochement. Un homme qui désire sexuellement une femme dira : « Mes os la désirent ». Pour désigner une femme sexuellement attirante, il utilisera souvent des termes (*lahma* ou *lhima*, *tarf* ou *triyef*, *garda*) qui renvoient à l’idée de « chair » et de « viande ». L’os pourrait aussi désigner le phallus ; dans une anecdote très populaire, des femmes qui statuent sur la nature organique du pénis finissent par conclure qu’il est une chair (*lahma*) qui peut devenir un os (*‘dhem*) d’où émerge la « moelle » (*mokh*) (une allusion au sperme).

est comme un rien. C'est l'homme/os qui est capable de répandre et transmettre le charaf et la baraka ».

En effet, ce sont les chorfa hommes qui dirigent le sanctuaire qui abrite le tombeau de leur ancêtre ; ce sont eux également qui incarnent l'autorité charismatique et thérapeutique héritée du saint. Ce pouvoir est exclusivement un don masculin, Ce sont les hommes qui dirigent le sanctuaire et ce sont eux également qui pratiquent le rituel d'exorcisme ; la *mahkama*, l'espace réservé à cette pratique, leur est strictement réservée. Bien qu'elles se distinguent par cette même lignée chérifienne, les cherifa-t ne peuvent ni transmettre cet héritage ni l'exercer ; leur sort n'est pas meilleur que celui des *khuddâm*, serviteurs du sayyed. Les quelques cherifat, toutes des femmes âgées, qui fréquentent le sanctuaire se contentent de s'asseoir, quotidiennement, dans la qobba, mendiant auprès des pèlerins au nom de la baraka de leur illustre ancêtre. Si la domination des chorfa semble être admise et incontestée aussi bien par les hommes que par les femmes, la thérapeute B représente un cas assez particulier, car elle se soustrait à cette autorité masculine et en ébranle même les fondements.

La zaouïa : le fondement d'un contre-pouvoir

Le terme « zaouïa », comme je l'ai déjà défini, désigne généralement le lieu de réunion d'une confrérie mystique et par extension, il signifie aussi la confrérie elle-même. En plus de ces significations, le terme zaouïa « is applied to a house where a saint is living, or in which a departed saint used to live and which is now inhabited by his descendants, who there show hospitality on a large scale to his *khūddam* and poor people, and in return receive gifts from the *khūddam* » (Westermarck 1926 : 65). Cette notion désigne également « [t]he town or village round the shrine of some great saint » (Ibid.).

De la même manière, dans le cas étudié ici, le mot zaouïa désigne deux choses : d'une part, le village de Ben Yeffou en entier, ce qui fait référence à la zaouïa mère fondée par le wali ; d'autre part, l'institution dirigée par B. La signification que donne celle-ci à la zaouïa rejoint parfaitement la définition qu'en donne Westermarck. Selon elle, la zaouïa représente l'endroit où habitait le saint Ben Yeffou, sa résidence (*dâr sayyed* ou *maqâm*)⁷. B insiste souvent sur l'opposition entre la zaouïa et le sanctuaire. Si la *qobba* du saint symbolise un moment ponctuel de sa vie, qui est sa mort, le *maqâm* représente l'endroit où il a passé une grande partie de sa vie. Aussi, toujours selon B, ce lieu est-il davantage chargé de baraka et ses pouvoirs curatifs sont-ils plus grands (photo 25).

Bien que B ne puisse hériter du *charf* biologique de Ben Yeffou, elle fonde sa pratique thérapeutique sur une autre source de pouvoir et de baraka. C'est à travers un récit onirique qu'elle légitime son occupation de la zaouïa et fonde son autorité pour diriger des rituels de guérison :

« Il y a sept ans quand on vivait encore dans la maison de mes beaux-parents, je rêvai de Mohammed VI [le Roi actuel du Maroc], allongé à mes côtés ; puis se présenta son frère, le Prince Moulay Rachid, qui me couvrit avec un drap vert. Si tu rêves des *melouk* [rois] c'est que tu vas avoir un grand pouvoir, tu vas avoir tes propres *mlouk* [les djinns possesseurs]. Dans le même rêve, je vis Ben Yeffou,

⁷ La définition que donne Westermarck (1926 : 60-61) de la notion de *maqâm* est très proche de la conception de B : « The word *maqâm* or *mqâm* is in Dukkâla applied to a place where a saint has prayed or rested during his lifetime ».

radieux et éblouissant, une longue barbe blanche et tout vêtu de blanc, il portait aussi un turban blanc-jaune ainsi qu'un long et gros chapelet vert. Avec sa canne, il me secoua, me réveilla, puis m'ordonna : "lève-toi et va dans mon maqâm ! C'est toi maintenant qui en est la maîtresse". Je lui dis, étonnée : "pourquoi dois-je y aller ?". "Je te l'ordonne, tu n'y verras que le bien". Quand le cherif M [son mari] est rentré, je lui ai raconté toute l'histoire. Il me dit alors, prend tes affaires, on va dans le maqâm de Ben Yeffou. En sortant de chez-moi j'entends l'appel à la prière de l'Aube. Arrivée à l'entrée de la résidence, je la trouve fermée par un gros cadenas. Dès que je m'en suis approchée, celui-ci s'ouvre tout seul, je rentre sans aucune peur, car c'est Ben Yeffou qui me guidait. C'était plus fort que moi, je n'avais aucune envie d'aller dans cette résidence, mais c'est la volonté du saint [...]. Une fois dedans, je trouve la deuxième porte fermée également, je m'y approche et j'entends la serrure tourner trois fois, la deuxième porte s'ouvre [...]. Tout ça je ne l'ai pas fait de ma propre volonté ».

C'est depuis ce rêve que B, ainsi que sa petite famille (son mari, le cherif MC, et leurs deux enfants J et R), occupent la zaouïa. Cette occupation lui confère un grand pouvoir ; elle dit à ce propos : « Moi, je gouverne, par la volonté de Dieu, sur les génies, car j'ai suivi la voie de Ben Yeffou. Celui-ci commande aux djinns ; et c'est lui qui m'a donné cette *khabiza* pour les contrôler. Le wali m'a transmis ce pouvoir, car j'ai ouvert sa zaouïa, ce maqâm »⁸. Dans la terminologie de B, les *mlouk* sont encore désignés par *l-jwâd* (les généreux, les bienfaiteurs), *rabbaniyîn* (esprits divins) ou encore *mouminîn* (croyants). B fait également un rapprochement entre les esprits *mlouk* et les rois, *melouk* ; elle insiste souvent sur la similitude entre les deux. Pour elle, les *mlouk* sont les *melouk* de la surnature⁹.

Le récit onirique de B fonde une double légitimité : celle qui passe par le roi Mohammed VI et celle qui se réfère au saint Ben Yeffou. Le mythe fondateur des chorfa, souvenons-nous-en, évoque aussi une double légitimité : d'une part, le wali est reconnu en tant que saint et dompteur des démons par les sept saints de Marrakech ; et, il est reconnu, d'autre part, comme cherif par le Sultan Noir. Le récit de B a la valeur d'un anti-mythe qui, tout en récupérant les symboles signifiants du mythe fondateur, et même sa structure, les subvertit et en inverse les conséquences électives. À l'instar du mythe, le récit de

⁸ Pour la définition du terme *khabiza*, voir le chapitre précédent (VII).

⁹ Étymologiquement, les deux mots dérivent de la racine verbale *malaka* ; celle-ci signifie aussi bien l'acte de posséder que le fait de régner.

légitimation de B est marqué par deux moments clés dont chacun définit une légitimité différente. À travers sa vision d'un wali et d'un roi, B fonde non seulement ses pouvoirs spirituels et curatifs, mais aussi, et surtout, une filiation chérifienne légitimante.

Le charaf par les mlouk

B ne cache pas les difficultés qu'elle a eues au début et la grande résistance, parfois violente, des chorfa à son égard. « Au début, les chorfa m'ont traitée de tous les noms : "sahhara" [sorcière], "tadreb l-carta" [joueuse de cartes], "chouaffa" ». Mais aujourd'hui, ajoute-t-elle, « certains reconnaissent même la force de ma baraka et que mes *mlouk* sont *rabbaniyîn*. Je n'ai pas choisi d'être possédée. Je ne suis en fait qu'une *khashba* [réceptacle] à travers laquelle des esprits se prononcent sur la maladie et l'avenir ». Pour corroborer les dires de sa femme, le mari MC, qui était présent lors de cet entretien, ajoute : « le fait qu'elle soit possédée par ses *mlouk* ici-même dans la zaouïa est en soi un signe irréfutable de la véracité de sa baraka ».

Le récit de notre thérapeute fonde non seulement sa légitimité thérapeutique pour exercer dans la zaouïa, mais introduit également une nouvelle voie de charaf : « Si au début je n'étais pas une cherifa, aujourd'hui, grâce aux *mlouk* qui me possèdent, j'ai plus que le charaf, car quand la personne est possédée (*temlek*), elle reçoit une *khbiza* très grande, plus grande même que celle d'un cherif-né ». À l'origine de sa possession par les *mlouk* fut une agression par un djinn *khel* (noir) et *ihûdi* (juif) qui lui a été envoyée par les chorfa. Selon ces derniers, le maqâm du wali doit être occupé et dirigé exclusivement par les véritables descendants du saint et non par une « voyante » et une « sorcière ». Suite à cette agression, B est tombée malade pendant 15 jours ; elle ne mangeait point, ne dormait pas, et tombait fréquemment en crise. Celui qui la sauve finalement est un autre djinn *moumen* (croyant). Contrairement à l'esprit agresseur, celui-ci est tout blanc, radieux, vêtu de blanc et avec une longue barbe blanche. Cet esprit croyant et blanc se montre et se bat contre l'esprit noir, le chasse du corps de B et la possède à sa place. Depuis qu'il l'a habite, elle ne tombe plus en crise.

« Au début, dit B, je n'étais pas une cherifa, je n'avais pas les *mlouks*, je n'étais qu'une *kachba* vide de tout esprit, je n'avais pas encore les *mouminîn* ». MC, le mari, l'interrompt : « En fait, les chorfa ont décidé de se venger de moi. Quand ils ont exorcisé

une patiente dans la *mahkama*, ils ont ordonné à l'esprit qui la possédait de m'attaquer, moi, et de me posséder. L'esprit a essayé, mais il a échoué, parce que je suis cherif. Alors, il retourne dans sa *khachba* initiale, la femme retombe, les chorfa l'ont de nouveau exorcisée et ont interrogé le djinn qui s'est excusé de ne pas pouvoir m'habiter. Il leur a dit "celui-ci est un cherif, je suis impuissant devant lui ; sa femme, par contre, je peux la pénétrer". Il revient à l'assaut la nuit même et attaque B pendant mon absence, elle tombe et commence à pleurer. De retour à la maison, j'engage un vrai combat contre le djinn ». B ajoute :

« Le djinn était noir, il a essayé de m'étouffer et de me tuer. Il m'a dit : "je suis un envoyé, je vais te tuer et t'enterrer dans la *khalwa*". Je suis tombée malade pendant 15 jours ; durant tout ce temps M s'est battu contre l'esprit. Je ne mangeais plus, je ne dormais plus, je tombais en crise comme les malades qui visitent le sanctuaire du wali. Celui qui m'a finalement sauvée est un autre djinn *moumen* qui est sorti de la *khalwa* [celle qui se trouve dans la zaouïa, voir infra], il était tout blanc, radieux, vêtu de blanc et porte une longue barbe blanche. Le *moumen* s'est battu contre l'esprit juif, le noir, et l'a chassé de moi. Ce djinn *moumen* est le Fqih Chamharouch. Depuis qu'il m'a possédée (*tmelkni*) je ne tombe plus, je n'ai plus peur. Le roi Chamaharouch m'a été envoyé par Ben Yeffou, les deux sont des voisins, de véritables frères ».

Intéressantes sont les similitudes entre le saint Ben Yeffou tel que B l'a vu en rêve et ce *melk* croyant, Chamharouch, qui la sauve et la possède. Il faut dire que dans la conception de notre thérapeute, le wali perd son caractère humain pour devenir lui-aussi un pur *melk*. Elle le compte parmi ses cinq esprits possesseurs à qui elle rend un culte. Les quatre autres *mlouk* sont Hajja Malika, Lalla Aïcha, Sidi Mimoun et le Fqih ou le Roi Chamharouch. Celui-ci, m'affirme-t-elle, est l'alter ego du sultan temporel, mais dans l'autre monde¹⁰.

C'est grâce à cette possession par les *mlouk* que B a acquis le charaf. Tout se passe comme si elle opposait au charaf des chorfa donné par les *melouk*, les rois temporels, son charaf transmis par les *mlouk*, ces rois de la surnature. Tout comme la baraka et le charaf du saint Ben Yeffou apposés comme des sceaux par des saints et un roi, ceux de B sont aussi apposés par des saints-*mlouk*. B affirme que ce sont Chamharouch et Ben Yeffou qui lui ont mis les sceaux (*twâbe'*) sur les mains.

¹⁰ En marocain : « Bhâl lmalik dyalna fi daniya okhra »

« C'est lui [Ben Yeffou] qui me donne le *tâj* (la couronne). Ben Yeffou m'a apposé les sceaux, un sur la main droite, l'autre sur la main gauche. Il m'a conféré son pouvoir de guérison. Il m'a légué son pouvoir sur les djinns. Il m'a dit : "là où tu poseras ta main, Dieu dénouera les nœuds et apportera la guérison". C'est vrai, aucun patient qui visite la zaouïa n'en ressort malade. Ceux qui n'ont pas été soignés par les médecins et ceux qui n'ont pas retrouvé la santé dans les marabouts [syad, pl. de sayed], ici, dans la zaouïa, ils retrouvent la paix et la guérison. Les médecins leur disent que ce sont les nerfs alors que ce sont les *mselmîns* »

De plus, faut-il le préciser, ce sont les *melouk* (Mohammed VI et le prince Moulay Rachid) qui ont été les signes oniriques annonciateurs de l'acquisition du pouvoir des génies. Pour B, il n'y a pas de doute que son *charaf* est supérieur à celui des chorfa. Elle réitère :

« Mon charaf acquis par les *mlouk* est plus grand que le charaf des chorfa. Ceux-ci peuvent commander aux esprits sans systématiquement les exorciser des corps possédés. Moi, par contre, je les en chasse toujours. Aucun djinn ne me résiste, aucune maladie ne m'est incurable. Car j'ai à mon service le roi des rois [*malik l-melouk*], le Fqih Chamharouch, le patron du *qalam* [plume], de *dwayia* [l'encrier], du *mashâf* [Livre] et du *tesbîh* [chapelet] ».

