



Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc)¹

Céline Aufauvre²
Centre Jacques Berque /
Laboratoire d'ethnologie et
de sociologie comparative,
Université Paris X - Nanterre

Au Maroc, il existe des terres saintes qui forment de véritables espaces marginaux sur les plans à la fois spatiaux, sociaux et cosmiques. Le saint Bouya Omar et le *jinn* (génie/esprit) Sidi Chamharouch sont les figures éponymes de deux territoires de la *baraka*³ dans lesquels vivent des communautés plus ou moins isolées, au sein desquelles se retrouvent des individus socialement exclus – notamment des alcooliques, des toxicomanes et des possédés. La possession, c'est-à-dire l'emprise d'un ou de plusieurs *jnoun* (génies/esprits) sur une personne, est considérée par les personnes concernées comme une situation à l'origine de l'infortune et de différents états pathologiques – des troubles physiques et psychiques – souvent accompagnés de situations de ruptures et de conflits familiaux. Bouya Omar et Sidi Chamharouch sont géographiquement distants, mais certains possédés les fréquentent tour à tour. Ces territoires, liés par la parenté des

¹ Cet article est le développement et la continuité d'une communication présentée à l'occasion du colloque « Figures et substituts de la sainteté : manipulation d'objets et pratiques rituelles » organisé par Raymond Jamous et Antoinette Molinié en septembre 2006 au Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative (LESC/CNRS) de Paris-X-Nanterre. Nous les remercions d'avoir initié cette réflexion dont le présent article porte les fruits.

² L'auteure est doctorante anthropologie au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Paris X-Nanterre (UMR 7186 du CNRS) et au Centre Jacques Berque de Rabat (UMS 3136). Cette recherche, portant plus largement sur « Les systèmes de soin, le traitement et la perception des souffrances psychiques au Maroc », a été financée par une bourse Lavoisier et par le Centre Jacques Berque.

³ La notion de *baraka* est un fait social complexe et ambivalent. Elle désigne le pouvoir d'accomplir des miracles – la force thaumaturgique dans les cas présentés –, mais également un pouvoir négatif, nocif – voire destructeur. La *baraka* des saints est susceptible d'apporter à la fois bénédiction et châtement. À ce sujet voir notamment Jamous (1995), Simenel (2007) et Rhani (2008, 2009)

charismes attribués aux figures au centre des cultes réputées de façon similaire pour leurs pouvoirs d'exorcisme font partie d'un même circuit thérapeutique et sotériologique. Celui de Bouya Omar, exclusivement réservé à l'exorcisme et à la rétention des déviations, rappelle les lieux d'enfermement de la folie décrits par Foucault (1972). Sidi Chamharouch fait à la fois l'objet de pratiques d'exorcisme et d'un important culte adoratoire. Ces deux espaces se rapprochent du mâristân et de l'asile à ciel ouvert, tant au niveau de leur structure que par les caractéristiques de la population déshéritée qui y réside. Les personnes regroupées là échappent aux normes et aux convenances sociales. Leurs transgressions, voulues ou non, sont ici destinées à être traitées, ou plus exactement redressées, gommées, supprimées au moyen d'un processus rituel particulier, celui de l'exorcisme. Ce dernier passe par une relation étroite et particulière avec les saints patrons des lieux qui implique, outre la foi en leurs charismes, la manipulation d'objets qui les représentent ou plus exactement s'y substituent⁴.

Du point de vue des dévots⁵ du saint décédé Bouya Omar et du *jinn* Sidi Chamharouch, le rétablissement des désordres physiques, psychiques et sociaux dépend d'un long processus d'exorcisme qui sous-tend une action par, sur et dans l'univers cosmique des saints et des *jnoun*. Plus précisément, la guérison et le salut sont compris comme le résultat d'un « procès judiciaire » instruit par des saints qui arbitrent les litiges entre des malades et des *jnoun* accusés de leur nuire. Les étapes des « procès » se manifestent au cours des rites et dans les rêves, soit à deux moments spécifiques du travail et de la mise en forme du symbole qui se complètent, se répondent et se nourrissent l'un l'autre. La rhétorique de la justice et de l'univers carcéral et autoritaire s'exprime et se vit au cours des pratiques rituelles d'exorcisme. Cette sémantique transparaît également dans les récits et les descriptions des images oniriques faites par les possédés lorsqu'ils se remémorent leurs rêves, des récits que nous avons recueillis à l'occasion de plusieurs recherches de « terrain » depuis 2005. Les pratiques et le rapport réflexif aux images des rêves conduisent à une appropriation des figures symboliques d'une autorité contraignante face à laquelle s'expriment alternativement la rébellion et la soumission. Les pratiques rituelles et les rêves, réitérés et mis en écho sur une longue période, contribuent à définir puis à remodeler les relations entre les différentes figures évoquées et au-delà, entre des communautés exclues et stigmatisées et le reste de la société.

⁴ Nous retenons la définition de la notion de substitut proposée par Galinier et Jamous : « Les substituts permettent d'établir un pont, un passage, une continuité entre le corps et le monde et rend possible soit des stratégies de contrôle de la nature, soit des relations des hommes avec des autorités ancestrales ou surnaturelles » (1996: 6).

⁵ Tous les habitants du village asilaire ne sont pas des dévots du saint. En effet, près de ce sanctuaire, une partie de la communauté est soumise à un « traitement » par la force et la violence. Depuis les années 1980, des toxicomanes sont conduits de force près du sanctuaire de Bouya Omar en « cures de désintoxication ». Maintenus contre leur gré par des chaînes dans des bâtiments réservés, ils ne fréquentent pas le sanctuaire et n'adhèrent pas au système local de croyances. Ils vivent une séquestration d'une rare violence. La pratique de l'enchaînement des malades à Bouya Omar a été dénoncée à plusieurs reprises par l'Association marocaine des droits de l'homme (AMDH). Depuis une dizaine d'années, la presse progressiste marocaine (*Telquel* et *Le Journal Hebdomadaire* notamment) traite régulièrement du sujet. En octobre 2008, il a fait l'objet d'une importante médiatisation suite à un reportage diffusé sur la chaîne nationale *Al Oula* et a également eu des retentissements politiques puisqu'il a abouti à un débat parlementaire entre la ministre de la Santé Yasmina Baddou et un député du PJD (Parti Justice et Développement) (Alif 2009). Le présent article portant sur la singularité des relations nouées avec les personnages au centre des lieux de culte et au-delà sur l'« efficacité symbolique » du processus, le cas des toxicomanes enchaînés et d'une façon générale des personnes maintenues de force dans les lieux et qui n'adhèrent pas au système de croyance local ne sera pas abordé ici mais fera ultérieurement l'objet d'articles spécifiques.

L'imaginaire de la sainteté, des *jnoun*, de la maladie est un imaginaire vécu intensément dans les espaces liminaux évoqués. Or, les expressions de cet imaginaire sont saturées par des éléments empruntés à la fois au réel et à la contemporanéité et leur lecture apporte un éclairage autant sur les problématiques individuelles des possédés que sur celles de la société marocaine.



La *qubba* du sanctuaire de Bouya Omar⁶.



Au premier plan : la grotte de Sidi Chamharouch.
Au second plan : habitations réservées aux pèlerins⁷.

Bouya Omar et Sidi Chamharouch. Deux figures saintes / un circuit

L'analyse conjointe et concourante du culte d'un saint (Bouya Omar) et d'un

⁶ Cliché : Céline Aufauvre 2007.

