



# Le saint et l'ethnologue : sur les voies de l'ethno-ascèse

Zakaria Rhani  
Princeton University

## De l'ethnopoétique à l'ethnopolitique

Une question m'a toujours habité et m'habite encore. Pourquoi ce désir irrésistible de vouloir travailler sur la sainteté « populaire » marocaine? Si l'ethnologie herméneutique que je défends 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 étaient séparables), de faire ce cheminement ethnologique, dans la jubilation, dans la souffrance.

Suite à une visite en 2003 au sanctuaire de Bouya 'Omar, dans la région de Marrakech, j'ai décidé, malgré les grandes difficultés pressenties, de m'y consacrer. Mais au fur et à mesure que j'avancais dans mes recherches bibliographiques, je réalisai que le site avait déjà été trop investi. Outre l'intéressante ethnographie descriptive de Naamouni (1993), le culte en question a été étudié par 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 à ma connaissance fait l'objet d'aucune étude. Suite à la recommandation de

deux chercheurs marocains<sup>1</sup>, j'ai choisi le sanctuaire du saint thaumaturge Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou. Ce dernier se situe au centre-ouest du Maroc, à une centaine de kilomètres au sud de la ville d'El-Jadida – la capitale de la région tribale des Doukkala. Octobre 2005, je pars au Maroc. J'y arrivai avec de solides convictions et ce que je considérais être un très beau projet. Je voulais étudier, entre autres, les dimensions théâtrales et poétiques des rituels de la possession par les esprits djinns<sup>2</sup>. Mais il n'en était rien. Fini Artaud! Fini Soyinka! Fini Rouget! Fini De Martino! Fini Leiris! Tous les aspects théâtraux de la possession – mise en scène, chorégraphie, musique, chants – sont rudimentaires, voire inexistants. La *hadra*, la danse extatique, ne se pratique plus en dehors de la foire annuelle, le *moussem*. Des chants poétiques? Quelques femmes en scandent des vers occasionnellement. J'ai 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.

Il est entendu que tout chercheur part sur le terrain avec des *a priori* 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. Que disent les gens d'eux-mêmes? Comment 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 (Rhani 2008a, 2009a) : de l'ethnopoétique à l'ethnopolitique.

Le saint thaumaturge Sidi 'Abdelaziz Ben Yeffou est réputé avoir le grand pouvoir charismatique, la *baraka*<sup>3</sup>, 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*. Ces derniers incarnent la

---

<sup>1</sup> Il s'agit de l'ethnobotaniste et historien Jamal Bammi et du géomorphologue Mohammed Mouhiddine.

<sup>2</sup> En arabe classique, les djinns sont dits *jinn* ou *jânn* (sing. *jinni*, fém. *jinniya*). 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 *jnûn*, sg. *jenn*, mais on utilise également et fréquemment le mot *l-jinn*. Parce qu'il est très proche de la terminologie arabe et marocaine, j'adopte donc le terme français « djinn ». 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 ténèbres. 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 (Rhani 2008b).

<sup>3</sup> Le signifiant *baraka* est un terme polysémique qui s'applique à des croyances syncrétiques et multiples. Il représente, de façon générale, une puissance divine se manifestant dans toutes les formes de l'échange social. Le vocable *baraka* s'applique à toute une série de notions associées : la chance, la croissance, la grâce, la fertilité, le charisme, le pouvoir, etc. Pour une définition plus exhaustive de ce terme, voir par exemple Westermarck (1926), Geertz (1968), Rabinow (1975), Rhani (2009) et Rhani *et al.* (2009).

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 de 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, qui ont la valeur d'un mythe fondateur. Celui-ci réfère non seulement à une pratique thérapeutique, mais fonde également un pouvoir plus large, symbolique, politique et social : le *charaf*<sup>4</sup>. 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 (Rhani 2008a, 2009).

## Agent malgré moi

Ma propre expérience ethnographique témoigne de la difficulté de faire de l'anthropologie, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier les questions relatives au populaire et à la tradition – sainteté, cultes, mythologie, rituel. Elle révèle tout autant, et inconsciemment, qu'une anthropologie indigène est toujours captive du passé colonial et du rapport de force avec son homologue occidental (Castillo *et al.* 2008)<sup>5</sup>. Dans ma propre famille et parmi mes proches, j'étais confronté, par exemple, à de multiples interrogations; pour ne pas dire interrogatoires. J'étais obligé d'expliquer et même de justifier les raisons d'une telle immersion devant durer plusieurs mois. Comment alors présenter mon terrain, l'objet de ma recherche à mes proches? Cela s'avéra une tâche très difficile. D'autant plus qu'étant biologiste de formation, la question qui se posait avec insistance concernait le lien entre mon ancienne spécialisation et la nouvelle. Comment pourrais-je convaincre que cette nouvelle discipline est aussi importante qu'un domaine de connaissances aussi pointu et en vogue que la biologie moléculaire? Il va sans dire que mon travail de biologiste dans un hôpital montréalais représentait une fierté pour ma famille. Mais voilà que le docteur en biologie, de l'Université de Genève, 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