B est capable non seulement de guérir les patients qui visitent sa zaouïa, mais aussi de traiter les chorfa eux-mêmes. Certains d'entre eux, qui au début lui étaient très hostiles et étaient de farouches opposants, comptent aujourd'hui parmi ses patients. De l'un d'eux, B dit :

« K m'a donné le *teslîm* [soumission] et s'est plié devant moi. Je le soulage de ses maux [...], il est *malbûs* [habillé par un djinn] ce qui cause son *tiqâf* [un nœud, s'entend impuissance sexuelle]. J'ai décidé de ne pas complètement le dénouer, je veux qu'il collabore davantage. Je sens une certaine réticence de sa part, il ne se soumet pas totalement. J'ai soulagé les pincements de ses os, mais pas son impuissance sexuelle, je le veux un collaborateur inconditionné. Tout au début, il m'a traitée de tous les noms, "sorcière", "voyante", "charlatane", "joueuse de carte". Il empêchait en plus les patients et les visiteurs de venir me voir ici à la zaouïa. Mais aujourd'hui, il reconnaît mes dons et mes pouvoirs, il vient me voir assez souvent pour chercher ma baraka et la guérison. Il s'allonge ici devant moi et je l'exorcise (*tansar'ou*). Il n'est pas le seul d'ailleurs, d'autres chorfa viennent me voir pour différentes raisons et tombent ici dans ma zaouïa. Un autre cherif a été noué par son épouse (*taqfatou*), car il fréquentait une autre femme. Je l'ai libéré (*fakkitou*) ».

Effectivement, j'ai rencontré le cherif K plusieurs fois dans la zaouïa de B. Lors de mes différents entretiens avec lui, j'ai pu constater qu'il reconnaît bel et bien le pouvoir

thérapeutique de B. « Elle a 70 couleurs », dit-il pour désigner l'ampleur de ce pouvoir. Plus intéressant encore, il l'appelle « cherifiya »¹¹. Si certains chorfa sont des patients de B, d'autres s'inspirent même de certains de ses procédés thérapeutiques qu'ils pratiquent en marge du rituel d'exorcisme. C'est dire l'influence qu'elle a sur eux malgré leur forte résistance.

Encore une fois, pour appuyer la suprématie de son charaf et de son don thérapeutique, B affirme que son mari M, même s'il est un cherif-né, n'exerce jamais en sa présence. « Il ne peut pratiquer que lorsque je m'absente de la zaouïa ». Le mari corrobore ces faits et affirme même que le charaf de sa femme est plus grand, car ses *mlouk* sont puissants. Il dit solennellement : « B est la véritable cherifa, plus que tous les autres. Car ses *mlouk* sont *rabbaniyîn* ». Dans un autre entretien, B, toujours en présence de son mari, relate cette suprématie par la bouche du djinn :

« Cette année [2005], on a fait le pèlerinage à Sidi Chamharouch, dans sa montagne. On y a rencontré une femme *mamnou'a* [interdite à son mari par le djinn]. C'est le Bacha Hammou qui la possédait. M a essayé de l'exorciser, mais l'esprit lui a résisté, il lui a dit : "même si tu es cherif, je ne t'obéirai pas, alors que cette cherifa [en désignant B] je ne peux lui résister, un seul toucher de sa main et je serai brûlé". Le Bacha Hammou est l'un des plus grands djinns, des plus méchants et récalcitrants. C'est un lubriqué qui adore les femmes ; il a des mauvaises habitudes, il pénètre les femmes, joue en elles et les rend inaccessibles à leurs maris, elles deviennent bloquées ».

Il faut remarquer que la filiation de ce charaf à travers les *mlouk* suit la voie inverse de celle des chorfa. C'est à travers B et non son mari que s'effectue la transmission. À ce sujet, elle affirme : « C'est Ben Yeffou qui m'a donné R. Car je l'ai prié pour qu'il me donne un fils. Une nuit, alors que je dormais, je rêvai que le saint déposait un garçon sur mon ventre. Quelques semaines plus tard, je tombai enceinte. R a beaucoup de baraka, il est différent de tous les autres enfants, c'est un *majdoub*, tout comme moi ». À l'instar de sa mère, le fils R est lui aussi possédé par Mimoun le fils. Quand j'ai demandé à B et à son mari de qui leur fils hérite son charaf, elle a insisté sur le fait que celui-ci lui est transmis principalement par elle et ses *mlouk*, et secondairement par son mari. Celui-ci nuance : « Il l'acquiert de nous deux ».

¹¹ Cherifiya est un autre terme pour dire cherifa.

L'inversion des rôles – la domination féminine – est assez remarquable dans les relations avec la clientèle de la zaouïa. Le mari MC se contente, à l'instar des *khoddâm* du sanctuaire, d'accueillir les visiteurs et de les présenter à la cherifa B qui, elle, les reçoit avec tous les signes de l'hospitalité. C'est elle aussi qui, en dehors du rituel, conduit les discussions tant avec les femmes qu'avec les hommes. Des facteurs économiques et politiques participent incontestablement à cette inversion de rôles. D'une part, les dons des clients de la zaouïa constituent la source économique principale de la famille ; et d'autre part, l'occupation de la zaouïa grâce à B donne un appui symbolique à MC dans sa quête de *leadership*, auprès des autorités locales, pour devenir Moqadem de tous les chorfa de Ben Yeffou.

Mais au-delà ces considérations matérielles, B exerce une réelle autorité surtout grâce à son commerce avec les djinns. À plusieurs reprises, B menace, en ma présence, de « relâcher » ses *mlouk* pour discipliner M. « Quoiqu'il puisse faire, me dit-elle, grâce à mes *jwâd*, il est sous un total contrôle. Je ne cherche pas à lui faire du mal, mais s'il ne prend pas le droit chemin, je vais l'y ramener, et avec force. Il ne se soumet pas complètement (*matayti'ch*). Il ne doit pas me contrarier ni contrarier mes *jwâd*. Et il sait de quoi je parle ». B fait allusion à des ecchymoses sur les jambes de M, causées, selon elle, par l'attaque d'une djinniya, Lalla Fatima : « Lalla Fatima s'est présentée en moi pour m'avertir contre lui [MC]. Elle m'a dit : "tu est désobéissant [désignant ce dernier]. Je vais lui donner un avertissement, juste un avertissement". Elle m'a dit : "ton mari se méfie, il désobéit, mais ne t'inquiète pas, on va lui donner une correction ».

Comme je l'ai mentionné ci-dessus, les chorfa, pour discréditer B, l'ont taxée de chouaffa et de sahhara (fém. de sahhar), deux attributs suffisants pour nuire à sa réputation. Pire, ce que B omet de dire, c'est qu'elle a été, et est encore aujourd'hui, traitée par certains de « *qahba* », prostituée. Ce qui constitue une grande atteinte à son honneur, le charaf moral¹². B, pour sa part, accuse les chorfa dans leur charaf biologique.

¹² Les détracteurs de B font allusion à la liberté qu'elle se permet dans ses relations avec les hommes en l'absence du mari. Selon certains chorfa, B était une véritable prostituée

« Ils ne sont pas de véritables chorfa », me confie-t-elle. Selon B, le saint Ben Yeffou eut deux femmes ; une humaine qui vivait à l'endroit du sanctuaire et une *jenniya* au nom de Aïcha, qui vivait à l'emplacement de la zaouïa actuelle. Toujours selon B, la femme humaine était stérile ; d'elle, le saint n'eut aucun descendant ; son seul héritier fut un enfant-djinn issu de sa femme « spirituelle ». Plusieurs chorfa, à qui j'ai raconté ce récit, ne semblent pas le contester. Pour eux, il ne met aucunement en doute leur ascendance chérifienne, mais en montre justement l'aspect extraordinaire et surnaturel. L'un d'eux me dit à propos de ce récit : « peut-être que nous sommes les descendants des *jnoun* ! ».

Tout se passe comme si B, tout en discréditant l'appartenance des chorfa à la lignée chérifienne, s'insérait dans une filiation djinniesque qui la lie directement au saint. En effet, d'une part, elle vit dans la résidence de celui-ci où vivait sa femme-djinniya fertile, seule capable de perpétuer sa lignée ; et d'autre part, elle acquiert le charaf grâce à une possession par les esprits *mlouk* dans la zaouïa-même. B souligne ainsi, non seulement la rupture des liens entre le saint et les chorfa, mais aussi sa propre continuité « spirituelle » avec le saint ainsi que la permanence de l'écoulement de son effluve sacrée et curative, la baraka, dans la zaouïa qu'elle dirige.

À l'instar de la légende de Ben Yeffou contée par les chorfa, les récits contre-narratifs de B sont des discours de légitimation charismatique et thérapeutique. L'appartenance au wali est sensée conférer à celui qui s'en réclame des pouvoirs analogues. Comme je l'ai déjà mentionné, le saint est un grand dompteur des génies ; il est nommé le sultan des djinns (*soultân l-jinn*). Cette autorité surnaturelle du saint dénote donc un don thérapeutique. Les chorfa sont les héritiers de ce pouvoir et c'est grâce à lui qu'ils sont réputés être des exorciseurs. J'ai montré ci-dessus que le récit onirique de B a la valeur d'un anti-mythe qui, tout en récupérant la symbolique du mythe chérifien, en inverse et subvertit les conséquences électives. On verra plus loin que B reprend également la

que le cherif MC amenait de la région de Safi, puis ils se sont mariés par la suite. Certains se targuent même d'avoir eu des aventures sexuelles avec elle.

structure et la même syntaxe de l'espace thérapeutique des chorfa, mais qu'elle en inverse complètement la sémantique.

Le cherif justicier et la possédée nourricière : Les rituels de l' « hostipitalité »

À l'opposé du cherif-guérisseur, sabreur et justicier, B se présente comme une possédée-thérapeute nourricière. Ce contraste entre les deux rituels, je l'ai désigné par le concept derridien d'« hostipitalité » (Derrida 1997 ; Rhani 2007). Ce terme est la contraction des deux signifiés du mot latin *hostis* qui désigne à la fois l'hôte et l'ennemi ; il renvoie à l'ambivalence caractéristique et inhérente à la rencontre avec l'Altérité, accueil à la fois hospitalier et hostile.

En marocain, comme en langue arabe, le mot le plus courant pour désigner l'hospitalité est *dyafa*, de la racine *dayf* (hôte). Le verbe *adâfa*, « donner l'hospitalité », signifie littéralement « annexer », « ajouter », voire « lier » (Bonte 1999). Dans la culture arabe, le geste hospitalier n'est pas sans danger ni agressivité ; il n'est ni aisé ni spontané. L'hôte, celui qui reçoit, est obligé d'ouvrir sa porte et honorer son hôte, fût-il son pire ennemi, durant une période de trois jours nécessaire à la digestion des nourritures symboliques, notamment le sel (Bonte 1999). Dans les contes de la tradition orale berbère, même les ogres et les ogresses parviennent toujours à s'introduire chez le héros qui ne peut déroger à la règle d'honneur qui consiste à ouvrir sa porte (Ibrahimi-Ouali 2004). La *dyafa* a un lien très étroit avec l'honneur et le sacré. La notion marocaine d'hospitalité suppose, dans la pratique, souvent un acte sacrificiel, de soi et d'un animal. Elle est aussi synonyme d'un contrat d'alliance entre les deux hôtes, qui est scellé par un repas partagé (Bonte 1999 ; Ibrahimi-Ouali 2004).

Mais le rituel de la *dyafa* ne concerne pas seulement les humains, il s'applique également aux génies et désigne la nourriture non salée, destinée au malade et à ses djinns possédants. Westermarck (1926) rapporte plusieurs rituels de *dyafa* pratiqués, dans différentes régions du Maroc, comme remèdes pour les troubles causés par les

djinns. Parfois, ce rituel d'hospitalité est désigné par le terme de « *sadaqa-t jnoun* », l'hospitalité pour les génies¹³.

L'« hostipitalité », telle que signifiée ici, désigne deux niveaux distincts. D'une part, elle renvoie à deux rituels de possession opposés : l'un essentiellement hostile et l'autre particulièrement hospitalier. D'autre part, le terme définit l'ambivalence, hostilité/hospitalité, qui existe au sein d'un même rituel. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, le rituel « combatif » des chorfa se termine par un geste hospitalier où l'on sacrifie un animal pour le djinn-hôte, celui qui habite dans la khachba-hôte, pour sceller l'accord de son départ. De ce sacrifice est préparé une *sadaqa*, littéralement hospitalité, pour le patient, sa famille et les chorfa-guérisseurs. Le sang pour le djinn et la chair pour le malade. Parallèlement, bien que le rituel dirigé par B soit organisé dans une ambiance essentiellement hospitalière et conviviale – les génies sont nourris, parfumés, chantés et dansés – notre thérapeute récupère aussi plusieurs gestes hostiles des chorfa. Elle utilise la férule, le *henna*, le *bokh* et use de la métaphore ignée et de la sémantique combative du sri'.