⁷ Cliché : Céline Aufauvre 2007.

jinn (Sidi Chamharouch) peut susciter l'étonnement, tant les études sur la sainteté et le maraboutisme au Maroc se sont attachées à définir, à circonscrire et à subdiviser ces deux catégories. Westermarck (1935) consacre un chapitre aux *djinn*⁸, un autre à la « sainteté », établissant d'emblée une distinction entre les deux catégories. En réalité, il s'attache à nuancer cette opposition en étayant le titre de son ouvrage *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. En analysant parallèlement les relations des possédés au saint Bouya Omar et au *jinn* Sidi Chamharouch, nous ne prétendons pas mettre en évidence des phénomènes syncrétiques et encore moins dégager des « survivances ». Du point de vue de la théorie de la guérison partagée par les possédés, le recours aux figures thaumaturgiques évoquées est complémentaire. Les deux lieux de culte sont emboîtés et font partie d'un même circuit. Les acteurs rencontrés sont loin de confondre les *jnoun*, « génies » tantôt bons, tantôt mauvais, des saints, hommes ayant accompli des actions extraordinaires de leur vivant et dont la *baraka* est encore active après leur mort. Mais puisque l'organisation sociale des *jnoun* est décrite comme semblable à celle des humains, il n'y a rien de contradictoire à ce que certains de ces « génies » puissent accéder au statut de saint. Les dévots de Sidi Chamharouch le considèrent comme un *jinn*-saint comme en témoignent les vocables *sayyed* (maître), *wali* (saint), *saleh* (vertueux et pieux) utilisés pour le désigner.⁹ Certes, la morphologie de leurs lieux de culte est différente. Le tombeau de Bouya Omar se situe dans un mausolée, au milieu d'un cimetière. Le *maqam* (lieu/emplacement) de Sidi Chamharouch, dans une grotte. Pourtant, les relations des possédés à ces éléments (le tombeau et le *maqam*) ainsi que l'importance des rêves sont semblables dans les deux endroits. Plus encore, comme nous le verrons, la symbolique des images oniriques signifiant leur présence est similaire. Pour ces raisons, nous nous autorisons à faire une description et une analyse simultanée du culte de ces deux personnages.

Plusieurs études – Dermenghem (1954), Dakhli (1993), Kerrou (1998) Rachik (1998) notamment – recensent différents itinéraires vers l'accession à la sainteté et distinguent, définissent et hiérarchisent plusieurs catégories de saints. Les *Chioukh*, chefs spirituels et politiques à la tête de confréries, voire fondateurs de dynasties, présentent des particularités biographiques bien différentes des *mejdoub*, mystiques errants tel Sidī Abd-er-Rahman El-Mejdūb dont De Premare (1985) a retracé le parcours. Ils sont pourtant tous deux marqués du label de la sainteté. Comme l'écrit Kerrou, « l'anthropologie des saints hommes témoigne [...] de la plasticité des figures et des formes pieuses. [...] [Et.] Le dynamisme de la sainteté tire son origine de sa capacité à épouser les formes les plus diverses, voire apparemment contradictoires » (1998:32). Lorsque l'on porte son regard sur les pratiques rituelles et sur les relations entre les adeptes et le sujet de leur dévotion dans les lieux de culte, l'ancrage historique et les particularités biographiques des figures saintes, illustres ou non, restent en arrière-plan. Dans cette perspective, les existences de Bouya Omar et de Sidi Chamharouch prennent forme par leur inscription dans des espaces marginaux ainsi que par la « relation » que les dévots instaurent avec eux lors des rites et des rêves. Les rites et la symbolique des rêves sont en correspondance avec les récits hagiographiques transmis par les officiants religieux (des *chorfas*, c'est-à-dire des « héritiers du pouvoir de

⁸ La *darja*, dialecte marocain, n'ayant pas de codification officielle, sa transcription présente des variations. Nous transcrivons par *jinn* (sing.)/ *jnoun* (plur.) le terme que Westermarck transcrit par « *djinn* ».

⁹ Pour une analyse détaillée des vocables associés à la notion de sainteté, voir notamment Dermenghem (1954), Jamous (1994) et plus récemment Rhani (2009)

leur ancêtre Bouya Omar » / des *mejdoub*, « mystiques errants » à Sidi Chamharouch) présents dans les lieux. Leurs narrations de la geste et des miracles des saints, par ailleurs reprises et commentées dans maintes situations par les pensionnaires des lieux, contribuent à l'élaboration du sens des souffrances, véhiculent les conceptions singulières du salut et de la guérison à partir desquelles les pratiques prennent chair. Elles donnent aussi indirectement la clé des songes.

Topographie des territoires / sanctuaires

Bien que Bouya Omar soit situé dans une temporalité historique (celle d'un saint ayant vécu au XVII^e siècle) et généalogique (une affiliation au prophète Mohammed par sa fille Fatima et son gendre Ali), son nom fait avant tout référence à un lieu. Le langage opère un glissement du nom propre vers l'espace qui souligne combien l'existence des figures saintes s'inscrit dans le territoire¹⁰. On entend dire « je vais à Bouya Omar », « je suis à Sidi Chamharouch », énoncés qui font référence à des lieux isolés en marge de la société, des espaces de liminalité par excellence.

Se rendre à Bouya Omar signifie se déplacer à 80 kilomètres au nord-est de Marrakech dans la province de Kalaa des Sraghna¹¹ en passant par la ville de l'Attaouia à quelques kilomètres de laquelle le terme du trajet coïncide à la fois avec la fin d'un tronçon de route goudronné dans les années 1980 et un passage surplombant un canal d'irrigation (*saguia*). « Être à Sidi Chamharouch », c'est se rendre vers le Haut-Atlas en faisant escale à Imlil; être parti de ce village, à pied ou à dos de mule, sur un sentier raide et escarpé qui mène au mont Toubkal, avoir aperçu après deux heures de trajet environ et à 2 700 mètres d'altitude, un rocher volumineux peint en blanc et traversé un petit pont enjambant un ruisseau pour s'en approcher.

Pour une personne de Casablanca ou de Tanger par exemple, un trajet vers Bouya Omar ou Sidi Chamharouch équivaut à un déplacement géographique important qui, en général, implique l'emprunt successif de différents moyens de transport ainsi qu'une dépense financière conséquente. C'est aussi le début d'un long voyage qui s'accompagne de la peur de ne pas savoir quand aura lieu le moment du retour. Car il ne faut pas se leurrer : il ne s'agit pas d'un pèlerinage classique, mais d'un départ en retraite/réclusion dont la durée n'est pas définie par avance et dépend de ce que « diront » les rêves. Il n'est pas rare que les pèlerins, percevant en rêve une injonction du saint à rester sur son territoire, se sédentarisent sur les lieux et finissent par devenir des *khuddâm*¹² (serviteurs) des saints.

Difficiles d'accès, les destinations présentées sont des espaces isolés situés à l'écart des villes, dans une zone rurale retirée en périphérie de Marrakech pour Bouya Omar, dans la montagne en altitude sur l'un des versants du *jebel Toubkal*, le plus haut sommet du pays, pour Sidi Chamharouch.

Ces espaces liminaux sont réputés pour leur *baraka*, leur caractère « béni ».

¹⁰ Voir Dermenghem (1954), Gellner (1969, 2003) et Simenel (2007).

¹¹ Voir figure 1 : Localisation des sanctuaires.

¹² Le terme *Khidma* dont dérive le terme *khuddâm* renvoie à l'idée de « service ». Les pensionnaires résidant depuis une longue période dans les lieux participent notamment aux pratiques sacrificielles, au nettoyage des lieux de culte, à l'accueil et à la prise en charge des nouveaux arrivants, de même qu'à la transmission de la geste des personnages saints.

La *baraka* des figures présentées se matérialise dans le paysage. Le tombeau de Bouya Omar et la grotte de Sidi Chamharouch se situent au centre des surfaces bénies et tout se passe comme si la *baraka* émanant de ces édifices s'était répandue sur les terres environnantes, comme l'encre d'une plume s'étale sur un buvard. Ces périmètres « bénis », dont les édifices centraux sont aussi les centres d'une effervescence rituelle, sont circonscrits par des limites matérialisées par des marques naturelles. Le territoire de Bouya Omar est délimité à l'ouest par l'*oued Tassaout* (rivière Tassaout) et à l'est par une *saguia* (canal d'irrigation) qui en dérive. Sidi Chamharouch est encastré entre des ruisseaux et des cascades qui dévalent de part et d'autre d'une vallée encaissée. Tout ce qui se situe dans le périmètre circonscrit par le tracé circulaire des cours d'eau et par des bornes marquées par des arbres et des rochers, est considéré comme un domaine investi par la *baraka*¹³. Entre les rives des cours d'eau, les terres abritent des lieux de culte : un sanctuaire surplombé d'une coupole blanchie à la chaux sous laquelle trône le tombeau du saint Bouya Omar et un rocher peint en blanc dédié au roi des *jnoun*¹⁴, Sidi Chamharouch. Autour de ces deux édifices, de petites chambres louées par les gestionnaires des lieux sont proposées.