<sup>4</sup> Le *charaf* signifie littéralement l'honneur et la noblesse. Il renvoie à l'appartenance généalogique à la lignée du prophète Mohammed via sa fille Fatima. Sur la question, voir Rhani (2008a, 2009).

<sup>5</sup> 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 (2005:286) 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. Le chercheur 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.

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 au pays 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! »<sup>6</sup>, lançait mon père avec un air moqueur et sarcastique. J'étais sur la défensive, obligé de me réfugier derrière quelques autorités en la matière. En toute logique, j'avais commencé par un nom d'ethnologue que mon père connaît, Abdellah Hammoudi. Et pour faire sentir le sérieux de mon entreprise, j'avais même évoqué l'une de ses ethnographies sensationnelles sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb : *La victime et ses masques*<sup>7</sup>. « 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 était tout naturellement Vincent Crapanzano; j'étais une vulgarisation de son travail sur la confrérie populaire et marginale des Hamadsha<sup>8</sup> – 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 ce, 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<sup>9</sup>. 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 exemple<sup>10</sup>.

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, menée 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

---

<sup>6</sup> Le terme « charlatanisme » pourrait avoir ici deux sens différents : il renvoie, d'une part, à l'idée de non-scientificité, et réfère, d'autre part, à une pratique non-orthodoxe.

<sup>7</sup> Hammoudi (1988).

<sup>8</sup> Crapanzano (1973).

<sup>9</sup> Sur le sujet, voir l'opinion du grand idéologue marocain de l'ethnologie, Laroui (1967), et plus récemment, voir Belkeziz (2009) qui reprend, sans le moindre recul critique, les mêmes thèses que Laroui pour disqualifier toute approche anthropologique de la société marocaine et arabe, de façon générale. Pour une analyse critique de cette position négative de l'anthropologie, voir Hammoudi (2000) et Rhani (2008b).

<sup>10</sup> Je ne citerai ici qu'un seul exemple, néanmoins très éloquent. Il s'agit d'une étude qui a été menée sur le même terrain de Ben Yeffou (Filali 2007). Le titre de cette recherche s'intitule : *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: mo'assat addarîh bayna ramziyat attogûss wa mo'tayât attabi'a. Al-wâqi' wa al-âfâq attanmawiya: Halat darîh sidi Abdelaziz Ben Yeffou].

données n'allaient pas servir à un quelconque projet des services secrets canadiens. Et j'ai reçu plusieurs 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. Je suis allé dans de grandes villes impériales comme Rabat, Salé et Marrakech. Je suis allé dans des villages ruraux, dans des souks, dans des sanctuaires. J'ai voyagé pour rencontrer 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 cette recherche. Si c'eût été un Occidental, 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 village de Ben Yeffou, mes interlocuteurs me renvoyaient souvent à ce mystérieux investigateur européen – Britannique, Belge, Allemand, Hollandais ? Peu importe. Lui, il incarnait cette passion dévorante pour le savoir, si marginal soit-il.

## À la recherche d'une virginité ethnographique

De retour du terrain au mois de mai 2006, j'ai assisté à une conférence organisée par le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) et qui était 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, j'ouvre mon ordinateur, j'y insère un DVD que des gens de Ben Yeffou m'avaient gracieusement donné. Philip Hermans est-il bel et bien le fameux investigateur européen qui était au village et dont me parlaient fièrement mes interlocuteurs? Deux jours plus tard, nous nous sommes rencontrés. Eh oui! L'étranger que je croyais être un simple journaliste curieux qui avait couvert les cérémonies du *mousseem* s'est avéré être un chercheur chevronné, spécialiste de la médecine traditionnelle marocaine; et qui avait, de surcroît, écrit un livre, qui allait être publié sous peu, – en néerlandais (Dieu merci!) – sur le système de guérison pratiqué au sanctuaire de Ben Yeffou<sup>11</sup>. Mais ce qui avait surtout provoqué mon désarroi, c'était moins cette publication à paraître que d'apprendre que Monsieur Hermans avait aussi dirigé une thèse (en anglais) d'un autre chercheur marocain sur le même terrain<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Le livre en question a été publié en 2007, sous le titre : *De wereld van de djinn. Traditionele Marokkaanse geneeswijzen*.