¹³ Ni le malade, ni la famille ne doivent prononcer la formule prophylactique de *bismillah*, au Nom de Dieu, avant le repas. En plus, la *dyafa* est souvent mangée avec les mains, sans cuillère, car les djinns pourraient concevoir cela comme une insulte à leur égard, vu leur grande aversion pour le fer. Plus récemment, El-Alaoui (1990) rapporte un rituel similaire au *dyafa*, l'*isgwar*. Celui-ci est pratiqué dans l'Anti-Atlas central et désigne également le met privé de sel destiné aux esprits. Pour les obliger à quitter le village, les femmes prennent de la farine sans sel, la pétrissent et l'offrent aux esprits ; celle qui porte l'offrande doit garder le mutisme en s'en débarrassant à l'extérieur du village

Le rituel dans la zaouïa : célébrer les mlouk

L'espace thérapeutique de la zaouïa reprend les mêmes structures que celles du sanctuaire ; toutefois, sa visée ainsi que sa symbolique sont très différentes, voire opposées. Comme dans le sanctuaire, la thérapie dans la zaouïa s'organise elle aussi autour de trois espaces : la résidence (*maqâm*), la grotte (*khalwa*), l'autel-table (*la mida*).

Dans l'un de ses récits mentionnés, B fait une nette distinction entre les deux espaces thérapeutiques : le sanctuaire qui comprend le *qber* (tombe) du saint et la zaouïa qui symbolise son *maqâm* (résidence). Par opposition à la tombe du saint qui n'incarne qu'un moment ponctuel de sa vie, c'est-à-dire sa mort, la résidence représente, quant-à-elle, l'endroit où Ben Yeffou a passé une grande partie de sa vie. C'est pourquoi, selon B, le *maqâm* est un espace très chargé de baraka.

La grotte de la zaouïa est faite à l'image de celle du sanctuaire. Toutefois, leurs symboliques respectives sont inversées. Si la *khalwa* du sanctuaire sert essentiellement à enfermer le djinn possesseur, celle de la zaouïa représente l'orifice de sortie et d'expression des *mlouk*. C'est de cette grotte même que les *mlouk* de B se sont échappés pour la guérir, la posséder et lui transmettre de grands pouvoirs thérapeutiques et médiumniques.

La *mida* est une table circulaire en bois munie de quatre pieds, cachée derrière un voile dans un petit espace, qu'on pourrait qualifier de « cabinet de consultation »¹⁴ (photo 26). C'est derrière ce voile que B fait souvent ses consultations. La *mida* sert à organiser la *lila* : une veillée thérapeutique durant laquelle B dirige le culte de possession et veille au bon déroulement de la thérapie qu'elle dirige. Le rituel consiste généralement à faire danser la personne possédée, la faire *jdeb*¹⁵, jusqu'à ce que son génie possesseur soit

¹⁴ L'expression est de Chlyeh (1998).

¹⁵ La *jedba*, *jadb* en arabe, désigne l'état de transport extatique, mais le terme est souvent synonyme, dans le langage marocain, de « crise furieuse ». La *jedba* est le point

satisfait. Le rituel de guérison se termine par un repas partagé entre génies, thérapeute et malades. Ce repas se nomme le *hlou*, le sucré. Il est préparé à partir d'une volaille – dont la couleur est celle des génies du patient ou de la thérapeute, suivant la nature de la cérémonie – à laquelle on ajoute les épices des génies, le *jawi* (benjoin), mais sans sel, qui est l'interdit des esprits. À l'inverse du sel, le benjoin, qui se dit nourriture des *mlouk*, favorise la communion avec ces derniers censés participer au repas rituel du *hlou*. En plus de son utilisation comme condiment gastronomique, le benjoin est aussi brûlé comme encens, car son parfum plaît beaucoup aux *mlouk*.

En plus des veillées thérapeutiques organisées pour guérir un client, B célèbre deux fois la *lila* pour honorer ses *mlouk* : à la mi-*cha'bân* et à la fin du mois de *ramdân*¹⁶. Selon le lexique de B, les cérémonies de *cha'bân* se disent *cha'bana*. À cette occasion, B s'habille tout en blanc, sacrifie une volaille blanche et la prépare avec les épices des génies : musc, *bsibisa* (macis de noix de muscade), cannelle, safran et poivre, ainsi que le benjoin blanc, mais sans sel, bien évidemment. Pendant que le *hlou* mijote, B se couvre la tête avec un foulard blanc en se plaçant au-dessus de la marmite pour transpirer et inhaler la vapeur de ce repas rituel¹⁷. Avec la sauce, elle oint certaines parties de son corps (et/ou le corps de la personne possédée) : coudes, genoux, front. Avant de servir le repas, notre thérapeute dirige la *hadra* pour que les *mlouk* descendent et participent à la fête. La *hadra*, comme je l'ai définie auparavant signifie littéralement la « présence » ; si elle désigne dans la lexicologie soufie le moment du *dhikr* – le fait de scander de façon répétée les noms d'Allah – quand les participants se sentent en présence de la gloire divine (Premare 1985), dans le cas de la *lila*, la *hadra* symbolise surtout la « présence » des *mlouk* qui participent à la cérémonie tout en possédant certaines personnes. « Les *mlouks* descendent et participent à la *hadra* », me confie B.

culminant d'une cérémonie aux préliminaires, aux étapes et au matériel ritualisés (Premare 1985).

¹⁶ Cha'bân est le mois qui précède le Ramadan selon le calendrier musulman.

¹⁷ Le blanc est la couleur des *mlouk* de B. C'est pourquoi lors du rituel elle s'habille en blanc, sacrifie un gallinacé blanc et le prépare avec du benjoin blanc.

Lors de cette cérémonie les hommes produisent le rythme de la danse en percutant des tambourins, en produisant des battements sur une table, ou tout simplement en tapant des mains¹⁸. Alors que B et certaines invitées possédées dansent avec ardeur, et quand le rythme s'accélère, les femmes entrent en transe (*jadba*) jusqu'à tomber par terre et à se calmer. Leurs *mlouk* sont ainsi satisfaits et apaisés. Le rythme des percussions ralentit, puis s'arrête. Les hommes enchaînent par les chants, scandant les louanges de Dieu, de son Prophète et de ses saints. Puis le *hlou* est servi. En plus de celui-ci, un autre repas *maleh*, salé¹⁹, est préparé pour les invités qui ne désirent pas manger le *hlou*. B dit :

« Le *hlou rabbâni* est contre les maux de tête, les pincements d'os ; il est aussi bon pour les problèmes d'articulation. L'ingestion du *hlou* facilite la pénétration des *mlouk*. C'est comme si une autre âme qui nous habitait [...]. Une fois que le repas est consommé, les os de l'animal sacrificiel doivent absolument être enterrés, car ils ne doivent surtout pas être mangés par des chiens ou des chats. Si par mégarde, ils ont été grignotés, celui qui a préparé le *hlou* et celui qui en a goûté vont tomber malades et leurs os vont les ronger ».

Parmi les esprits qui assistent au festin, B cite Hajja Malika, Fqih Chamharouch, Sidi Mimoun, Aïcha Rabania et Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou. « Il assiste lui aussi [désignant ce dernier], il nous parle », insiste-t-elle.

B organise *cha'bâna* pour faire ses adieux aux *mlouk*. Car, la tradition marocaine veut que les génies soient enchaînés pendant le mois de ramadan et soient incapables de se manifester pendant cette période jusqu'à la 27ième nuit du même mois, la *lila* par excellence, dite *Laylat al-Qadr*. Pour accueillir de nouveau les *mlouk*, à l'occasion de cette *Nuit Sacrée*, B ouvre la zaouïa, fait brûler les encens qui plaisent à ses esprits et leur prépare un autre repas *hlou*²⁰.

¹⁸ Dans la cérémonie que j'ai observée, certains chorfa y ont même activement participé.

¹⁹ Il s'agit généralement d'un couscous préparé avec du poulet fermier.

²⁰ La première fois que je visitais la zaouïa c'était en mois de Ramadan. Me prenant pour un client, B m'a dit : « la zaouïa est fermée, il faut retourner après le 27ième ».

Du rituel maraboutique au culte confrérique

Contrairement au rituel maraboutique, antagoniste et hostile, le culte de possession dans la zaouïa est organisé dans une ambiance hospitalière et conviviale. Les génies sont nourris, parfumés, chantés et dansés. Notre thérapeute-possédée se situe davantage dans la voie des confréries marocaines populaires, particulièrement les Gnawa, que dans la tradition maraboutique des chorfa.

Bien que B ne se reconnaisse aucune affiliation avec les Gnawa, et en récuise de surcroît la possibilité, elle en reprend plusieurs symboles et pratiques rituels. Les termes *mlouk*, *mida* et *lila* appartiennent originellement au lexique de cette confrérie populaire (Chlyeh 1998 ; Claisse 2003)²¹. Dans le rituel gnawa, toutes les autres *lila-s* ne sont qu'une simplification des rituels de *cha'bân*. Ceux-ci sont les grandes fêtes des *mlouk* célébrées obligatoirement par chaque thérapeute-possédée affiliée à la confrérie ; elle se doit de refaire tous ses autels et de préparer les vêtements et les nourritures des génies (Pâques 1991 ; Chlyeh 1998 ; Claisse 2003).

B est une *mlaïkya* ; ce qui signifie qu'elle entretient des relations privilégiées avec les *mlouk* en leur rendant hommage et en célébrant le rite de possession²². Cinq *mlouk* sont affiliés à B : le saint-melk Ben Yeffou, le Fqih Chamharouch, Sidi Mimoun, Hajja Malika et Lalla Aïcha. Comme je l'ai déjà mentionné dans le chapitre précédent, ces quatre derniers génies appartiennent tous au panthéon gnawa (Pâques 1991 ; Chlyeh 1998 ; Claisse 2003). Bien qu'ils se distinguent, selon la cosmogonie de la confrérie, par des couleurs et des attributs différents (voir chapitre VI), pour notre thérapeute-possédée,

²¹ Ces symboles ont été récupérés par d'autres confréries populaires comme les Jilala et les 'Issawa ainsi que par nombre de voyantes-thérapeutes qui pratiquent à titre individuel.

²² Deux voies mènent au statut de *mlaïkya* : la maladie initiatique suivie d'une élection ; l'héritage où une mère transmet son don à l'une de ses filles la plus apte à répondre à cette vocation (Chlyeh 1998). Rappelons que B accède à ce statut suite à une maladie causée par un djinn noir et incroyant envoyé par les chorfa, suivie d'une élection par les *mlouk* blancs et croyants.

ils sont tous des esprits blancs et divins, *rabbaniyîn*. C'est probablement le contexte maraboutique dans lequel B exerce qui est la raison de cette inversion chromatique²³. D'une part, le blanc est la couleur symbolique des chorfa ; d'autre part, dans la classification étiologique de ces derniers, les djinns blancs sont des esprits divins, musulmans et inoffensifs. À l'opposée, les djinns noirs sont des esprits incroyants et malveillants. On voit mal comment B pourrait, dans ce contexte, célébrer les esprits noirs du culte gnawa. Tout au contraire, elle s'approprie complètement l'étiologie des chorfa, en faisant une nette distinction entre les génies blancs qui sont les siens et des esprits noirs, incroyants et malfaisants. Ce sont justement ceux-là qui l'aident à chasser ceux-ci des corps malades.

En plus du rituel confrérique, B reprend aussi plusieurs gestes rituels des chorfa. Elle utilise la *kalkha*, se réfère à la métaphore ignée et judiciaire et use de la sémantique combative du sri' (photo 27). Il s'agit probablement moins d'une ruse maraboutique – permettant à B de pratiquer son culte à tendance adorciste en continuité avec le rituel d'exorcisme dominant – que d'une manière de s'approprier l'héritage mythique et thaumaturge du saint. Selon B, c'est le saint-*melk* lui-même, qui lui a transmis les pouvoirs thérapeutiques pratiqués par les chorfa. « Ben Yeffou, affirme-t-elle, m'a donné les sceaux (*twabe'*) : je souffle (*tan-bokh*), j'exorcise (*tan-sri'*) et je juge (*tan-thakem*) le djinn quelle que soit sa nature. Il m'a donné aussi le pouvoir du *henna*, la baraka dans les mains [l'imposition] et la *kalkha* ».

Pour s'octroyer une légitimité charismatique et thérapeutique, B manipule donc les mêmes symboles du sacré que ceux qui font l'autorité des chorfa. Elle adopte Ben Yeffou en tant que wali et ancêtre « spirituel » dispensateur de charaf. Par-delà sa dimension biologique, le charaf est un principe de pouvoir. Et en tant que tel, il est sujet à toutes les manipulations et à tous les réarrangements possibles (Touati 1994). Le

²³ À l'opposé des chorfa « blancs », les Gnawa sont caractérisés par la couleur noire. Notons également que dans la cosmogonie de la confrérie, les chorfa sont représentés par la couleur blanche et symbolisent les esprits venant de l'Arabie. Mais ces génies restent marginaux par rapport aux esprits noirs des brousses de l'Afrique. Sidi Mimoun et Aïcha, deux esprits piliers du panthéon gnawa, sont noirs (Pâques 1991).

charaf dont il est question ici est donc moins un statut social qu'une valeur symbolique ou sémiologique qui permet de légitimer une forme de pratique religieuse et rituelle.

Dans les voies de la voyance : Une marginalité émancipatrice ?

Préférant recourir à des termes moins péjoratifs, j'ai omis jusqu'à maintenant de nommer B par le terme « chouaffa », voyante. J'ai utilisé des termes plus neutres, « *młaikiya* » ou « thérapeute-possédée ». Dans son entourage le plus proche, ainsi que par les clients, B est désignée par les termes *cherifa* ou *cherifiya*. Les *chorfa* qui sont les plus hostiles, la qualifient de *sahhara* ou de *chouaffa*. Le cheminement initiatique de B ressemble en effet beaucoup à celui des *chouaffa-t*. La plupart des voyantes marocaines mettent de l'avant un songe nocturne pour expliquer l'origine de leur conversion à cette profession. Aux visions oniriques, il faut ajouter les crises de possession qui mènent à une forme d'alliance avec les esprits possesseurs (Chlyeh 1998 ; L'Khadir 1998 ; Rausch 2000)²⁴.