À Bouya Omar, les infrastructures d'accueil des pensionnaires (possédés, malades, toxicomanes) et des visiteurs (familles des malades, pèlerins) prennent aujourd'hui la forme d'un *douar* (communauté territoriale et résidentielle) tant les maisons d'hébergement et les commerces se sont multipliés à mesure que la renommée du saint a pris de l'ampleur, depuis les années 1960. Le *douar* vit presque exclusivement du commerce de la sainteté et du tourisme thérapeutique. En cela, son organisation diffère de celle des *douars* de *fellaha* (agriculteurs) environnants. Tandis que ces derniers sont composés de fractions tribales dont l'activité principale est la culture des oliviers, le village de Bouya Omar est dirigé par des *chorfas*, des descendants du saint qui vivent de l'économie de la structure et officient certains cultes près du sanctuaire. Ce dernier est administré selon un système de location à un gérant unique. Le bail est renouvelé annuellement lors d'une vente aux enchères dont les bénéfices sont partagés entre les différents *douars* des tribus de *chorfas* qui descendent du saint. Les bénéfices du culte (les offrandes de bougies, de sucre, d'animaux, d'argent/ la viande des sacrifices/le montant de la location des lieux d'hébergement) reviennent ensuite au gérant (Naamouni 1995). Cette économie profite également à un ensemble d'acteurs qui se partage les miettes des bénéfices.

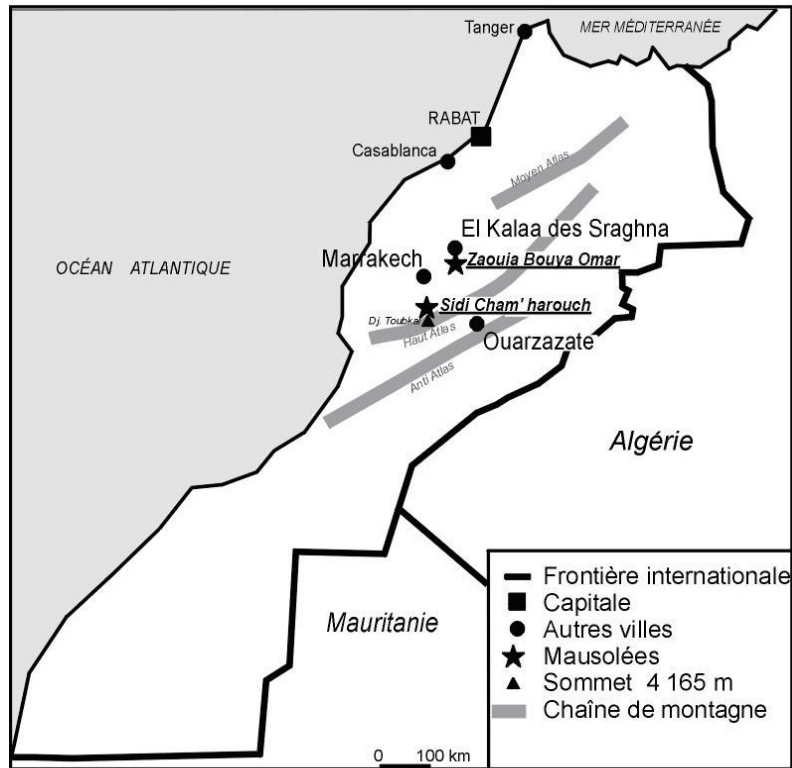
Différemment, l'organisation de Sidi Chamharouch fonctionne selon une gestion alternée entre trois fractions de tribus qui, à tour de rôle (système de la *nouba*), tirent profit des bénéfices économiques (argent, offrandes) (Rachik 1992).

Partir à Bouya Omar ou à Sidi Chamharouch implique donc de quitter son espace familial habituel pour parcourir un long itinéraire géographique et se retirer dans un endroit isolé aux confins des espaces régis par les normes sociales usuelles. En effet, si ces étendues de terre placées entre deux rives représentent des marges spatiales imprégnées de *baraka*, les cours d'eau

¹³ Pour une plus ample définition des notions de sainteté et de *baraka* voir Chelhod (1964), Dermenghem (1954) et Jamous (1995). Pour une discussion récente de ces notions voir Rhani (2008, 2009).

¹⁴ L'univers des *jnoun* est gouverné par sept rois symbolisés par différentes couleurs, notamment par la confrérie des *gnawa* (Chlyeh 1998). Sidi Chamharouch, symbolisé par la couleur blanche, est situé au sommet hiérarchique puisqu'il est présenté comme le roi des sept rois des *jnoun*.

marquent également les frontières d'une marge sociale et circonscrivent un espace liminal qui contient et retient des transgressions ailleurs gênantes et mal tolérées.



Réalisation : K.Bennafia ; C. Aufauvre.

Figure 1 : Localisation des sanctuaires.



Bouya Omar : Les frontières du village asilaire¹⁵.

¹⁵ Cliché : Céline Aufauvre 2009.

Les communautés isolées de possédés transgressifs

Dans ces lieux, le sens de la notion de transgression est vaste et pluriel. Elle englobe un ensemble d'états, de situations, de comportements qui s'écartent des normes et s'échappent de la normalité. En effet, les raisons de la venue (volontaire ou contrainte) vers les lieux de culte sont diverses : situations conjugales non désirées (célibat, divorce), perturbations physiques ou psychiques (paralysies, hémiplésies, épilepsies, dépressions), toxicomanie, alcoolisme. Ceux qui quittent leur environnement familial avec l'espoir de rétablir un équilibre perdu dans les espaces retranchés évoqués viennent de toutes les régions du Maroc, voire d'au-delà des frontières nationales. Mais la diversité des origines géographiques et socio-économiques¹⁶ s'efface derrière les similitudes du déracinement familial et des souffrances vécues. Dans ces communautés recomposées au gré des arrivées et des départs réguliers, les marques ailleurs marginalisantes des pathologies deviennent normalité. En ces lieux, les souffrances s'expriment librement et de diverses façons. Elles transparaissent de manière évidente à travers les regards, les visages et les corps meurtris de certains. Elles se lisent entre les rides précoces et les traits tirés, dans les regards absents et anxieux, se devinent à la vue de figures blêmes et crispées. À l'entrée des lieux de culte où des mendiants demandent la *sadaqa* (aumône), il n'est pas rare de croiser des boiteux dont le déplacement malaisé s'accompagne de traînées de poussière sombres, des bègues qui s'expriment au moyen de gestes rapides et saccadés ainsi que des personnes enchaînées¹⁷ aux pieds et aux poings. L'expression de la souffrance se manifeste également par des plaintes et des hurlements rauques ou stridents qui s'échappent régulièrement des fenêtres entrouvertes de quelques chambres.

La nature des transgressions des pensionnaires est multiple. En revanche, leur étiologie fait référence de façon homogène à une attaque par des *jnoun* avant tout définis par leur appartenance religieuse. Les personnes, qui vivent en huis clos entre les rives des cours d'eau, partagent une même conception de leurs maux qu'ils attribuent aux conséquences de la possession par des *jnoun* musulmans ou non-musulmans, que ces derniers soient païens, chrétiens, juifs, athées. Comme le montre El Bachari (1997), les symptômes font également l'objet d'une catégorisation en fonction des degrés d'agression par les *jnoun*. Selon la pathologie ou le type de transgression, l'individu est dit *melmus* (touché), *metruch* (giflé), *meskun* (habité), *memluk* (possédé) par un *jinn*. Au regard de ces représentations étiologiques, la maladie et les déviations sont le reflet de présences exogènes dans le corps d'individus contraints de les subir au point d'en perdre parfois la raison ('*aql*). Les marques des pathologies et des souffrances les plus réprouvées socialement deviennent les stigmates de la présence de *jnoun* infidèles. En entrant dans les territoires de Bouya Omar et de Sidi Chamharouch, les *jnoun* qui portent préjudice à la santé des humains sont retenus par la *baraka* des saints. Et puisque les *jnoun* logent dans le corps des possédés, ces derniers ont en conséquence l'interdiction de quitter l'enceinte des zones sur lesquelles la *baraka* des saints exerce son action. Tout comme les *jnoun* qui les habitent,

¹⁶ La population qui réside autour des sanctuaires est hétéroclite sur les plans socio-économiques et culturels. Elle se compose d'hommes et de femmes, d'enfants, d'adolescents, d'adultes, d'arabophones, de berbérophones, lettrés et analphabètes, riches, pauvres. Le traitement des « patients » par les *chorfas* dépend en partie de la situation économique des familles de ces derniers.