<sup>12</sup> La thèse de Maarouf (2004) 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 publiée en 2007 sous le titre : *Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*.

Et moi qui croyais alors 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, une thèse en anglais, en plus de la recherche en arabe de Filali (2007)<sup>13</sup>. Je ne saurais décrire l'embarras et l'effervescence émotionnelle que j'ai éprouvés sur le coup<sup>14</sup>. Je me ressaisis, quelques jours plus tard, et réalisai, à ma grande honte, que cette recherche de la virginité ethnographique a quelque chose de malsain et qui contredit l'esprit de la science et de la diffusion du savoir. En effet, même s'il arrivait que plusieurs chercheurs investissent un terrain identique, ce qui est souvent le cas en sciences sociales – et parfois même en sciences « exactes », dont je peux témoigner de par mon expérience de biologiste moléculaire –, ils n'auraient pas nécessairement 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<sup>15</sup>.

## Une proximité qui éloigne

Comme je l'ai formulé ci-dessus, mon propre parcours témoigne de la difficulté à faire de l'anthropologie au Maroc, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier les questions relatives au populaire et à la tradition – sainteté, cultes, mythologie, rituel<sup>16</sup>. Il faut tout de suite préciser que 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 méthodologique et épistémologique. 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-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 pourrait facilement poser des questions sur le sens de pratiques religieuses évidentes.

---

<sup>13</sup> Voir la note 7.

<sup>14</sup> 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. C'est grâce à lui que j'ai pu voir les côtés positifs d'un terrain investi par plusieurs ethnographes à la fois.

<sup>15</sup> Ce fut vraiment une chance que de lire les thèses de ces chercheurs qui ont travaillé avant moi sur le même terrain. Outre le fait qu'elles me donnent accès à des données très intéressantes, elles me permettent de débattre avec ces auteurs sur un même terrain ethnographique. D'ailleurs, une lecture critique de la thèse de Maarouf sera publiée dans un prochain numéro de la revue *Anthropologica*.

<sup>16</sup> L'anthropologie est encore aujourd'hui une discipline marginale; dans les universités marocaines, aucun département ne lui est dédié, aucune formation complète ne lui est consacrée. Les anthropologues, ceux qui exercent dans le pays – peu nombreux au demeurant – sont disséminés entre différents départements et facultés : Lettres, Droit, Agronomie, etc. Voir Castillo *et al.* (2008) et Rhani (2008b).

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 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 », d'être familier avec une société et ses symboles ne donne 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 sociétés 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 1995); 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?<sup>17</sup>

Si généralement la confrontation avec l'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 « mêmété »; 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.

## Esquisse d'une « érémineutique »

C'est probablement ma position d'anthropologue du dedans, confronté dans ma propre trajectoire à une nécessité de déprise/reprise qui m'a rendu plus sensible aux enchaînements de déplacements des signifiants culturels centraux. Cette attention portée aux voies et aux voix de subversion en œuvre dans la pratique maraboutique<sup>18</sup>, est en résonance directe avec mon recours

<sup>17</sup> Cette question a été soulevée par d'autres chercheurs, tant au Maghreb que dans d'autres aires culturelles. Voir par exemple Shahrani (1994), Agier (1997), El Qadéry (2004), Hajjarabi (2005), Leservoisière (2005) et Boissevain (2006).

<sup>18</sup> 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'amarer. 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

fréquent aux termes de « contre » et « anti » tout au long de mon travail anthropologique. Je parle, par exemple, de la portée contre-narrative des *chorfa* de Ben Yeffou (Rhani 2008a), du mythe comme d'un discours contre-narratif (Rhani 2008a), ou d'anti-mythe et de contre-rituel à propos du récit et de la pratique de la voyante-thérapeute (Rhani 2007, 2009), d'une sainteté anti-exemplaire à propos du *majdub*, le saint extatique et marginal (Rhani 2008a), ou de contre-monde à propos du *khla*, ce monde de la négativité (Rhani et al. 2009). Cette posture interprétative, tout en montrant la précision des systèmes classificatoires – surtout de nature généalogique – exprime aussi leur fluidité ainsi que les capacités de subversion des règles et des codes que révèlent les récits et les pratiques. La récurrence de ces termes « antithétiques » reflète une position épistémologique qui m'a informé et a orienté mon regard sur l'ensemble de la réalité sociale et culturelle. C'est de là que vient le sens que je donne à cette « érémiteutique » – une condensation des deux termes érémitique, dans le sens d'ascétique, et herméneutique – qui cherche à cerner la valeur heuristique d'une position de décalage par rapport aux savoirs dominants et où la notion de contre-narrativité est centrale. Cette *érémiteutique* s'inspire également de la portée symbolique de certains concepts de la mystique musulmane, le soufisme, tout en détournant leur charge purement ésotérique et gnostique et en leur donnant une orientation essentiellement épistémologique et anthropologique.