Au Maroc, on distingue quatre types de voyantes. Celles qui exercent en tant que médiums, consultées à propos d'événements inconnus ; celles qui se spécialisent dans la préparation et le dénouement de charmes magiques ; d'autres qui sont plus réputées dans la résolution de problèmes personnels ; et, finalement, celle qui sont surtout des thérapeutes de la possession (Rausch 2000). Bien qu'elle se spécialise plus dans ce dernier type d'activité, B pratique également les autres. Chacun de ses *mlouk* possesseurs lui a ainsi transmis un don particulier dont elle se sert dans son travail médiumnique et thérapeutique. B recourt à au moins trois procédés bien connus dans la voyance (*tachouaffet*) : *tesbîh* (chapelet), *bayda* (l'œuf) et *ldoun* (plomb)²⁵. Le premier procédé lui a été procuré par Chamharouch, alors que les deux derniers lui ont été transmis par Hajja Malika.

²⁴ L'Khadir (1998 : 231-233) rapporte un cas très similaire à celui de B. En songe, la voyante voit un monsieur, la barbe blanche et tout vêtu de blanc, lui tendre du pain (*khobza*) et du feu. Suite à ces visions, la voyante eut des crises de possession qui l'ont menée à une affiliation à la confrérie des Gnawa afin de maîtriser les djinns et d'en faire ses propres alliés.

²⁵ Sur toutes ces techniques de voyance et bien d'autres, voir par exemple (Rausch 2000).

Le tesbîh et la bayda sont les deux seules techniques que j'ai vues personnellement B pratiquer. La première consiste à tourner plusieurs fois le chapelet autour de la tête du malade et de son corps ; ensuite en égrenant, l'une après l'autre, les petites pierres qui composent le tesbîh, elle devine l'affliction du client. Pour le procédé de la bayda, B fait tourner un œuf cru autour de la tête du patient et le fait passer, par la suite, sur ses membres, puis elle le casse, le débarrasse de son blanc et commence à lire dans le jaune d'œuf. De temps à autre, elle le lave et y lit de nouveau (photo 28). Elle peut deviner les causes de la maladie, s'il s'agit d'une possession, d'un ensorcellement ou des deux à la fois. Une fois le diagnostique terminé, le jaune d'œuf est crevé.

Pour le Idoun, je n'ai jamais vue B l'exercer, mais elle m'en a expliqué le procédé. Elle fait fondre le plomb et le refroidit par la suite en y versant de l'eau. La forme qu'il prend lui indique la nature de l'affliction. Elle l'utilise également comme procédé thérapeutique, surtout contre le *tiqâf* sexuel. La *carta* (cartes du taro) est aussi une technique très utilisée par les voyantes marocaine, mais B ne la pratique pas. Il est fort probable que c'est encore une fois le contexte maraboutique qui la dissuade d'en user. Cette technique est très mal vue par les chorfa. D'ailleurs, ces derniers traitent à tort B de joueuse de cartes pour justement la discréditer.

À l'instar de nombreuses chouaffat, B a donc combiné différentes procédures thérapeutiques : elle est devineresse, voyante et organise les cérémonies des confréries populaires (la *lila* et la *hadra*). Elle a même incorporé de nouvelles pratiques réservées aux chorfa et aux foqha, comme la confection des amulettes, le *sboub*. Les dons du *qalam*, la plume, et de *dwaya*, l'encrier, qui lui ont été transmis par le Fqih Chamharouch font référence à ce pouvoir de l'écriture.

Les chorfa de Ben Yeffou se placent en opposition radicale avec les pratiques médiumniques de B et s'instaurent comme les défenseurs d'une pratique thérapeutique « orthodoxe ». Mais il faut rappeler ici que la frontière entre « saints » et « sorciers » n'est pas aussi tranchée qu'on pourrait l'imaginer. Comme le rappelle si bien Touati

(1994), en contexte maghrébin, bien des personnages religieux irréprochables ont pratiqué la magie sans perdre de leur crédit ni soulever autour d'eux la réprobation, à partir du moment où ils la pratiquent à des fins bénéfiques. Cette magie « orthodoxe » ne sert pas seulement de paravent à ses praticiens pour se prévenir contre une éventuelle accusation d'hétérodoxie ; elle fait aussi partie intégrante d'un complexe rituel marqué par l'ambivalence. Le principe d'ambivalence est ici aussi important dans la structuration de la dynamique religieuse que celui d'opposition. Dans un tel contexte, il n'y rien d'étonnant à ce que le cherif – un descendant d'un saint ou un saint lui-même – soit aussi un « sorcier », *sahhar*, et que le « sorcier » ait des attributs de la sainteté.

En effet, les lignes de démarcations entre le « cherif-saint » et la « chouaffa-sorcière », *sahhara*, ne sont pas toujours aussi étanches qu'on pourrait le croire. Si, ouvertement, le cherif utilise exclusivement les procédés du sri' par le *henna*, le *bokh* et la *kalkha*, en dehors du sanctuaire, il recourt aussi à des techniques de voyance/magie²⁶. Ce qui est encore plus révélateur, les chorfa pratiquent même la magie « diabolique », comme la confection d'amulettes nuisibles, tout comme ils pratiquent aussi certaines formes de possession maléfiques : pour se venger d'une personne, les chorfa peuvent lui envoyer un djinn malveillant afin de la posséder et de la rendre malade²⁷. La voyante B est donc qualifiée de « sorcière », *sahhara*, moins pour les rituels à tendance hétérodoxes qu'elle pratique, que pour le grand défi qu'elle pose, en tant que femme étrangère, à un ordre social dominé par les hommes chorfa. Indépendante et créative – transformant et combinant plusieurs pratiques rituelles d'origines diverses –, B est devenue une grande concurrente thérapeutique et économique de ces derniers²⁸.

²⁶ Un cherif, celui-là même qui est le plus hostile à B, use clandestinement de la technique de la bayda. Un autre cherif suit un traitement de ldoun offert par B.

²⁷ Les chorfa ne nient pas une telle pratique. Elle est même pour certains une source de fierté qui dénote un grand pouvoir sur les djinns.

²⁸ Pandolfi (1987) a montré dans un bel article l'efficacité thérapeutique liée à cette situation d'altérité culturelle et d'ambivalence identitaire (*mi-sorcière mi-thérapeute*). En plus de ses propres clients qui viennent spécifiquement la voir – non seulement des régions environnantes mais aussi des centres urbains (Casablanca notamment) –, B attire également des visiteurs et des pèlerins qui viennent visiter le wali Ben Yeffou. Comme l'a rapporté Raush (2000 : 110-111) à propos des chouaffat dans un contexte urbain : « Shuwwâfât in Casablanca and other urban setting have combined, transformed and

Quand j'ai décrit à un cherif le récit onirique de B qui légitime son occupation de la zaouïa et sa pratique thérapeutique, il m'a répondu : « C'est vrai qu'il y a des gens qui voient en rêve le saint ; mais cette vision est une sorte d'appel qui leur est adressé pour qu'ils viennent au sanctuaire du wali. Il existe aussi des *majadib* [pl. de *majdoub*] qui voient le saint leur procurer un *tesbîh*, des *swart* [des clés, synonyme de chance] ou une *khbiza*, mais ce n'est pas pour exercer sur les lieux, près de son sanctuaire ; ils doivent pratiquer ailleurs ». Ce ne sont donc pas les fondements de ce pouvoir, aussi hétérodoxe soit-il, qui sont en cause, mais l'utilisation de cette légitimité pour contester celle des chorfa.

C'est probablement son statut d'étrangère qui, tout en la plaçant dans la marge, lui donne davantage de possibilité de « jeu » avec les signifiants culturels centraux²⁹. Car, il est inconcevable qu'une véritable cherifa de Ben Yeffou puisse prendre tant de liberté pour innover dans l'idéologie chérifienne dominante à laquelle elle appartient et encore moins la contester. C'est contre l'honneur autant biologique que moral que de paraître en public et de se mesurer aux hommes. La marginalité de B se présente ainsi comme une source, et une légitimité, de liberté qui permet une distanciation par rapport aux relations de pouvoir et aux rapports de genre conventionnels. Comme c'est le cas pour B, la marginalité générale des chouaffat est aussi soulignée par leur affiliation aux confréries populaires. À ce propos Raush (2000 : 101) écrit :

« The practices of shuwâfât are connected in several ways to the popular mystical orders in Morocco. They are based on spirit possession and incorporate the same

consolidated the practices of existing healing and divinatory vocations to respond to new needs, demands and expectations of potential clientele and to create a new source of income for themselves. This new source of income and "modernized" and "personalized" vocation created by the shuwâfât themselves, like the larger complex of folk-religious beliefs and practices, is also tailored to supplement mainstream Islamic beliefs and rituals, to compensate for restrictive everyday life practices deriving from them and to contribute to the revaluation of interpersonal and intergender power relations».

²⁹ Les détracteurs de notre voyante-thérapeute font souvent référence à ses origines non-chérifiennes et étrangères : 'Abdia (de la région limitrophe des 'Abda). J'ai déjà souligné, dans le chapitre IV, la nature conflictuelle qui caractérise les rapports entre les deux régions contiguës, Doukkala et 'Abda.

spirit possession ritual, or *hadra*, referred to instead as *lila* [...]. Furthermore, *shuwwâfât* often belong to one of these orders and periodically or occasionally attend their *hadrât*. In addition, *shuwwâfât* are also believed capable of transmitting *baraka* within *lila* to those in attendance ».

Il y a lieu de croire que cette affiliation, qu'elle soit physique ou seulement spirituelle (comme dans le cas de B), représente une voie de « sainteté » alternative à la voie chérifienne exclusiviste. À l'opposé de la tradition maraboutique masculine, les femmes jouent un rôle central au sein des confréries populaires. Les *chouaffat*, qui peuvent avoir aussi le statut de *Moqadem-at*, chefs de file, sont les membres les plus actifs et jouent un rôle décisif dans l'organisation des cérémonies, des rituels de possession et dans l'initiation thérapeutique et médiumnique.

Cette sainteté marginale et alternative est désignée parfois par le terme de « *jadba* », extase³⁰. B se considère, elle-même, comme *majdouba*. Plusieurs autres voyante-thérapeutes que j'ai rencontrées se disent également *majdoub-at*. Tout se passe comme si la *jadba*, qui est ici synonyme d'une possession par les esprits, est la seule voie possible pour les femmes d'accéder à la sainteté, en dehors de la transmission patrilinéaire du *charaf*. Trois *majdoubat* que j'ai interviewées, une à *Damnât*, une deuxième à *Safi* et la troisième à *Ben Yeffou* même, mettent en scène le même cheminement initiatique : une possession élective par les *mlouk*, la *siyaha* (l'errance mystique et initiatique) entre différents sanctuaires, puis l'acquisition du pouvoir thérapeutique et divinatoire.

Mais ce qui est exceptionnel chez B, c'est sa volonté d'acquérir une centralité symbolique, non pas dans une confrérie populaire et marginale mais au sein de la tradition maraboutique même, en s'appropriant l'héritage mythique et thaumaturge d'un saint fondateur. B ne récuse pas l'idéologie chérifienne et sa centralité, elle en légitime même les fondements. Ce qu'elle remet en question ce ne sont pas les sources de la légitimité charismatique et politique (*sainteté*, *baraka*, *charaf*), mais seulement l'appropriation exclusiviste de ces fondements.

³⁰ Le mythe, rappelons-le, dépeint le *majdoub* comme un saint marginal, imparfait et anti-exemplaire.

On pourrait penser la marginalité de B comme une « hétérogénéité structurelle » qui permet, dans sa distanciation même par rapport à l'ordre établi, d'introduire une flexibilité interne qui participe à féconder et à ressourcer les codes culturels centraux (Corin 1995). Pour reposer différemment la question du rapport entre marge(s) et centre(s), Corin emprunte à Dumont la notion d'inversion hiérarchique qui – contrairement aux inversions dichotomiques et binaires – est fondée sur le fait que toute hiérarchie est bidimensionnelle au sens où elle englobe toujours son contraire ; elle se révèle dès lors plus significative. L'auteur met ainsi l'accent sur l'aspect dynamique des relations qu'entretiennent les marges avec le centre :

« [L]e fait de centrer l'analyse sur les dynamiques de la marge permet de passer de schémas univoques (centres marges), binaires (opposition – complémentarité – compensation) et descriptifs, à des modèles biorientés (centres marges), ternaires (hiérarchie – actualisation – metacommunication) et analytiques (processus – dynamique) » (Corin 1986 : 19).

Partant d'études plus concrètes, Corin (1986) montre comment la possession par les esprits zebola au Zaïre permet d'introduire la possibilité d'un écart vital par rapport à la norme. Dans une étude antérieure, Corin (1982) montre que l'intervention des esprits zebola dans le processus étiologique ne s'effectue qu'en un second temps pour neutraliser l'action d'autres agents pathogènes. Il s'agit là d'un processus dynamique qui consiste à transformer une maladie quelconque en une maladie zebola ; une telle transformation affecte subséquemment les rapports interindividuels. Corin (1982 : 144) écrit : « Dans ces différents cas lorsque les esprits zebola interviennent pour renverser le processus morbide, ils se placent du côté de la femme dont ils renforcent la position face à la loi et la place dans les échanges sociaux ». Leur intervention protectrice, ajoute l'auteur, a une légitimité à la fois analogue et inverse à celle dont procèdent la loi du groupe et la régularisation des rapports sociaux. « Ces esprits ne contestent pas réellement la loi sociale : ils fondent plutôt la possibilité d'une prise de distance ou d'une rupture par rapport à la contraignante de cette loi » (Ibid.).