¹⁷ L'enchaînement des malades n'est pas pratiqué à Sidi Chamharouch. En revanche, il est très fréquent à Bouya Omar.

les malades sont retenus entre les frontières symboliquement clôturées des territoires des saints.

Ainsi, selon un principe d'équivalence, le sort des malades s'assimile à celui de *jnoun* dont l'effrayante altérité est contenue dans un espace clos et retranché. Les *jnoun* non musulmans paraissent représenter les doubles des malades, les images d'un autre soi à anéantir, comme si l'apparence de soi dans un miroir prenait celle d'un autre, un inconnu, un étranger, et qu'à la vue de ces différences naissait la volonté de le faire disparaître en l'exorcisant.

Al a'lâm rohâniya

L'univers caché des saints et des *jnoun*

L'assimilation du sort des malades à celui de *jnoun* souvent infidèles tenus à l'écart de la Communauté des Croyants (*Umma*) s'opère dans des territoires appartenant à un univers ontologiquement autre, celui de *al a'lâm rohâniya* (le monde des esprits). *Al a'lâm rohâniya* est présenté comme un monde du *ghayb* (invisible/caché/mystère) dans lequel vivent les « esprits » des saints décédés et différents peuples de *jnoun*, des êtres dont l'organisation sociale est dite calquée sur celle des humains par les *chorfas* et les possédés. Mais *Elghayb* renvoie aussi à l'idée « d'absence ». Peut-on comprendre « l'absence » des possédés au monde social et leur présence dans un imaginaire qu'ils incarnent au cours des rites et qui prend forme dans les rêves?

Le saint Bouya Omar et le *jinn* Sidi Chamharouch représentent les figures centrales d'une cosmogonie dans laquelle les possédés projettent l'espoir de trouver un soulagement et de gagner leur salut. Dans cet univers, ces deux figures détiennent une grande autorité, comme le suggèrent les titres associés à leurs noms. Tandis que Sidi Chamharouch est nommé *sultan al jnoun* (le sultan des *jnoun*) ou *malik al mlouk al jnoun* (le roi des rois des *jnoun*), Bouya Omar est appelé *cheikh* (le maître). Tous les deux sont également qualifiés de *wali* (ami de Dieu), un terme qui les hisse au rang d'intercesseurs entre la divinité et ses créatures. Ainsi, les notions d'autorité royale et mystique se rejoignent pour donner à ces figures l'envergure de maîtres de *Al a'lâm rohâniya*, « l'univers caché des esprits ». Mais c'est avant tout pour leur fonction de *qâdhi* (juge) qu'ils sont sollicités. Les déplacements des malades sont en effet motivés par la réputation des *mahkama* (tribunaux) qui siègent dans les lieux, des « structures judiciaires » ayant pour vocation d'arbitrer les litiges entre les humains et les *jnoun*.

Pour les possédés, l'entrée dans les territoires des saints correspond au début d'une longue procédure judiciaire qui va les opposer à des *jnoun* musulmans ou infidèles accusés de leur porter préjudice. En attendant que le verdict départage les plaignants et les accusés, les *jnoun* non-musulmans et les personnes qu'ils habitent restent emprisonnés (*mechdoudine*) dans des espaces gardés par des *jnoun* musulmans qui secondent les saints dans leur tâche. Dans les structures judiciaires du *ghayb* (invisible/caché/mystère/absence), des armées de *jnoun rbaniyyine* (divins, sous-entendu musulmans) subordonnées aux saints-juges remplissent des fonctions aussi diverses que celles d'avocats, gardiens de prison, policiers, etc. (Naamouni 1995). Bouya Omar et Sidi Chamharouch sont vécus comme de véritables lieux de réclusion. Les malades y vivent un enfermement selon

la logique judiciaire et carcérale qui structure le système permettant de penser la conjuration des maux.

Dans un espace liminal régi par des normes inverses à celles du reste de la société, les *jnoun* infidèles, ces « autres en soi » ou ces « soi devenus autres », accusés d'être à l'origine d'injustes souffrances, sont assignés en justice et condamnés à rester emprisonnés pour un temps indéterminé dans l'espace clos et isolé de *Al a'lâm rouhâniya* dans l'attente des décisions d'une impalpable cosmogonie judiciaire et policière. Or, ce procès de l'altérité se vit d'abord charnellement.

Violence et dévotion rituelles autour du tombeau des saints

Dans ces espaces « bénis », les lieux de culte des saints ne sont jamais situés à plus de 200 mètres des habitations occupées par les malades. Pour de nombreuses personnes, leur visite est une habitude quotidienne. Elle représente le moment d'une rencontre entre des saints (saint homme décédé ou saint-*jinn*), leur cohorte de *jnoun* islamisés et des malades investis par des *jnoun* souvent infidèles. Que ce soit dans le sanctuaire de Bouya Omar ou dans la grotte de Sidi Chamharouch, on considère que les différentes figures du *ghayb* (invisible/caché/mystère) sont présentes et qu'elles entrent en contact à cet endroit.

En partant pour une visite des lieux de culte, il est fréquent de se munir d'une couverture ou d'une peau de mouton (*Haydoura*) utilisée pour s'asseoir sur le sol. Avant de pénétrer à l'intérieur des mausolées, il est de rigueur de quitter ses chaussures, accessoires profanes par excellence marqués par la souillure de l'extérieur. L'odeur du *jaoui* (encens) embaume une pièce dont l'éclairage, vacillant au rythme des flammes des bougies, passe de la semi-obscurité à une luminosité tamisée. Les ornements des murs de la *qubba* (coupole du mausolée) de Bouya Omar et celles des parois de la grotte du sultan des *jnoun* présentent les mêmes particularités : un assemblage surchargé composé d'horloges aux aiguilles arrêtées, de bougies décoratives, de calligraphies de versets coraniques et de représentations des lieux saints de La Mecque et de Médine. Quelques responsables (des *chorfas* à Bouya Omar et des *mejdoub* à Sidi Chamharouch) sont présents dans les lieux de culte. Ils prononcent et donnent la bénédiction, reçoivent les offrandes faites au saint et content parfois leurs miracles et leur hagiographie. Leur intervention se manifeste également par la transmission de la *baraka* (bénédiction) lors de *fatha* (invocations d'ouverture / prières) prononcées en direction des dévots/possédés. Dans les *fatha*, la geste des saints et leur pouvoir thaumaturgique sont rappelés et leur intervention est sollicitée. Le tombeau de Bouya Omar, un monument rectangulaire élevé à hauteur d'épaule et recouvert d'un tissu soyeux, siège au centre du sanctuaire. Le *maqam* (emplacement/présence) de Sidi Chamharouch, sultan des *jnoun*, un dôme orné d'une étoffe, haut de 50 centimètres environ, trône dans un angle de la grotte blanche aménagée du Haut-Atlas, sous une paroi inclinée de la cavité rocheuse. Ces deux objets, en tant que substituts palpables des saints, cristallisent toute la force active de leur *baraka*, cette « bénédiction » perçue comme capable de mettre en branle les figures de *Al a'lâm rouhâniya*.