Aussi la connaissance de ces dynamiques de la marge est-elle essentielle pour comprendre comment se constitue et opère le fonctionnement des signifiants centraux. Les interactions entre le centre et ses marges sont à penser, non pas comme une

opposition structurelle rigide qui sépare et divise, mais comme une « liminalité créatrice ». Au sens que lui donne Devisch (1986), la liminalité est une « disjonction conjonctive ». C'est-à-dire que l'action du devin médiumnique, dans la société Yaka, serait une mise en scène d'un drame de « transgression extrême » de la norme sociale et de l'ordre ré-établi ; par cette même mise en scène de débordement et de négation se confirme la pertinence des valeurs et des normes. Selon Devisch (1986 : 125), le discours de la sorcellerie dans la société Yaka dépeint une « anti-société » et un « anti-modèle » qui contribuent paradoxalement à l'intégration de la norme ; l'inversion ici a une valeur intégratrice et épistémique. Elle permet d'explorer les frontières des marges face au centre. Les croyances en la sorcellerie sont des façons par lesquelles le groupe se présente à lui-même. Mais cette inversion « n'est pas seulement un principe de symbolisation du monde habituel par l'anti-même, elle concerne aussi une optique ontologique. L'ordre et le désordre ne sont pas que des contraires. Ils sont aussi perçus comme des termes coextensifs, gémellaires, solidaires ». Cette qualité biface de la réalité transparaît à travers les figurations de la sorcellerie, de l'exorcisme et de l'anti-sorcellerie comme un jeu de retour à la même source avec des signes inversés³¹.

Similairement, le cheminement de B nous informe d'une façon éloquente sur la dynamique de la marge, aussi bien sous ses aspects de liminalité créatrice, libératrice et fécondatrice, qu'en tant qu'elle fonctionne au service des normes centrales de l'idéologie chérifienne. Dans sa pratique rituelle, B non seulement se soustrait à la tradition maraboutique des chorfa, la subvertit et y innove, mais en montre également la

³¹ Comme l'a noté Pandolfi (1993) pour le Sud d'Italie, les femmes du Samnium mettent en scène, à travers des récits narratifs, des « micro-histoires » qui tendent justement à élaborer d'autres niveaux de rapports sociaux. Ces « micro-histoires » narratives et corporelles, affirme-t-elle, ne s'opposent pas à l'Histoire, mais elles lui sont parallèles, souterraines, avec de fortes possibilités d'intersection. Pandolfi (1993 : 74) écrit : « Entre culture hégémonique et culture subalterne, s'insère donc le monde féminin qui y inscrit ses propres fragments d'histoire. Il est alors nécessaire de relire en filigrane les données des recherches portant sur l'Italie du Sud : la morsure de la tarentule peut faire l'objet d'autres niveaux de lecture [...]. De l'histoire d'un groupe social aux histoires d'une partie des acteurs sociaux, des récits traversent et ébrèchent l'Histoire, construisent des micro-histoires subjectives, des narrations souterraines – formes particulières, sociales, mais non encore socialisées – de renégociation de l'expérience subjective féminine »

centralité fondatrice. Son cheminement et sa pratique décrivent un anti-mythe et un contre-rituel qui théâtralissent la centralité des signifiants centraux : la baraka, le charaf, la généalogie, la sainteté et la royauté³².

³² On a déjà vu cette dynamique de l'ambivalence au chapitre V quand j'ai analysé la portée politique du mythe. Le récit qui décrit la rencontre entre le wali Ben Yeffou et le Sultan Noir se présente, lui aussi, comme un anti-discours et une anti-histoire. Au terme d'une opposition charismatique, le saint après avoir miraculeusement battu et humilié son alter ego, le Souverain, reconnaît paradoxalement le charaf comme un principe fondateur, non seulement de la royauté, mais de la sainteté même.

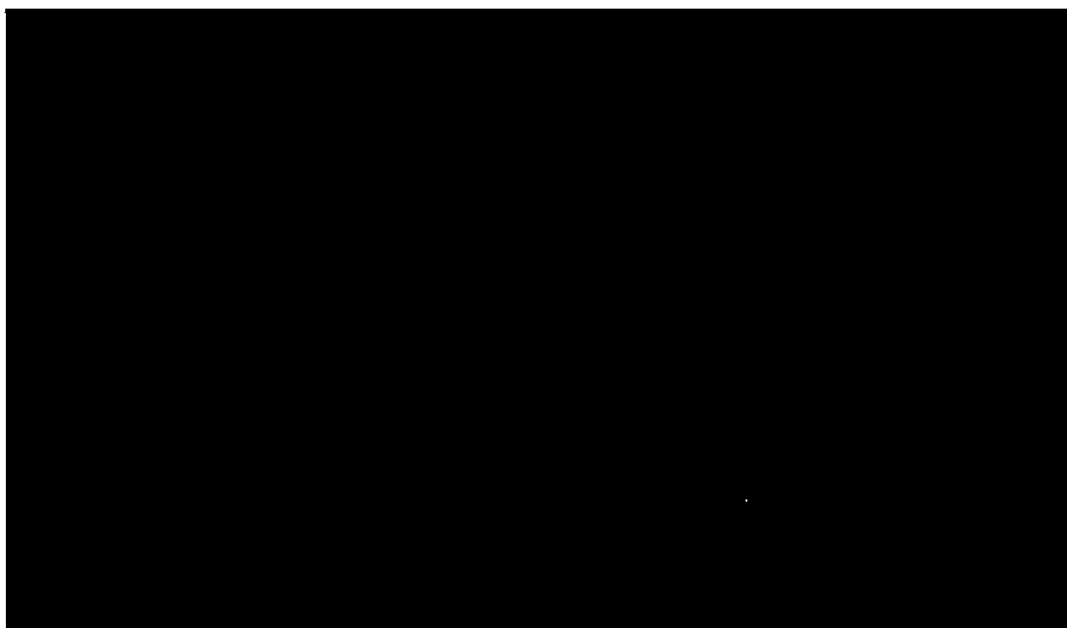


Photo 24. On lit dans le verso de cette carte de chérifat : Il est strictement interdit d'insulter les descendants du Prophète, même s'ils s'écartent de la bonne voie et changent de doctrine



Photo 25. L'entrée de la zaouïa. Il est écrit : Maqâm Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou (en haut) ; la zaouïa de Sidi 'abdeaziz Ben Yeffou (en bas).



Photo 26. La mida. Au-dessus de cette dernière, on compte deux corans, un chapelet (l'une des techniques que B utilise dans sa thérapie), un voile blanc, la couleur de ses génies, de l'encre pour l'écriture du *sboub*, etc. À côté, on remarquera la présence d'un pin de sucre utilisé pour le *hlou*.



Photo 27. La voyante-thérapeute B utilise la *kalkha* pour tapoter le dos d'un patient.

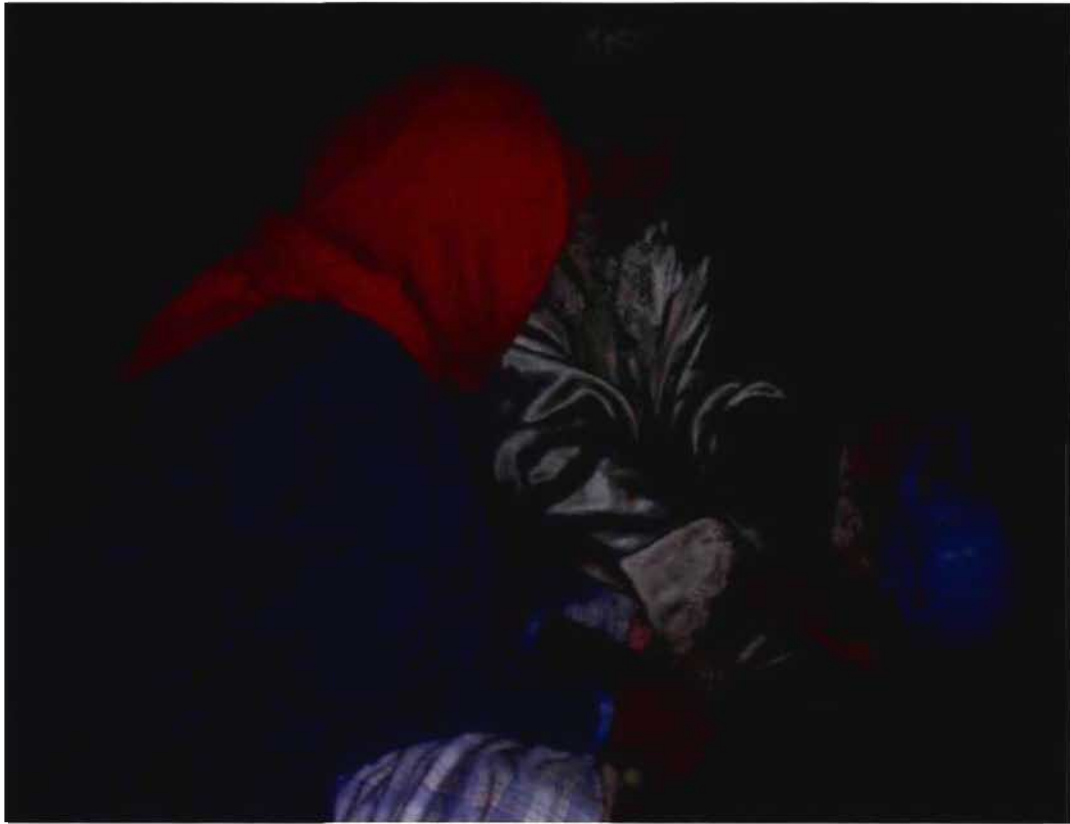


Photo 28. B utilisant la technique de l'œuf.

Conclusion

Tout au long de cette thèse, on a vu comment le culte de possession de Ben Yeffou articule, à travers le mythe qui le fonde et le rite qui le met en scène, les questions de l'histoire, de l'identité et du pouvoir au Maroc. Les récits des descendants du saint ont la valeur d'un mythe fondateur qui non seulement légitime leur pratique thérapeutique, mais fonde également une autorité plus large, symbolique, politique et sociale, le *charaf*. Le mythe nous informe, quoique de façon contre-narrative, sur ce tournant historique quand le fondement du pouvoir se dérobe au charismatique et s'enracine dans l'héréditaire ; l'idéologie chérifienne, sous sa forme alaouite, s'imposant ainsi comme un principe de pouvoir.

L'affiliation généalogique au Prophète met les chorfa dans une position de sacralité et de pouvoir ; le charaf, qui définit une réalité « spirituelle », est dès lors devenu le mobile social par excellence, surtout si l'on sait que de nombreux privilèges socio-économiques, dont des dons royaux et des exemptions fiscales, y sont associés. En tant que principe de pouvoir et de distinction sociale, le charaf est sujet à toutes les manipulations et à tous les réarrangements possibles. Des saints et leurs descendants ont tenté par tous les moyens de s'insérer dans la lignée prophétique, soit en obtenant un décret royal (*dahir*) légitimant cette appartenance, soit par un témoignage onirique du Prophète ou d'un autre saint éminent qui certifie la réalité de la filiation.

Le récit légendaire des chorfa de Ben Yeffou et les visions de B théâtralissent de façon éclairante cette situation socio-historique. Le saint éponyme, Ben Yeffou, se voit accorder le titre de cherif par le Sultan Noir ; cette tradition mythique est encore perpétuée par les Souverains Alaouites qui continuent à promulguer des décrets de charaf et à accorder des dons et des privilèges socio-économiques. B, quant à elle, se voit accorder le charaf, ainsi que les pouvoirs curatifs qui lui sont associés, en songe par le roi du Maroc, Mohammed VI, par le saint Ben Yeffou et par les rois de la surnature, dont particulièrement le roi des rois, le saint-*melk*, le fqih, Sidi Chamharouch.

Le mythe des chorfa et l'anti-mythe de B révèlent aussi, et avec force, cette césure qui s'est progressivement établie, à partir du règne de Moulay Ismaïl, entre l'autorité

suraturelle et invisible du cherif-saint et l'autorité temporelle et visible du cherif-roi. Ce partage dénote une forme de spécialisation. Au premier revient le pouvoir sur le monde occulte (*bâtin*) et les esprits qui le peuplent, et donc la pratique de la thérapie ; au second revient le pouvoir sur le manifeste, l'apparent (*dâhir*), le monde des humains, et donc l'exercice de la politique¹. C'est en ces mêmes termes, la distinction entre le *bâtin* et le *dâhir*, qu'un cherif de Ben Yeffou m'exprime ce partage des pouvoirs. À l'opposé du charaf des descendants du roi qui implique la domination des hommes et l'exercice du pouvoir politique, celui des descendants du saint suppose la domination des esprits et la pratique du rituel thérapeutique.

La domestication de l'esprit possesseur par des rituels répressifs, *le sri'*, et des techniques disciplinaires (ignition, flagellation, jugement, emprisonnement, etc.) donne une très bonne idée de cette autorité cosmique des saints-chorfa. Comment ce pouvoir d'exorcisme pourrait-il nous renseigner sur la pratique politique autoritaire des rois-chorfa ? C'est là, me semble-t-il, une piste de recherche intéressante à explorer. Si, comme l'analyse de façon pénétrante Hammoudi (1997, 2001), l'initiation mystique – la relation maître/disciple où celui-ci théâtralise les signes de soumission, d'abdication et d'anéantissement devant celui-là – nous renseigne de façon générale sur la genèse de l'autoritarisme au Maroc, le rituel maraboutique pourrait, probablement, nous informer, de manière plus précise, sur la mise en œuvre de cet autoritarisme. Il s'agit en fait de chercher, de comparer et d'analyser les symboles culturels qui informent la pratique chérifienne aussi bien en thérapie qu'en politique.