Le processus rituel qui met en interaction les saints, par le biais de la tombe ou du *maqam*, et les *jnoun*, par le biais du corps du possédé, débute par un

mouvement circulaire des visiteurs autour du monument-substitut. Les circumambulations se réalisent, de façon similaire aux déplacements autour de la Kaaba, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre; en marchant ou en courant autour du tombeau de Bouya Omar, en s'accroupissant ou en rampant autour du *maqam* du sultan des *jnoun*. De temps à autre, cessant de tourner, les possédés appliquent leurs mains sur les monuments centraux, enfouissent leur visage dans l'étoffe qui les couvre, jusqu'à y étendre parfois tout leur corps. Ce contact tactile au cours duquel les figures du *ghayb* se trouvent implicitement en coprésence et en interaction prend parfois la forme d'une expression verbale et corporelle violente. Abolissant les règles de piété, certains insultent les saints tout en leur exposant leurs griefs et se jettent brutalement contre la tombe ou le *maqam* pour les ruer de coups de pieds et de poings. Quelques-uns se propulsent contre les murs et se cognent violemment le dos pendant de longues minutes durant lesquelles de bruyants sons rauques s'échappent de leur gorge. D'autres se roulent sur le sol, agités de spasmes saccadés, une écume blanche au bord des lèvres. Au milieu d'un vacarme oppressant où s'entremêlent des cris et des hurlements déchaînés, des sanglots bruyants et de longues plaintes lancinantes, il est possible de discerner les sonorités mélodieuses de récitaions coraniques. À côté de corps et de faciès déformés par l'expression d'une souffrance exacerbée se distinguent des visages marqués par la dévotion, des lèvres psalmodiant des versets coraniques.

La tombe et le *maqam* des saints font donc l'objet de traitements contrastés, voire antagonistes, pendant lesquels s'expriment des émotions contradictoires. Cependant, violence et dévotion rituelles ne sont pas des manifestations opposant deux types de pratiques qui varieraient d'un acteur à un autre. Au contraire, elles constituent différentes étapes d'un même processus au cours duquel les expressions, de l'amour du saint, de la colère voire de la haine à son encontre, s'alternent et se succèdent. Comment le passage de la violence à la dévotion est-il expliqué? Pour ceux qui se trouvent dans la pièce, les variations des états correspondent aux deux facettes d'une même réalité; celle du déroulement de l'exorcisme (*sri*) au cours duquel les *jnoun* musulmans et les *jnoun* infidèles se répondent à travers le corps et la voix des possédés. À l'interface du monde caché de *Al a'lâm rouhâniya*, les possédés incarnent tantôt la figure des *jnoun* infidèles et rebelles, tantôt celle des *jnoun* musulmans subordonnés aux saints.

Ainsi, dans les lieux de culte des saints, des malades, parfois enchaînés, déchaînent leurs souffrances au moyen d'expressions corporelles, vocales et émotionnelles protéiformes. Autour et au contact d'un objet qui matérialise la *baraka* des saints, se met implicitement en place une relation triangulaire entre différents êtres, un échange qui prend une forme perceptible à travers les mouvements d'un corps conçu comme perméable. Et, durant ce long processus rituel, les substituts représentant l'autorité d'un *cheikh* et d'un sultan sont, tour à tour, outragés puis vénérés¹⁸ par les doubles multiples de personnes qui semblent alors exprimer un douloureux déchirement.

¹⁸ L'outrage et la vénération rituelles des saints à travers la tombe et le *maqam*, n'est pas sans rappeler la relation ambivalente du disciple (*murid*) envers son maître (*cheikh*) lors de l'initiation mystique, telle qu'elle est décrite par A. Hammoudi (2001:115-135).

Le rituel d'exorcisme ou le « procès » des *jnoun*

Au moment de l'exorcisme, les souffrances s'affichent avec l'ampleur de la démesure. Elles prennent une forme paroxystique inégalée à l'extérieur des lieux de culte. L'exclamation de sentiments exaltés d'amour et de haine du saint et les expressions contradictoires de vénération et de violence envers la tombe et le *maqam* donnent à voir un intense déchirement. C'est que l'exorcisme, tel qu'il est vécu par les possédés, correspond à un affrontement. Ce processus sous-entend, en effet, l'opposition des malades, des saints, des *jnoun* islamisés et des *jnoun* païens, chrétiens, juifs, athées, etc., au cours d'une lutte. À la vue de l'hétérogénéité des figures des *jnoun* ainsi que de leur relation d'équivalence avec les possédés, le déroulement du combat a lieu à l'intérieur des malades, dans les arènes du sanctuaire et de la grotte.

Notons qu'au Maroc, la pratique de l'exorcisme est souvent réservée aux *foqha*, (dignitaires religieux, imams ou maîtres d'écoles coraniques), à certains *chorfa* (héritiers du pouvoir de saints) ou *sahhara* (sorciers)¹⁹. Elle consiste à réciter des versets coraniques particuliers devant celui qui en fait la demande, dans le but d'expulser les *jnoun* qui le possèdent. Dans ce cas de figure, on se trouve devant une logique d'extraction du mal par une tierce personne investie de l'autorité requise, un face à face entre un exorciste et un exorcisé. Mais, dans le cas qui nous intéresse, c'est l'objet (tombe ou *maqam*) qui joue un rôle d'intermédiaire entre des humains et des non-humains en se substituant à l'autorité des saints. La communication conflictuelle entre les possédés et les *jnoun* s'amorce au contact des monuments et en se déplaçant tout autour de façon circulaire. S'il arrive que des descendants des saints (*chorfa*) soient présents à ce moment-là, ils ont avant tout un rôle de gestion et de gardiennage des lieux et ils n'interviennent pas directement dans le déroulement du processus d'exorcisme. Les malades incarnent donc tour à tour les figures d'exorciseurs et d'exorcisés.

Mais, au-delà d'un simple combat, les rapports de force qui prennent forme dans les lieux de culte décrits sont perçus comme de véritables affrontements en justice. Puisque les saints sont assimilés à des *qâdhi* (des juges), la tombe et le *maqam* représentent une autorité de nature judiciaire et le sanctuaire et la grotte les enceintes de leur *mahkama* (tribunal). Si le champ sémantique de la justice se déploie dans les discours, il transparaît également à travers l'ensemble du processus rituel. L'exorcisme (*sri'*) prend l'allure d'un procès (*hokm*) pendant lequel s'affrontent des parties adverses. Dans leur chair, les possédés vivent le déroulement d'un jugement (*chra'*) au cours duquel des coupables présumés, des victimes et des défenseurs se répondent. Les expressions exacerbées des souffrances font implicitement partie d'une rhétorique de l'exposé des preuves : en mettant en exergue le drame de la maladie, les possédés énumèrent leurs griefs devant la cour du tribunal. Les hurlements déchirants représentent implicitement des « dépôts de plainte » en justice contre des *jnoun* accusés d'avoir commis des actes hautement répréhensibles. Durant le « procès », les possédés sont défendus par des *jnoun* musulmans, avocats membres de la structure judiciaire qui peuvent se manifester en eux de temps à autre pour leur porter assistance²⁰. La victime incarnant son défenseur ne manque pas de rappeler, au travers d'expressions

¹⁹ Voir Radi Saadia (1994) et plus récemment Maarouf (2007).

²⁰ Khadija Naamouni apporte une description minutieuse du rituel qu'elle nomme « transe judiciaire » à partir d'observations menées à Bouya Omar dans les années 1980 (Naamouni 1994:131-151).

d'amour et de vénération, son respect envers le saint-juge en qui elle place l'espoir de trouver une issue favorable au conflit. Et, puisque le drame de la maladie est celui de la possession, cette dernière s'affiche au grand jour par l'intervention des *jnoun* assignés en justice qui empruntent la voix et l'enveloppe corporelle des possédés pour répondre aux accusations dont ils font l'objet. Par des propos outrageants à l'égard des saints ainsi que lors de manifestations de violence dans leurs lieux de culte, les *jnoun* infidèles signifient leur désapprobation, clament leur innocence et affichent leur rancœur contre le traitement carcéral qui leur est infligé. La révolte contre l'autorité coercitive s'accompagne du refus d'accepter le seul compromis qui leur permettrait d'accéder à une libération, ne serait-ce que conditionnelle : la conversion à la religion musulmane qui impliquerait leur soumission aux saints.