Le charaf, en tant que principe politique et thérapeutique, n'est transmissible que par voie agnatique ; les femmes ne peuvent ni pratiquer, ni transmettre cet héritage. Certains chorfa de Ben Yeffou usent d'une métaphore zoologique pour exprimer cette filiation patrilinéaire. La cherifa qui épouse un non-cherif est à l'exemple de l'âne qui copule avec la jument. À l'instar de la stérilité de l'hybride de ce croisement, le mulet ou la mule, l'issue de l'union mixte est symboliquement stérile ; elle n'aboutit pas au charaf.

¹ Un journaliste Français demandait un jour au roi précédent du Maroc, Hassan II, qu'est-ce qu'il aurait souhaité exercé comme profession s'il n'était pas un Souverain, il a répondu : médecin !

J'ai analysé comment les hommes chorfa détournent le crédit de la continuité et de la transmission chérifienne, issu à l'origine d'une femme, Fatima, la fille du Prophète. En attribuant le charaf à 'Ali, l'époux de cette dernière, on n'exclut pas seulement les femmes de la transmission, mais le Prophète lui-même, en tant que dispensateur originel. La généalogie prophétique est perpétuée par une femme ; c'est là une réalité historique, une ironie peut-être, contre laquelle les hommes n'ont cessé de manœuvrer en inversant complètement les conséquences sociopolitiques. C'est en rapport à cette situation historico-politique qu'il faut, me semble-t-il, penser la condition féminine au Maroc.

Au-delà de l'inversion légitimante, il faut penser d'autres manières de faire la politique et d'autres formes de subversions qui déconstruisent les fondements charismatiques de ce pouvoir androcentrique et sa transmission. Je ne voudrais surtout pas remplacer un mythe par un autre : celui de la soumission inconditionnelle de la femme orientale. Il est tout à fait vrai que les femmes marocaines ont de plus en plus de liberté sociale et une marge de pouvoir subversif, créateur de sens, plus grande, mais ces « stratégies symboliques », comme on l'a vu dans la pratique de B, restent toutefois des politiques « dominées », car le dispositif de symboles et d'opérateurs mythiques qu'elles mettent en œuvre trouvent leur principe dans la vision dominante même (Bourdieu 1998).

L'étude anthropologique d'autres rituels féminins nous permettra de mieux comprendre et d'illustrer la dynamique des marges, avec les ambiguïtés, les ambivalences et les inversions qui la caractérisent. Je pense ici tout particulièrement à la notion de *jadba* comme sainteté féminine alternative. À travers l'étude ethnographique approfondie du cheminement initiatique de certaines *majdoubat* marocaines, il serait intéressant de suivre comment cette sainteté anti-exemplaire et imparfaite articule la dialectique centre/marge. Comment penser la *jadba* en rapport avec la sainteté « exemplaire » et « parfaite » des chorfa ?

Toutefois les stratégies symboliques dominées ne concernent pas seulement le potentiel subversif des femmes, elles s'appliquent plus généralement aux mouvements de

« résistance », le mot ici est un peu démesuré, politiques et sociaux. La figure de l'opposition effective et influente, les islamistes, ne fait que confirmer avec plus de force la centralité de l'idéologie dominante. À l'instar du mythe de Ben Yeffou, et de ses expressions rituelles, la pertinence, tant spirituelle que politique, du principe chérifien y est soulignée, voire théâtralisée. C'est là effectivement une autre perspective de recherche pour l'avenir. Il s'agit d'explorer les liens culturels et structurels entre le culte de Ben Yeffou et les rituels du pouvoir à l'échelle nationale. Peut-on penser l'islamisme marocain comme un avatar du maraboutisme ?

Des données préliminaires permettent d'ores et déjà d'entrevoir des correspondances qui existent entre les pratiques et les récits de légitimation d'un mouvement islamiste très actif sur la scène publique, Justice et Bienfaisance (al-'Adl wal-Ihsan), et les représentations culturelles qui sont au cœur du rituel de possession à Ben Yeffou². Le conflit entre le roi et son alter ego, le saint, que révèle le mythe, constitue encore aujourd'hui le *leitmotiv* de la politique contemporaine marocaine.

En partant de visions nocturnes que plusieurs disciples du cheikh fondateur de l'Association, Abdessalam Yassine, ont vues, on peut dire que ces récits de légitimation ont la même valeur à la fois subversive et confirmatrice des normes centrales que la légende des chorfa de Ben Yeffou et les récits onirique de B. Il faut souligner que les visions nocturnes et les interprétations des rêves ont toujours fait partie intégrante du système éducatif de l'Association de Yassine. Les fidèles se racontent quotidiennement leurs rêves nocturnes et les interprètent. Ces rêves ont une portée aussi bien religieuse que politique. On y voit bien évidemment le cheikh, le Prophète et ses compagnons, mais on rêve aussi des adversaires politiques. Chez les adeptes de Yassine, les visions nocturnes remplissent la même fonction que celle que joue le mythe chez les fils de Ben

² Ici, j'omettrai de parler de l'autre parti islamiste actif, Parti de la Justice et du Développement (PJD). En effet son action s'inscrit non pas en opposition avec le pouvoir dominant, mais en continuité parfaite ; leur légitimité politique est expressément basée sur celle, religieuse, du Monarque, le Commandant des Croyants. De même, les cheikhs des confréries mystiques influentes – la Bouchichiya notamment, dans laquelle Yassine a été initié puis qu'il a quittée suite à des divergences avec le Maître Sidi al-'Abbâs – appuie de façon énergique le pouvoir central.

Yeffou ou, plus précisément, celle que jouent les récits oniriques de B. Elles constituent un commentaire contre-narratif à la situation politique actuelle. Ce contre-discours fictif – mais aussi effectif, car il a un grand effet mobilisateur – s’oppose au discours dominant. Mais dans cette opposition même se lit une confirmation de la centralité de l’idéologie chérifienne.

« Hier, j'ai vu Mohammed VI prendre l'avion. Il se dirigeait vers un pays lointain. Puis soudainement, il s'est mis à lancer ses bagages et ses effets personnels par-dessus bord. Finalement, il s'est lui-même jeté dans le vide ». Après avoir bien écouté la vision de l'adepte, le cheikh Yassine répond : « Il ne faut pas avoir des visions et attendre qu'elles se produisent. Il faut provoquer le destin ». Ainsi faut-il provoquer le changement politique et le plus tôt possible. Dans la terminologie du cheikh Yassine, le changement porte le nom de *qawma*, qui pourrait être traduit par « soulèvement ». Cette *qawma*, pacifique selon la doctrine du maître, est censée instaurer le Califat. « Viendra un jour qui fera oublier tout ce qui l'aura précédé et où, enfin, se lèvera le soleil d'al-Âdl wal-Ihsan. 2006 est un grand rendez-vous auquel nous devons tous nous préparer » (in Bennani 2006). C'est le cheikh Yassine, lui-même, qui parle devant un cercle d'adeptes réunis à Fès en août 2005. Ainsi avait été « officiellement » lancée l'idée du « grand changement 2006 » qui a fait couler beaucoup d'encre dans tout le Maroc et à la suite duquel des activistes de l'Association ont été emprisonnés.

Les militants de l'Association du cheikh croyaient fermement à un changement politique capital pour l'année 2006, un changement au sommet de la hiérarchie du pouvoir. Un fidèle du cheikh me rapporte :

« Le changement 2006 que nous prônons au sein de l'Association ne veut pas dire que nous allons déclarer la révolution et nous accaparer du pouvoir. Nous ne savons pas comment réellement ce changement arrivera, il se peut que le roi mourra d'une mort naturelle, il se peut qu'il va se repentir et mettre aux commandes des hommes de Dieu ; il est possible également que les militaires feront un coup d'État et instaureront le califat ».

Cette rencontre avec ce militant, est survenue après la grande vague de critiques et de protestations adressées au cheikh et à ses adeptes pour leurs « visions fantasmagoriques ». Ces derniers n'affichaient plus ouvertement leurs ambitions

politiques, et c'est probablement la raison pour laquelle mon interlocuteur n'osait pas désigner explicitement Yassine comme le prochain calife³. Mais, d'une façon générale, le cheikh est clairement considéré par ses disciples comme étant un véritable saint, auréolé de toutes les grâces divines. Un autre adepte raconte :

« J'ai vu le Prophète Mohammed, et je lui ai demandé de me montrer le chemin de Dieu. Il m'a souri, puis a désigné de sa main une tente d'où sortait une lumière éblouissante. À l'intérieur, Abdessalam Yassine ramassait des branches d'arbre par terre. Le Prophète s'est alors tourné vers moi et m'a dit, en désignant Sidi Abdessalam : demande à cet homme. Lui, il sait » (in Bennani 2006).

Les lueurs du califat sont à l'horizon, un horizon très proche, l'an 2006. « Nous devons nous attendre à un changement bouleversant. Car, affirme mon interlocuteur, plusieurs de nos frères ont vu, dans leurs rêves, en même temps, la même chose : un changement à la tête du pouvoir ; le califat s'instaurera bientôt, je ne sais pas comment, mais nous ne devons pas rester passifs à l'attendre, nous devons y travailler, chacun dans son domaine ». Le calife, dans la doctrine de l'Association, ne peut qu'être cherif, saint et savant, et doit être entouré de compagnons, comme l'était le Prophète lui-même. Et cheikh Yassine réunit toutes ses qualités : il est cherif de naissance, saint par son ascèse, éminent savant ayant écrit une dizaine de livres aussi bien en religion qu'en politique ; et finalement, le cheikh est entouré de compagnons qui le vénèrent plus que tout et sont prêts à se sacrifier pour sa cause.

C'est là une illustration, on ne peut plus évidente, de ces résistances politiques dominées. L'on voit comment une opposition qui se veut radicale s'appuie sur les mêmes mythologies fondatrices que celle qui font l'autorité du pouvoir dominant. L'ambivalence de cette situation est aussi soulignée par les écrits du cheikh adressés aux deux derniers monarques Marocains, Hassan II et son fils et successeur Mohamed VI. Dans une missive, *l'Islam ou le déluge*, envoyée au premier en 1973, Yassine inscrit son action, une chose remarquable, en continuité avec le marabout al-Yousi – ce « héros du périphérique » selon l'heureuse expression de Jacques Berque (1958) – qu'il cite expressément et associe le monarque à l'adversaire juré de celui-ci, Moulay Ismaïl. Dans

³ Car d'autres rêves désignent implicitement le cheikh comme le successeur idéal, le Calife.

cette même épître, le cheikh met de l'avant l'ascendance chérifienne du Roi, mais également la sienne. La lettre est destinée à Hassan fils de Mohammed fils de Youssef, le petit fils du Prophète. Plus loin, il écrit : « Te voilà, ô Petit fils du Prophète informé [...]. Je te dois conseil parce que tu es roi de ce pays. Tu mérites ce conseil plus que tout autre parce que tu es de surcroît un parent proche. » (in Tozy 1999 : 70). Le Roi est parent proche du saint parce que celui-ci se considère, lui-même, authentique cherif. « Dieu, écrit-il, m'a comblé par ma descendance chérifienne et j'ai pu connaître les bienfaits des Arabes, ceux qui sont parents et proches du Prophète » (in Tozy 1999 : 70).

Contrairement à ce qui se passe dans le mythe de Ben Yeffou, ou celui d'al-Yousi, Yassine, lui, n'a pas besoin d'un décret royal pour légitimer cette appartenance. Il se présente d'emblée comme un authentique cherif ; il s'octroie, en quelques sortes, cette filiation, car rien ne prouve qu'il appartienne vraiment à la généalogie prophétique, puisque, à l'instar d'al-Yousi, le cheikh se décrit lui-même comme un berbère. Est-il de ces arabes qui ont été berbérés ? Peut-être. Mais cela reste hypothétique. Le cheikh est peut-être le dernier « saint » marocain qui s'inscrit dans cette longue tradition maraboutique « combative » qui oppose la figure du saint-cherif à celle du roi-cherif⁴. Ce que le saint reproche au roi ce n'est pas le fait qu'il rassemble les deux pouvoirs temporel et religieux, mais le fait qu'il ne les associe pas assez, en favorisant le premier au détriment du deuxième.

Il ressort de ces premières ébauches de réflexion que les mêmes symboles culturels que ceux qu'articule le culte de Ben Yeffou sont toujours vivants et opérationnels dans les rituels de la politique contemporaine. Les formes du combat entre saints et rois ont changé, se sont modernisées, mais les fondements du pouvoir sont toujours les mêmes. Sainteté et royauté sont intimement liées, l'une se nourrit de l'autre. Et puisque la politique au Maroc a son fondement même dans le religieux, de par la prévalence de la noblesse généalogique, ce dernier domaine reste le véritable champ de bataille, avoué ou

⁴ À l'instar du rituel maraboutique des chorfa, la combativité du cheikh Yassine, et son agressivité politique (son djihad et sa *qawma*) ne dépassent pas le champ métaphorique. Et tout comme son saint exemplaire, al-Yousi, cheikh Yassine se limite à la remontrance épistolaire.

non, entre les différents protagonistes. Une lecture des mouvements politiques islamistes au Maroc ne peut être complète et approfondie que si elle prend en compte ces symboles culturels qui structurent l'imaginaire marocain.

Une autre question importante que révèle le culte de Ben Yeffou se rapporte aux expressions identitaires. J'ai analysé comment l'Altérité – celle que symbolise le saint, le roi ou le djinn – joue un rôle identificateur et intégrateur. L'étrangeté et son corollaire l'étrangeté se présentent d'emblée comme le creuset culturel dans lequel s'est brassée et se brasse encore l'identité marocaine. Le saint étranger, originaire d'un désert lointain et imaginaire, le Sultan Noir, l'exemplification même de l'étrangeté, le djinn juif-noir, l'expression d'une altérité radicale, sont les symboles mythiques et rituels de cet Autre-identificateur. L'inversion des rôles sociaux qu'induit la présence du premier, la noblesse généalogique que procure le second et la médiation symbolique que joue le dernier sont les facettes de cette Mêmesé-Autre. C'est probablement ce paradoxe, ou plutôt cette tension – « je ne suis pas, donc je suis » – qui caractérise l'identité marocaine.