Le sanctuaire de Bouya Omar et la grotte de Sidi Chamharouch, en étant perçus par les malades et les descendants des saints comme les enceintes des tribunaux de saints-juges, font vivre aux possédés un affrontement entre des parties adverses au cours de séances judiciaires où ils se présentent à tour de rôle comme la victime offensée, le présumé coupable et l'avocat de la partie civile. En tant qu'espaces de jonction entre l'univers du *ghayb* et celui des humains, les lieux de culte s'apparentent à des salles d'audience dans lesquelles se mettent en chair les figures d'une cosmogonie judiciaire. Et, c'est au travers d'un substitut unique, le corps du possédé, dont le statut se métamorphose tout au long du processus rituel, que différentes figures de *Al a'lâm rouhâniya* sont représentées.

Les clés des songes de possédés enfermés

Le procès vécu dans les lieux de culte n'est que l'une des étapes du déroulement d'un long processus judiciaire dont les malades attendent l'issue dans l'espérance d'un soulagement. Quelles sont les autres étapes de la procédure? Quand et comment le verdict sera-t-il rendu? Qui prononcera les résultats du jugement? Quelles seront les réactions face aux décisions du tribunal? Une partie des réponses à ces questions est apportée par les rêves. En effet, les procès dans les lieux de culte ne sont qu'une partie émergée de la procédure, l'une des facettes apparentes des arcanes de la justice. Le moment du rêve représente une seconde phase du procès, une étape indissociable de la première. Dans cette procédure judiciaire, le verdict et la sentence sont différés en rêve.

Si, selon les possédés, les saints et les *jnoun* vivent constamment parmi eux dans l'enceinte des territoires de la *baraka*, leur présence ne se manifeste pas de la même manière durant la vie diurne et la vie nocturne. Pendant la journée, leur présence est perçue à travers les souffrances et vécue sous la forme d'un combat, un *jihad* intérieur. Au cours du sommeil, les figures de *Al a'lâm rouhâniya* se présentent face à la personne et sont alors visualisées sous la forme d'images.

Pour les possédés, le rêve correspond à l'expérience d'une plongée dans un univers « caché » à l'état d'éveil. Le temps des songes est celui pendant lequel le *rouh* (âme/esprit/principe vital) se détache du corps charnel pour partir à la rencontre d'autres *arwâh*²¹, ceux des saints et des *jnoun*. Le *rouh*

²¹ *Rouh* (singulier) / *Arwâh* (pluriel).

accède ainsi au monde occulte du *ghayb* et peut pénétrer dans l'envers du décor de la vie quotidienne, à l'intérieur de l'univers de *Al a'lâm rouhâniya*. Dans cet espace-temps, ontologiquement distinct de celui de la vie diurne, les saints et les *jnoun* dévoilent leurs apparences. Dès lors, des relations se nouent avec le personnel de la structure judiciaire ainsi qu'avec les êtres contre lesquels les plaintes ont été déposées.

La remémoration des rêves et leur compréhension déterminent également les actions à accomplir par la suite. Ces actions seront réalisées en réponse et en réaction à celles qui sont vécues en rêve. Elles sont conçues et perçues comme la marque d'une obéissance aux volontés des saints (ou des esprits) rencontrés dans le *ghayb*. Si le souvenir des séquences oniriques permet la compréhension des événements passés, ils programment également les rituels ou les déplacements géographiques à venir. Ainsi, au-delà de sa fonction analytique, le rêve prend une valeur prescriptive puisqu'il entraîne une mise en acte d'images et de paroles oniriques comprises comme de véritables injonctions juridiques et thérapeutiques.

Les images oniriques des *jnoun* accusés

Vécue pendant l'existence diurne, la présence des *jnoun* est figurée au cours des rêves, sous la forme de séquences visuelles sonores et animées. Plus exactement, lors d'associations spontanées réalisées au réveil, différentes images oniriques sont identifiées comme étant celles des apparences revêtues par les *jnoun*. Si les images associées aux *jnoun* empruntent une multiplicité de formes, quelques-unes sont néanmoins évoquées de façon récurrente. Les visions d'animaux sauvages et de reptiles sont comprises, sans équivoque comme l'expérience d'une rencontre avec les *jnoun* infidèles. Les récits des rêves de Samia et Aziz en donnent l'exemple :

Récit 1 : Le rêve de Samia²² (extrait d'un entretien réalisé en 2005 à Bouya Omar)

« Ils [les saints] m'ont montré des chiens. La nuit, je voyais des chiens qui me mordaient... c'était des chiens féroces qui montraient leurs dents et qui venaient me mordre, pendant mes rêves.

J'ai fait ces rêves au début de ma maladie, alors que je vivais encore à Paris. C'est à ce moment-là que j'ai compris ce qui se passait et ce qui m'arrivait. Je suis partie peu de temps après à Bouya Omar ».

Récit 2 : Le rêve d'Aziz²³ (extrait d'un entretien réalisé en 2006 à

²² Femme de 34 ans, divorcée, deux enfants, scolarisée jusqu'au collège. Après une expérience migratoire en France (Paris) pendant laquelle elle travaille comme nourrice, elle rentre au Maroc suite aux premiers « symptômes » de ses souffrances (hémiparésie faciale/dépression/insomnies). Après avoir transité de Sidi Chamharouch à Moulay Brahim (Haut-Atlas), elle réside durant deux années à Bouya Omar.

²³ Homme de 40 ans, célibataire, sans enfant, scolarisé jusqu'au lycée. Aziz tombe « malade » après une expérience migratoire en Europe. Aziz vit près des sanctuaires des saints depuis la fin des années 1980. Il a résidé successivement à Bouya Omar, Bouya Ahmed, Sidi Rahhal (région de Kalaa des Sraghna), Sidi Ahmed Ben Nacer (Tamgrout). Aziz est installé à Sidi Chamharouch depuis 2003.

Sidi Chamharouch)

« J'ai vu un immense serpent mort, coupé en trois morceaux. J'ai alors récupéré les trois parties et je les ai mises dans une boîte, puis dans un grand sac.

L'un des *jnoun* qui me faisait souffrir depuis des années a été condamné par le tribunal de Sidi Chamharouch. Ils l'ont exécuté ».

On remarque, dans ces deux récits, l'entremêlement des champs sémantiques de la faune et de la maladie. Les visions d'animaux en rêve rendent perceptibles les souffrances vécues. La maladie est signifiée sous cette forme, car les images des « chiens féroces » et du « serpent » représentent des substituts des *jnoun*. Pour être exact, du point de vue des possédés, ces images oniriques sont des manifestations de l'intervention des *jnoun* eux-mêmes. Mais comment expliquer ce processus de substitution de l'un par l'autre?

En observant différents récits hagiographiques énoncés par les officiants religieux dans les lieux de culte et véhiculés par ailleurs par les pensionnaires, on constate qu'il existe une correspondance entre les images oniriques associées aux *jnoun* et la récurrence de certains éléments présents dans les descriptions de l'arrivée des saints sur les territoires qui abritent aujourd'hui leurs lieux de culte. Après leur formation dans des *zaouia*²⁴ et lorsqu'ils atteignaient un degré de maturité suffisant, les élèves des grands *chioukh* (maîtres initiatiques) avaient l'habitude de se retirer seuls, en ermitage, afin de méditer, parfaire et transmettre leur enseignement. Bouya Omar, élève de la *zaouia* Naceriyya de Tamegrout près de Zagora, serait venu s'isoler près du fleuve Tassaout dans un espace alors vide et désertique, un espace du *khla*. Le *khla* (le vide), terres inhabitées des hommes et perçues comme l'endroit dans lequel vivent à la fois les *jnoun* et les animaux sauvages, est un lieu où les saints peuvent venir installer leur *khalwa* (lieu de retraite). Nombreux sont les récits qui soulignent comment les saints, à leur arrivée sur des terres du *khla*, chassent les animaux sauvages et réussissent à faire fuir les *jnoun* ou à les convertir à la religion musulmane et à s'en faire des alliés, à l'aide de leur *baraka*. Comme d'autres saints, Bouya Omar passe par cette épreuve au moment de l'installation de sa *khalwa*.

Dans ces récits, les saints font donc subir un traitement en partie équivalent aux animaux sauvages et aux *jnoun*, ce qui donne à ces derniers un statut comparable. Ainsi, en assimilant les animaux sauvages à des *jnoun*, les possédés mobilisent et s'approprient la symbolique hagiographique.