Hammoudi (1997, 2001) a déjà analysé les retombées politiques de ce paradoxe identitaire. Le schème maître/disciple, au cœur de l'initiation mystique, informe et structure le fait politique où l'aspirant doit nier, de façon théâtralisée, tous les champs d'identification sociale et politique pour accéder à la maîtrise. Tout se passe comme si dans ce renoncement à tout ce qui est identifiant – virilité, travail, famille, pouvoir et savoir –, le disciple politique cherchait à s'identifier davantage. L'anthropologue Marocain écrit :

« [T]out se passe comme si en chacun coexistent deux personnalités dont les traits et les comportements se contredisaient terme à terme, et surtout comme si l'une comprimant momentanément l'autre, en fait préparait son surgissement. Si bien que le rapport de soumission, qui apparaît dès lors comme une phase d'attente et comme le prix à payer pour arriver aux commandes, va de pair, avec une ambivalence extrême » (Hammoudi 2001 : 23).

D'autres recherches ethnographiques et anthropologiques permettront d'approfondir notre compréhension de cette tension identitaire, non seulement en politique, mais dans

d'autres domaines des sciences sociales : économie, tourisme et migration, etc. Si je prends, par exemple, ce dernier champ d'étude, il faudrait analyser dans quelle mesure l'expérience de l'étrangèreté, via la migration (le partir) – qui parfois se fait au prix de la vie (une annihilation au sens propre) –, pourrait être une source d'identification. Dans quelle mesure ce détour par l'au-delà (de la mer) – le nouveau lieu mythique et imaginaire (par opposition au désert) –, ce devenir-autre est-il aussi un devenir Marocain, à part-entière ? Cette question me concerne probablement moi aussi. Mais là s'arrête le travail de l'anthropologue et commence celui du psychanalyste.

Références Bibliographiques

Abdel-Malek, Anouar

1963 « Orientalism in crisis », *Diogenes*, 11-44, pp. 103-140.

Akhmiss, Mustapha

1984 *Rites et secrets des marabouts à Casablanca*. Casablanca : SEDIM.

Albera, Dionigi et Tozy, Mohamed

2005 « Liminaire 3 – Entre pairs : des proximités réinventées », in *La Méditerranée des anthropologues : fractures, filiations, contiguïtés*, Dionigi Albera et Mohamed Tozy (dirs.), pp. 301-311. Paris : Maisonneuve et Larose.

Albergoni, Gianni

2003 « Raison anthropologique et anarchie bien tempérée », in *Les Saints de l'Atlas*, Ernest Gellner, trad. Paul Coatalen ; pres. Gianni Albergoni. [Saint-Denis, France] : Bouchène

Al-Kanûni, A. Abdullah Mohamed B. Ahmed al-Abdi

1937 *Jawahir al-kamal fi tarajim arrijal* [Les perles de la perfection dans les biographies des saints hommes], tome II. Casablanca : Imprimerie Arabe.

Andezian, Sossie

1996 « L'Algérie, le Maroc, la Tunisie », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 389-408. Paris : Fayard.

Aouattah, Ali

1993 *Ethnopsychiatrie maghrébine : représentations et thérapie traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*. Paris : L'Harmattan.

1995 « Anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain », *IBLA*, 58, 175, pp. 31-54.

Assamlali, Al-Abbas Ibn Ibrahim

1983 *Al-i'lam biman halla morkocha wa Aghmata mina al-a'lam* [Faire connaître les éminents hommes qui ont vécu à Marrakech et à Aghmat], tome X. Rabat : Imprimerie Royale.

Bammi Jamal, Mouhiddine Mohamed et Fassi Driss

2007 « Contribution à la connaissance de la végétation du Sahel des Doukkala-Abda et réflexions sur l'aménagement sylvo-pastoral », in *Milieus naturels et aménagement de l'espace au Maroc*, pp 39-52. Rabat : Faculté des lettres et des sciences humaines.

Barthes, Roland

1957 *Mythologies*. Paris : Éditions du Seuil.

Beck, Herman L

1989 « Plier ou être écrasé: les relations entre Mawlây Ismâ'î, sultan du Maroc, et Mawlây al-Tihâmî sharîf de Wazzân », *Studia Islamica*, 70, pp. 149-161.

Bédoucha, Geneviève

2004 *Éclipse de lune au Yémen*. Paris : Odile Jacob.

Bennani, Driss

2006 « Le dernier Prophète », *Telquel*, 220, <http://www.telquelonline.com/220>.

Ben Jelloun, Tahar

1981 *La prière de l'absent* [roman]. Paris: Éditions du Seuil.

Berque, Jaques

1958 *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*. Paris ; La Haye : Mouton et CO.

1978 [1955] *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris : Presses universitaires de France.

1995 [1990] *Le Coran : essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*. Paris : Albin Michel.

Bibeau, Gilles et Corin, Ellen

1995 « From submission to the text to interpretive violence », in *Beyond Textuality: Asceticism and violence in anthropological interpretation*, Gilles Bibeau and Ellen Corin (eds.), pp. 3-54. Berlin ; New York : Mouton de Gruyter.

Bibeau, Gilles

1996 « L'étranger dans le théâtre de la guérison : A propos de la dramaturgie Yoruba selon Wole Soyinka », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 29, pp. 31-90.

Blachère, Régis ; Chouémi, Moustafa et Denizéau, Claude

1970 *Dictionnaire arabe-français-anglais : langue classique et moderne*, tome II. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose

Bonte, Pierre

- 1999 « Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argîba dans la société maure », in *Sacrifice en islam : espace et temps d'un rituel*, Pierre Bonte, Anne-Marie Briserarre et Alain Gokalp (dirs.), pp. 239-261. Paris : CNRS Éditions.

Boucharb, Ahmed

- 1997 *Études documentaires sur l'occupation portugaise* [en arabe]. Rabat : Al-Aman.

Bourdieu, Pierre

- 1988 « Préface », in *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, Paul Rabinow, pp. 11-14. Paris : Hachette.
- 1998 *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil.

Böwering, Gerhard

- 1996 « Règles et rituels soufis », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 139-156. Paris : Fayard.

Brunel, René

- 1926 *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâouïa au Maroc*. Paris : Geuthner.
- 2001 [1955] *Le monachisme errant dans l'islam : Sidi Heddi et les Heddawa*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Busnot, Dominique

- 2002 [1714] *Histoire du règne de Moulay Ismaïl*, édition établie, annotée et préfacée par Xavier Girard. Paris : Mercure de France.

Chebel, Malek

- 1984 *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris : Presses Universitaires de France.

Chelhod, Joseph

- 1964 *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Chlyeh, Abdelhafid

- 1998 *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraire initiatiques, transe et possession*. Paris : La Pensée Sauvage ; Casablanca : Éditions Le Fennec.

Chodkiewicz, Michel

- 1986 *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'ibn Arabî*. Paris : Gallimard.

1996 « Le voyage sans fin », in *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascension célestes et itinéraires spirituels*, Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.), pp. 139-250. Louvain ; Paris : Peeters.

Chtatou, Mohamed

1996 « Saint and spirits and their significance in Moroccan cultural beliefs and practices: an analysis of Westermarck's work », *the journal of the society for Moroccan studies*, 1, pp. 62-84.

Claisse, Pierre-Alain

2003 *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Paris : L'Harmattan.

Claisse-Dauchy, Renée et de Foucault, Bruno

2005 *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris : L'Harmattan.

Corin, Ellen

1982 « La transformation des codes religieux dans les groupes thérapeutiques de possession au Zaïre », *Cahiers du CRSR* (No spécial, Pathologie et religion), 4, pp. 137-162.

1986 « Centralité des marges et dynamique des centres », *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2, pp.1-21.

1993 « Présentation : Les detours de la raison. Repères sémiologiques pour une anthropologie de la folie », *Anthropologie et Société*, 17, 1-2, pp. 5-20.

1995 « Meaning games at the margins: The cultural centrality of subordinated structures », in *Beyond Textuality: Ascetism and violence in anthropological interpretation*, Gilles Bibeau and Ellen Corin (eds.), pp. 173-192. Berlin ; New York : Mouton de Gruyter.

Corin, Ellen ; Bibeau, Gilles et Uchôa, Elizabeth

1993 « Éléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soninké et Bwa du Mali », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 1-2, pp. 157-172.

Crapanzano, Vincent

1973 *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley University.

- 1977 « Mohammed and Dawia: Possession in Morocco », in *Case Studies in Spirit Possession*, Crapanzano Vincent and Vivian Garrison (eds.), pp. 141-176. New York : Wiley.
- 1980 *Tuhami, portrait of a Moroccan*. Chicago : University of Chicago Press.
- 2000 [1973] *Les Hamadcha : une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, trad. Olivier Ralet. Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.
- Dakhli, Jocelyne
- 1993 « De la sainteté universelle au modèle maraboutique : hagiographie et parenté dans une société maghrébine » in *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Hassan Elboudrari (ed.), pp 181-198. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale.
- De Certeau, Michel
- 1973 *L'Absent de l'histoire*. Paris : Éditions des Repères – Mame.
- 1975 *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard
- Defontin-Maxange
- 1929 *Le grand Ismail: Empreur du Maroc*. Paris : Marpon et Cie.
- De Heusch, Luc
- 1971 *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Paris : Gallimard.
- Dermenghem, Émile
- 1940 *Vies des saints musulmans*. Alger : Baconnier.
- 1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris : Gallimard.
- Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne
- 1997 *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy.
- Desparmet, J
- 1932 *Le mal magique : ethnographie traditionnelle de la Mettidja*. Paris : Geuthner.
- Devisch, René
- 1986 « Marge, Marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre », *Anthropologie et sociétés*, 10-2, pp. 117-137.
- Dols, Michael W.,
- 1992 *Majnūn: the madman in medieval Islamic society*, Diana E. Immisch ed. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press.

Douglas, Mary

1992 [1967] *de la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin. Paris : Éditions La Découverte.

Doutté, Edmond

1905 *Merrâkech*. Paris : Comité du Maroc.

1984 [1908] *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris : J. Maisonneuve.

Drague, Georges

1951 *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc: confréries et Zaouïas*. Paris : Peyronnet.

Drouin, Jeannine

1996 « Mystique et politique: tradition étiologique d'une fondation maraboutique au Maroc », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 24, pp. 129-146.

Eickelman, Dale F. et Draïoui, Bouzekri

1973 « Islamic myths from western Morocco », *Hespéris-Tamuda*, 14, pp. 195-225.

Eickelman, Dale F.

1976 *Moroccan Islam: tradition and society in a pilgrimage center*. Austin : University of Texas Press.

1984 « New Directions in Interpreting North African Society », in *Connaissances du Maghreb : Sciences sociales et colonisation*, pp. 279-289. Paris : CNRS Éditions.

El Alaoui, Narjys

1990 « Les génies : du voir au dire », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 21, pp. 1-13.

El Bachari, Mohammed

1997 « Possédé oui, fou non : catégorisation des troubles mentaux en société marocaine », *Littérature Orale Arabo-berbère*, 25, pp. 91-112.

EL-Bekri, Abou-Obeïd

1965 *Description de l'Afrique Septentrionale*, trad. Mac Guckin de Slane. Paris : Adrien-Maisonneuve.

Elboudrari, Hassan

1985 « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales ESC*, 3, pp. 489-508.

El Khayat, Ghita

1978 « Tradition et modernité dans la psychiatrie marocaine », *Ethnopsychiatrica* 1-1, pp. 61-78.

El-Ouareth, Ahmed

1994 « le rôle du courant soufi dans la résistance contre l'occupation portugaise des Doukkala », in *Doukkala et l'histoire de la résistance au Maroc* [en arabe], pp. 121-138. Éditions MSQMAJT.

Ennaji, Mohamed

1991 « Une science sociale au Maroc, pour quoi faire ? », *Peuples méditerranéens*, 54-55, pp. 213-220.

Etienne, Bruno

1981 « Magie et thérapie à Casablanca », in *Le Maghreb Musulman en 1979*, Christiane Souriau (dir.), pp. 261-284.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1940 *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford : Clarendon Press.

1949 *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford : Clarendon Press.

Fahd, Toufy

1971 « Anges, démons et djinns en Islam », in *Génies, anges et démons (Égyptes, Babylones, Israël, Islam, Peuples Altaïques, Inde, Birmanie, Asie du Sud-Est, Tibet, Chine)*, Sources Orientales VIII, pp. 153-214. Paris : Éditions du Seuil.

Ferrié, Jean-Noël

1993 « L'anthropologie du Maroc : situation actuelle et perspectives », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXX, 1991, pp.1069-1077. Paris : CNRS Éditions.

Filali, Kamel

2003 « Guerres de sépultures de saints et luttes pour une sacralisation des territoires au Maghreb », *Archives de Science Sociale des Religions*, 123, pp. 121-127.

Filali, Leïla

2007 *L'institution du sanctuaire entre la symbolique du culte et les données naturelles : des perspectives de développement. Le cas de Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou* [en arabe], thèse de DESA, Mohamed Mouhiddine et Jamal Bammi (dir.). Casablanca : Université Hassan II, Faculté des Lettres.

Fosset R. et Noin D.

- 1966 « Utilisation du sol et population rurale dans les Doukkala », *Revue de Géographie du Maroc*, 10, pp. 7-17

Gardet, Louis

- 2002 [1967] *L'Islam : religion et communauté*. Paris : Desclée de Brouwer.