Les interactions entre la personne et les animaux-*jnoun* sont également prises en compte lors de la compréhension du rêve. Dans le premier récit, Samia est victime d'une agression, celle de morsures de « chiens féroces ». Dans le second récit, Aziz manipule un « serpent mort » qu'il enferme dans une boîte. Contrairement à Samia qui subit la rencontre avec les « chiens », Aziz se trouve en position de force par rapport à un animal-*jinn* sur lequel il a totalement prise, un peu à la manière des saints qui, grâce à leur *baraka*, ont la capacité de maîtriser les *jnoun* et les animaux sauvages.

²⁴ Le terme *zaouia* signifie littéralement « coin », « retrait ». Geertz (1992) définit la *zaouia* comme « une retraite où les fidèles se rassemblent pour se livrer à divers exercices spirituels [...]. Il s'applique aussi à l'organisation religieuse volontaire, ou confrérie, à laquelle une loge donnée se rattache » (1992:66).

Par ailleurs, dans le processus de compréhension du rêve, les événements oniriques et le contexte dans lequel ils se manifestent ne sont pas désolidarisés. Les rêves sont mis en relation avec les situations vécues la journée même. Ainsi, Samia, une jeune femme de 34 ans immigrée en France depuis plusieurs années, a dû cesser ses activités professionnelles de garde d'enfants au moment où ses troubles (hémiparésie faciale, insomnies, angoisses, dépression, etc.) sont apparus. À l'image de son impuissance face aux chiens-*jnoun* qui l'attaquent en rêves, elle est submergée par des souffrances non maîtrisées. Son parcours « thérapeutico-judiciaire » n'était pas encore enclenché et elle comprend qu'elle doit avoir recours aux saints considérés comme les seuls en mesure d'avoir prise sur les *jnoun* et, par là même, d'apaiser ses souffrances. Contrairement à elle, Aziz est entré dans le circuit des sanctuaires depuis 14 ans. Ses rêves sont mis en parallèle avec les rituels qu'il accomplit quotidiennement et sont compris comme l'annonce de la sentence du « tribunal ».

Dans ces rêves, les images se substituent donc aux *jnoun* infidèles considérés à l'origine des maux subis. Ces substituts sont identifiés en tant que tels en fonction du contexte onirique dans lequel ils interviennent et au regard de la séquence entière du rêve. Ils sont compris au regard des contextes hagiographiques et situationnels (troubles ressentis, actions rituelles accomplies ou non, temps passé dans les lieux de culte).

À travers les récits des rêves, les *jnoun* à l'origine des souffrances prennent le visage d'une animalité sauvage qui suggère le caractère d'asociabilité attribué aux transgressions portées par les pensionnaires. Dans les récits hagiographiques, les saints, en tant que figures porteuses d'un principe d'ordonnement, domptent la dimension sauvage du *khla* et créent la communauté croyante. Dans l'imaginaire de la guérison, il punit et redresse les « agents » à l'origine des transgressions pour rétablir une sociabilité acceptée en dehors de l'enceinte de son territoire/sanctuaire.

Les images oniriques des saints

Les images des saints sont aussi multiples que celles des *jnoun* et varient autant d'un rêveur à l'autre que d'un rêve à l'autre. Si les détails visuels et les apparats des figures perçues se renouvellent sans cesse, certains champs sémantiques reviennent néanmoins fréquemment : ceux de la justice, de la vie pénitentiaire et carcérale, du monde militaire, policier et médical. Comme en témoignent les trois récits suivants, les motifs des rêves entretiennent un rapport d'analogie avec le système conceptuel qui permet de penser les souffrances et l'expérience vécue de l'emprisonnement dans des univers marginaux.

Récit 3 : *Le rêve de Samia (extrait d'un entretien réalisé en 2005 à Bouya Omar)*

« Ils [les saints] m'ont montré de grands grillages qui ressemblaient à ceux d'une prison. Il y avait une porte devant laquelle se tenait un commandant. Quand je l'ai regardé, il m'a ordonné de passer la porte et d'entrer à l'intérieur. J'ai refusé, mais il m'a répondu que j'étais obligée d'entrer. J'ai fini par passer à l'intérieur du grillage. Il a refermé la porte derrière moi ».

« J'ai compris que j'étais retenue prisonnière à Bouya Omar. Le commandant, c'était lui [le saint Bouya Omar] ».

Récit 4 : *Le rêve de Malika*²⁵ (extrait d'un entretien réalisé en 2007 à Sidi Chamharouch)

« À plusieurs reprises j'ai rêvé du roi Mohammed VI. Je l'ai vu deux fois de suite dans son palais. Il m'a simplement dit "pourquoi est-ce que tu ne viens pas me voir?" La troisième fois il est carrément entré dans l'amphithéâtre de ma fac de droit à Rabat. Il m'a dit "viens". J'ai descendu les escaliers de l'amphi pour m'approcher de lui. Il m'a répété : "mais pourquoi est-ce que tu ne viens pas me voir?" Je lui ai répondu "cette fois je vais venir" ».

« Au début je n'avais jamais entendu parler du sanctuaire de Sidi Chamharouch. Je n'arrivais pas à comprendre ce rêve. J'en ai parlé à des *mejdoub* (mystiques errants) qui m'ont aidée à l'interpréter. Ils m'ont conseillé de venir ici [à Sidi Chamharouch] mais je ne l'ai pas fait. Au troisième rêve, j'ai compris que c'était urgent. Le roi s'était déplacé jusque dans ma fac pour venir me chercher. Je suis partie peu de temps après ».

Récit 5 : *Le rêve d'Aziz* (extrait d'un entretien réalisé en 2006 à Sidi Chamharouch)

« J'ai vu un homme en blouse blanche. C'était un "docteur caché", c'est-à-dire un saint. Cet homme m'a posé deux boutons dorés sur la plante des pieds, deux autres dans la paume de la main et deux sur les narines. »

« Au début de ma maladie, pendant plusieurs années, j'avais beaucoup de saignements de nez. Ils étaient causés par les *jnoun* de la tribu des "rouges", ceux qui aiment le sang. Après ce rêve, mes saignements de nez se sont arrêtés. J'ai compris plus tard que ces boutons dorés étaient des médicaments du "docteur caché" (*tbib ghaybi*) ».

Au regard des récits cités, les saints prennent trois apparences différentes, celle d'un commandant, celle de l'actuel roi du Maroc et celle d'un médecin. Plusieurs images signifiantes sont donc associées à un signifié unique, celui du saint. Ainsi, loin d'être figées dans leurs apparences, les images oniriques figurant les saints sont malléables. En ce sens, les saints, tout comme les *jnoun*, semblent s'apparenter à des figures vides et abstraites que les images des rêves viennent remplir de leur substance. Pour le dire autrement, ces catégories clés se parent de différents attributs en fonction des rêveurs. Néanmoins, ces substituts pluriels sont modelés autour de notions communes, celles du pouvoir et de l'autorité; notions analogues à celles qu'évoquent les titres associés au nom des saints (le sultan des *jnoun*, le maître). Dans ces trois récits de rêve, la personne est dominée par des personnages qui dirigent l'action : un commandant qui « ordonne » l'entrée de Samia dans une prison; un roi dans l'amphithéâtre d'une université qui

²⁵ Jeune femme de 27 ans, célibataire, sans enfant, diplômée de l'enseignement supérieur (droit). Elle est alors en pèlerinage pour quelques jours lorsque nous la rencontrons. Célibataire, sans enfant.

« convoque » Malika; un médecin qui « manipule » le corps d'Aziz. Dans le rêve, les trois personnes se soumettent à l'autorité (militaire, royale, médicale). Cette soumission en rêve est mise en acte au réveil. Samia ne quitte pas le territoire de Bouya Omar dans lequel elle se sent désormais emprisonnée. Malika part pour un long voyage dans le Haut-Atlas vers le territoire reclus de Sidi Chamharouch.

Les formes spécifiques du pouvoir marocain semblent s'inscrire jusque dans les rêves des acteurs dont les images illustrent et commentent son fondement. Le chérifisme, c'est-à-dire la légitimation du pouvoir royal par l'inscription d'une dynastie dans une lignée sainte et noble (*charaf*) descendant du prophète Mohammed (ainsi que se définit l'actuelle dynastie alaouite) (Laroui 1977), imprègne la sémantique des images des rêves. Si au Maroc le roi est une figure sainte dont l'autorité est suprême, les saints (qu'ils soient des hommes décédés ou des *jnoun*) sont signifiés par la figure du roi ainsi que par toute une déclinaison d'images qui font référence aux multiples domaines dont relève son autorité (champs judiciaire, militaire, policier). L'intériorisation de la dialectique des fondements du pouvoir autoritaire chérifien par les pensionnaires confère au rêve toute sa puissance illocutoire et son efficence. Les images de l'autorité sont spontanément et instantanément associées à l'apparition et à l'intervention du saint, sans qu'une tierce personne n'en impose le sens. Et, la contrainte de la réclusion s'impose d'elle-même.

Conclusion

Le sort des possédés dépend de pratiques rituelles articulées à des expériences oniriques. Ces deux étapes de la cure se répondent et sont imprégnées chacune à leur manière d'une même sémantique. En effet, l'exorcisme, vécu charnellement dans les sanctuaires, et les images des rêves expriment un imaginaire à la fois de la maladie, de l'altérité, de l'islam et de l'autorité chérifienne. Au sein d'espaces liminaux reclus et contraignants, les possédés vivent une sorte de *jihad* intérieur au cours duquel s'affrontent différents personnages qui représentent des souffrances qu'ils tentent d'annihiler. Ce *jihad* intérieur semble opposer différentes parties d'eux-mêmes qu'ils ne parviendraient pas à faire coexister. L'expression des contradictions intérieures sous la forme d'un *jihad* ne souligne-t-elle pas aussi les difficultés à porter une identité plurielle pour ceux qui comme Samia et Aziz ont fait l'expérience de la migration?

Les expressions des causes des souffrances et des transgressions ainsi que celles des conflits intérieurs sont saturées par des éléments empruntés au réel, à la contemporanéité. Au-delà des conflits individuels, leur sémantique révèle certains des conflits et des contradictions de la société marocaine. En effet, l'imaginaire qui se greffe aux notions de désordre et d'infortune et qui transparait à travers les multiples expressions des souffrances vécues véhicule une conception particulière de l'altérité. Les souffrances sont attribuées à la présence d'« autres » en soi devant être « jugés » et conjurés. La notion d'altérité, fondée sur l'appartenance religieuse en tant que critère distinctif, apparaît façonnée par les événements de l'histoire contemporaine et les problématiques marocaines. Le conflit vécu par les possédés est compris comme une perte d'identité due à l'intrusion de présences étrangères « infidèles », des *jnoun* non musulmans. Cette conception de l'altérité et cette façon d'exprimer les souffrances ne sont-elles pas façonnées par l'expérience

de la colonisation passée et par les rapports complexes de la société marocaine post-coloniale à l'Occident?

Enfin, le traitement des transgressions sur le mode d'un « procès » fait à l'altérité, d'un « jugement » instruit par des saints perçus comme des figures de référence du rétablissement de l'ordre et de la justice ne souligne-t-il pas aussi combien la présence du pouvoir autoritaire est intériorisé et vécu au plus profond de l'intimité, dans la vie diurne comme dans la vie nocturne, en « chair et en songe » dans le corps et dans les rêves?

Références

Alif, Salma

2009 Bouya Omar : arrière plan d'un système sanitaire et social. Le Mensuel : Magazine maghrébin d'information et d'analyse janvier:64-69.

Chelhod, Joseph

1964 Les structures du sacré chez les arabes. Paris: Maisonneuve et Larose.

Chlyeh, Abdelhafid

1998 Les Gnaoua du Maroc : itinéraires initiatiques, transe et possession. Casablanca: Le Fennec.

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. Elboudrari Hassan, dir. Pp. 181-198. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.

Dermenghem, Emile

1954 Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. Paris: Gallimard.

El Bachari, Mohammed

1997 Possédé oui, fou non. Catégorisation des troubles mentaux en société marocaine. *Littérature Orale Arabo-berbère* 25:91-112.

Foucault, Michel

1972 Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard.

Galinier, Jacques et Raymond Jamous

1996 Avant-propos. *In* Penser et agir par substitut: Le corps en perspective. *Revue Atelier* 18:5-11. Document électronique, <http://www.mae.u-paris10.fr/ateliers/pdf/Avant-propos18.pdf>, consulté en juin 2009.

Gellner, Ernest

2003[1969] Les saints de l'Atlas. Paris: Editions Bouchène.

Geertz, Clifford

1992[1968] Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie. Paris: La Découverte.

Hammoudi, Abdellah

2001 Maîtres et disciples, genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes, essai d'anthropologie politique. Paris: Maisonneuve et Larose.

Jamous, Raymond

1995 Le saint et le possédé. *Gradhiva* 17:63-83.

Kerrou, Mohammed

1998 Introduction. *In* L'autorité des saints. Perspectives historiques et

socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales. Mohamed Kerrou, dir. Pp. 11-37. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

Laroui, Abdellah

1977 Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). Paris: Maspero.

Maarouf, Mohammed

2007 Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices. Leiden-Boston: Brill.

Naamouni, Khadija

1995 Le culte de Bouya Omar. Casablanca: Eddif.

Premare, Alfred-Louis (de)

1985 Sidî Abd-er-Rahman El-Mejdûb : mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVIème siècle. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

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 majdûb. *In* L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales. Mohamed Kerrou, dir. Pp. 107-119. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

Radi, Saadia

1994 Croyance et référence. L'utilisation de l'islam par le fqih et la suwafa à Khénifra (Maroc). *Annuaire de l'Afrique du Nord* 33:189-199.

Rhani, Zakaria

2008 Saints et rois : la genèse du politique au Maroc. *Anthropologica* 50(2):375-388.

2009 Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc. *L'Homme* 190:27-50.

Simenel, Romain

2007 L'origine est aux frontières. Thèse de doctorat en Ethnologie, Université Paris X – Nanterre.

Westermarck, Edward

1968[1926] *Ritual and Belief in Morocco*. New York: University Books.

Résumé/Abstract

Ce texte porte sur les perceptions de la maladie et de l'infortune ainsi que sur des pratiques d'exorcisme dans les lieux de culte de saints et de génies marocains. L'ethnographie des villages reclus des saints / génies éponymes Bouya Omar (Kalaa Sraghna) et Sidi Chamharouch (Haut-Atlas) révèle l'existence d'une rhétorique de la justice, de la sainteté, de l'univers carcéral et de l'autorité chérifienne qui s'exprime avec insistance lors des processus rituels et à travers les séquences oniriques interprétées par les rêveurs eux-mêmes. Nous verrons comment les pratiques et le rapport réflexif aux images des rêves forment un processus d'appropriation des figures symboliques d'une autorité face à laquelle s'expriment alternativement la rébellion et la soumission. Pratiques rituelles et interprétations des rêves réitérées sur une longue période, définissent et remodelent les relations entre les possédés, les saints et les génies, et parallèlement entre des espaces marginaux, des communautés stigmatisées et le reste de la société.

Mots clés : Maladie, possession, transgression, sainteté, exorcisme, rêves, Maroc

This text attempts to shed some light on the perceptions of illness, misfortune and exorcism practices in the spaces of saint and genius cults in Morocco. The ethnography of the eponymous saints/geniuses in the isolated villages of Bouya Omar (Kalaa Sraghna) and Sidi Chamharouch (Grand Atlas) reveals a rhetoric of justice, sanctity, prison life and sheriffian authority that is clearly expressed during ritual processes and through oniric sequences interpreted by the dreamers themselves. The practices and the reflexive link with dreamt images entail an appropriation of the symbolic figures of authority. This authority is faced both by rebellion and submission. Recurrent practices and interpretations of dreams redefine the relations between the possessed, the saints and the geniuses. They also reshape the ties between marginal spaces or stigmatized communities and the rest of the society.

Keywords: Illness, possession, transgression, saintliness, exorcism, dream, Morocco

*Céline Aufauvre
Doctorante en Anthropologie
Centre Jacques Berque (Rabat) /
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Paris X - Nanterre
celineauf@hotmail.com*