Geertz, Clifford

- 1968 *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven : Yale University Press.
- 1971 « In Serach of North Africa », *The New York Review of Books*, 16-7, pp. 20-24.
- 1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York : Basic Books.
- 1979 « Suq: the bazaar economy in Sefrou », in *Meaning and Order in Moroccan Society: three Essays in Cultural Analysis*, Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen (eds.), pp. 123-313. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1992 [1968] *Observer l'Islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. Jean-Baptiste Grasset. Paris : La Découverte.
- 2000 [1986] *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, trad. Denise Paulme. Paris : Presses Universitaires de France.
- 2005 « Que reste-t-il des révolutions du tiers monde? », trad. Alice Béja, *Esprit*, 315, pp. 46-65.

Gellner, Ernest

- 1969 *Saints of the Atlas*. Chicago : University of Chicago Press.
- 1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London : Routledge.
- 2003 [1969] *Les Saints de l'Atlas*, trad. Paul Coatalen, prés. Gianni Albergoni. Saint-Denis [France] : Bouchène

Geoffroy, Eric

- 1996a « L'apparition des voies : les khirqa primitives (XIIe siècle – début XIIIe siècle) », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexander Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 44-54. Paris : Fayard.

1996b « "La seconde vague" : fin XIIIe siècle-XVe siècle », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexander Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 55-67. Paris : Fayard.

Girard, Xavier

2002 « Préface », in *Histoire du règne de Moulay Ismaïl* [de Dominique Busnot], pp. 7- 24. Paris : Mercure de France.

Gril, Denis

1996 « Le saint fondateur », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexander Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 104-120. Paris : Fayard.

Hajji, Mohamed

1988 *La zaouïa de Dîla : son rôle religieux, scientifique et politique* [en arabe]. Casablanca : Annajah

Hammoudi, Abdellah

1974 « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis Tamuda*, 15, pp. 147-180.

1980 « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Annales*, 35, 3-4, pp. 615-641.

1997 *Master and disciple : the cultural foundations of Moroccan authoritarianism*. Chicago : University of Chicago Press.

2000 « Construction de l'ordre et usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, François Pouillon et Daniel Rivet (eds.), pp. 265-288. Paris : Maisonneuve et Larose.

2001 *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes : essai d'anthropologie politique*. Paris : Maisonneuve et Larose ; Casablanca : Toubkal.

Hammoun, Abdelmajid

2000 « L'auteur comme autorité en ethnographie coloniale : le cas de Robert Montagne », in *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, François Pouillon et Daniel Rivet (eds.), pp. 249-264. Paris : Maisonneuve et Larose.

Harakate, Ibrahim

2000 *Introduction à une histoire des sciences dans le Maroc Musulman* [en arabe].
Casablanca : Éditions Rachad Haditha.

Hell, Bertrand

1997 « Les maîtres du désordre. Anthropologie de la modernité du culte », *UTINAM : Comment peut-on être socio-anthropologue ? Autour de Georges Balandier*.
Paris : Éditions L'Harmattan.

1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion.

Houdas, Octave V.

1969 *Le Maroc de 1631 à 1812 par Ezziani*. Amsterdam : Philo Press.

Houtsma, Martijn Theodoor et al.

1913 *E.J. Brill's first encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, tome I. Leiden ; New
York : E.J. Brill.

Ibrahimi-Ouali, Lila

2004 « l'hospitalité comme une oasis au milieu du désert », in *Le livre de l'hospitalité : accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Alain Montandon (dir.), pp.
165-191. Paris : Bayard.

Ibn Khaldoun (1332-1408)

1991 *La voie et la loi, ou, Le maître et le juriste (Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il)*,
trad. et pres. René Pérez. Paris : Sindbad

Jamous, Raymond

1981 *Honneur et baraka*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

1994 « Individu, Cosmos et société : Approche anthropologique de la vie d'un saint
marocain », *Gradhiva* 15, pp. 43-57.

1995 « Le saint et le possédé », *Gradhiva*, 17, pp. 63-83.

2001 « Ethnologie du monde arabe », in *Ethnologie : concepts et aires culturelles*,
Martine Segalen (dir.), pp. 272-284. Paris : Armand Colin.

Kerrou, Mohamed

1991a « Etre sociologue dans le Monde Arabe ou comment le savant épouse la
politique », *Peuples méditerranéens*, 54-55, pp. 247-268.

1991b « Le temps maraboutique », *IBLA*, 54-167, pp. 63-72.

1998 « Introduction », in *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Mohamed Kerrou (ed.), pp. 11-37. Paris : Éditions Recherches sur les civilisations.

Khaïr-Eddine, Mohammed

1984 *Légende et vie d'Agoun'chich* [roman]. Paris : Éditions du Seuil.

Khatibi, Abdelkebir

1983 *Maghreb pluriel*. Paris : Denoël.

Khoury, Adel Theodor et al.

1995 *Dictionnaire de l'Islam : histoire, idées, grandes figures*. [Turnhout, Belgique] : Brepols.

Laoust, Émile

1920 *Mots et choses berbères : notes de linguistique et d'ethnographie (dialectes du Maroc)*. Paris : A. Challamel.

Laroui, Abdallah

1967 *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris : Maspero.

1977 *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris : Maspero.

Leavitt, John

2005 « Le mythe aujourd'hui », *Anthropologie et Société*, 29-2, pp. 7-20.

Lheimeur, Majid

1989 « A la croisée d'une rencontre. Parcours et technique d'une thérapeute Gnawia (Maroc) », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 13, pp. 41-52.

Lévi-strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.

L'Khadir, Aicha

1998 *Mal, maladie, croyance et thérapeutique au Maroc : Le cas de Casablanca*, Thèse de doctorat. Université de Bordeaux 2, Victor Segalen ; Département d'Anthropologie sociale et ethnologie.

Maarouf, Mohamed

2004 *The Discourse of the Carnavalesque in Moroccan Popular Culture: Jinn Eviction as Discourse and Practice of Power. The Maraboutic Discourse and the*

Ideological Schemata of Domination and Submission, Thèse de doctorat.
Université A. Ch. Doukkali, El-Jadida ; Faculté des Lettres.

Mana, Abdelkader

1988 *Les Regraga : la fiancée de l'eau et les gens de la caverne*. Casablanca : Éditions Eddif.

Melliti, Imed

2006 « Une anthropologie "indigène" est-elle possible ? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, 53-2, pp. 163-176.

Mercier, Henry

1959 *Dictionnaire français – arabe*. Rabat ; Tanger : Les Éditions La Porte ; Les Éditions Eurafrique.

M'halla, Moncef

1998 « Culte des saints et culte extatique en Islam maghrébin », in *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Mohamed Kerrou (dir.), pp. 121-131. Paris : Éditions Recherches sur les civilisations.

Michaux-Bellaire, M.

1923 *Les confréries religieuses au Maroc*. Rabat : Imprimerie officielle.

1932a « Les Doukkala », *Villes et Tribus du Maroc*, vol. X, Région des Doukkala I. Paris : Honoré Champion.

1932b « Azemmour et sa banlieue », *Villes et Tribus du Maroc*, vol. XI, Région des Doukkala II. Paris : Honoré Champion.

Montet, Edouard

1909 *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*. Genève : Libraire Georg & Cie.

Mouhiddine Mohamed

2007 *La morphogenèse géomorphologique et la dynamique environnementale dans la région Abda-Doukkala* [en arabe], Thèse de doctorat d'État. Université Mohamed V de Rabat ; Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Moussaoui, Abderrahmane

2005 « La pratique de l'anthropologie en Algérie », in *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*, Dionigi Albera et Mohamed Tozy (dir.), pp. 269-295. Paris : Maisonneuve et Larose.

Morsy, Magali

1972 *Les Ahansala: examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII^e siècle*. Paris ; La Haye : Mouton et CO.

Muller, Jean-Claude

2001 « Entre exorcisme et culte de possession. Le séw des Diï de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) », in *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Marie-Claude Dupré (dir.), pp. 79-138. Clermont-Ferrand [France] : Presses Universitaires Blaise Pascal.

Naamouni, Khadija

1993 *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca : Éditions Eddif.

Nathan, Tobie

1993 « L'œil, le poison magique et le talisman : causes et sens en pratique ethnopsychiatrique », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 1-2, 99-124.

2001 [1994] *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

2000 « Le "je" méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41-3, pp. 417-445.

Pandolfi, Mariella

1987 « Niveaux et efficacité thérapeutique dans la recherche sur le terrain », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 8-9, pp. 17-23.

1993 « Le self, le corps, la "crise de la présence" », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 1-2, pp. 57-77.

Pandolfo, Stefania

1998 « Rapt de voix », in *Les puissances du symbole*, Abdelhaï Diouri (dir.), pp. 37-59. Casablanca : Éditions le Fennec.

Pâques, Viviana

1964 *L'arbre Cosmique : dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest Africain*. Paris : Institut d'ethnologie.

1991 *La religion des esclaves : recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo : Moretti & Vitali.

Pascon, Paul

1970 « Théorie générale de la distribution des eaux et de l'occupation des terres dans le haouz de Marrakech », *Revue de Géographie du Maroc*, 18, pp 3-19.

1983 *Le Haouz de Marrakech*, tome I. Rabat ; Paris : CURS-INAU ; CNRS.

1978 « La grande maladie du Maroc, c'est la greffe des modèles et l'absence d'innovations », *Lamalif*, 94, pp 16-25.

1986a « La sociologie rurale pour quoi faire ? », *BESM : 30 ans de sociologie du Maroc*, 155-156, pp. 59-70.

1986b « Mythes et croyances au Maroc », *Bulletin économique et social du Maroc*, 155-156, pp. 71-85.

Pidou de Saint-Olon, François

2002 [1694] *État présent de l'empire de Maroc*, établie, annotée et préfacée par Xavier Girard. Paris : Mercure de France

Pouillon, Jean

1993 *Le cru et le su*. Paris : Éditions du Seuil

Premare, Alfred Louis (de)

1985 *Sîdi Abd-er-Rahman El-Mejdûb: mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVI^e siècle*. Paris : Éditions du CNRS.

Rabinow, Paul

1975 *Symbolic domination: cultural form and historical change in Morocco*. Chicago : University of Chicago Press.

1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, foreword Robert N. Bellah. Berkeley : University of California Press.

1985a « Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts », *Dialectal Anthropology*, 10,1-2, pp. 1-13.

1985b « Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en anthropologie », *Études rurales*, 97-98, pp. 91-114.

1986 « Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology », in *Writing Culture: The poetics and politics of Ethnography*, James Clifford and Geroge E. Marcus (ed.), pp. 234-261. University of California Press: Berkeley and Los Angels.

1988 [1977] *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, préf. Pierre Bourdieu, trad. Tina Jolas. Paris : Hachette.

Rachik, Hassan

1992 *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut Atlas*. Casablanca : Afrique-Orient

1998 « Imitation ou Admiration ? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdūb » in *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales*, Mohamed Kerrou (ed.), pp 107-119. Paris : Éditions Recherches sur les Civilisations.

2003 « Chose et sens : réflexions sur le débat entre Geertz et Gellner », in *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Lahouari Addi (dir.), pp. 95-109. Paris : Awal-Ibis Press,

2005 « Lire des textes anthropologiques sur "sa propre culture" », in *La Méditerranée des anthropologues : fractures, filiations, contiguïtés*, Dionigi Albera et Mohamed Tozy (dir.), pp. 351-365. Paris : Maisonneuve et Larose.

Rausch, Margaret

2000 *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the revision of tradition*. Bielefeld : Transcript Verl.

Rhani, Zakaria

2007 « Possession et exorcisme : rituels de "l'hostipitalité" », in *Célébrer une vie : actes du colloque départemental en honneur de Jean-Claude Muller*, Kiven Strohm et Guy Lanoue (dir.), pp. 214-232. Montréal : Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Rouget, Gilbert

1990 [1980] *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard.

Said, Edward W.

1980 *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud. Paris : Éditions du Seuil.

Simenel, Romain

2004 « De la forêt du saint au pâturage des chrétiens. Perceptions du paysage et gestion du couvert végétal chez les Ait Baamran du Sud Marocain », *Cahiers de Recherche du CJB*, 1, pp. 119-133

Tabarī, Mohammed Ibn Jarir [838?-923]

2003 *Chronique de Tabari : histoires des Prophètes et des rois, de la création à la dernière Révélation*, trad. Hermann Zotenberg. Paris : Éditions de la Ruche.

Tauzin, Aline

1993 « Le diable, la seduction et la loi. Folie en Mauritanie », in *Etre marginal au Maghreb*, textes réunis par Fanny Colonna et Zakya Daoud, p.p 161-175. Paris : CNRS Éditions.

Terrasse, Henri

1949 *Histoire du Maroc : des origines à l'établissement du Protectorat français*. Casablanca : Éditions Atlantides.

1950 *Le Maroc devant le problème arabe : les Mérinides et le déclin de l'Islam Berbère*. Casablanca : Éditions Atlantides.

Touati, Houari

1994 *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb*. Paris : EHESS Éditions.

Tozy, Mohamed

1999 *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris : Presses de Sciences Po.

Turner, Victor W.

1972 *Les tambours d'affliction : analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Trad. Marie-Claire Giraud. Paris : Gallimard.

1988. *The anthropology of performance*, pref. Richard Schechner. New York : PAJ Publications.

Veinstein, Gilles

1996 « Un islam sillonné de voies », in *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Alexander Popovic et Gilles Veinstein (eds.), pp. 7-23. Paris : Fayard.

Vernant, Jean-Pierre

1988 [1965] *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris : La Découverte.

Vidal, Denis

1991 « Les trois Grâces ou l'allégorie du don : contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie », *Gradhiva* 9, pp. 30-47.

Westermarck, Edward

1926 *Ritual and belief in Morocco*, tome I. London : Macmillan.

1935 *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris : Payot.