Dans son sens primaire, c'est-à-dire avant son « orthodoxisation »<sup>19</sup> par Ghazali qui le rattacha à la jurisprudence, le *fiqh*, le soufisme, se présentait comme un anti-modèle et décrivait une anti-société. Il s'inscrivait en rupture avec la forte domination de l'esprit juridique et ses conséquences sociales et culturelles : le culte de l'apparence et de la parure, la prévalence du dogme et de la doctrine, la présence de la loi et des codes, etc. Le soufisme du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle de l'hégire (IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> de l'ère chrétienne) se présentait ainsi comme une voie d'ascèse qui prônait l'intériorisation et l'approfondissement (Anawati et Gardet 1986). Les premiers ascètes étaient des « saints du désert », au sens tant propre que figuré, qui, dans leur quête de la « connaissance savoureuse »<sup>20</sup>, la *ma'rifa*, cherchaient, au-delà de la Lettre et de la Loi – la *chari'a* et son dispositif juridique, le *fiqh* – une expérience directe avec le divin (El-Ghadban et Rhani 2005; Rhani 2008c). Le mot *ma'rifa*, qui dérive de la racine verbale *'arafa*, connaître, renvoie donc à une connaissance expérientielle et gustative (*dhawq*). Il faut préciser que c'est le vocable *'ilm*, littéralement science, qui était usité, au début de l'ère musulmane, pour désigner la connaissance, celle que peut notamment avoir l'homme du monde, des choses, des mots et de la création. Cette préférence originelle pour le terme *'ilm* est à chercher, me semble-t-il, dans le message coranique même. Contrairement au terme *ma'rifa*, le *'ilm* y est très récurrent. De même, le Coran ne fait point de distinction entre une gnose, la connaissance mystique, et une connaissance discursive et théorique (Michon 1973). La prédilection ultérieure des soufis pour le terme *ma'rifa* s'explique, entre

---

premières grandes dynasties marocaines, les Almoravides et les Almohades, sont sorties 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 (Rhani 2008b). Le terme marabout a cependant évolué pour désigner, progressivement, un ascète guerrier, un saint – ou tous ceux qui seront considérés comme tels : chefs politiques, fondateurs de tarîqa, chefs de confréries, chefs de tribus, hommes pieux, ermites, thaumaturges –, puis son tombeau avec tout l'espace environnant : amas de pierres, arbres, grottes, sources; parfois, il désigne même des tombeaux votifs où une croyance préislamique a pu subsister sous un nom musulman (Aouattah 1995; Andezian 1996; Gardet 2002; Rhani 2008b).

<sup>19</sup> Ce qu'Anawati et Gardet (1986:46) nomment fort judicieusement « la mystique orthodoxisée ».

<sup>20</sup> La traduction est d'Anawati et Gardet (1986).



autres, par deux facteurs majeurs et concomitants. Avec le développement de nouvelles sciences pratiques et théoriques – sciences naturelles, sciences physico-chimiques, les sciences du langage et la jurisprudence –, le mot *'ilm* a pris dans les premiers siècles une signification nettement spéculative, désignant surtout une science qui s'acquiert par l'instruction. Elle s'opposait, ainsi, à un savoir gustatif et intuitif. L'essor du mot *ma'rifa* a pu aussi bénéficier d'une rencontre épistémologique entre la pensée soufie et la doctrine néoplatonicienne selon laquelle toute connaissance est une réminiscence ; la *ma'rifa* avec sa connotation de « reconnaissance intime » s'apparentait, de ce fait, à la *gnosis* grecque (*ibid.*:194)<sup>21</sup>. Dans cette « science » ascético-gnostique, il faut distinguer entre une perception apparente et superficielle, *dâhir*, et une connaissance cachée et séminale, *bâtin*. Le sens des choses et des mots n'est donc pas donné et ne flotte pas sur la surface du signifié. Il est dissimulé, fouillé, camouflé, caché, et, pour utiliser un terme cher aux soufis, « voilé » (*mahjub*). Le *ta'wil*, littéralement interprétation, est la méthode qui permet, en partant de la lettre du langage, d'un texte (qui se présente comme un vêtement et une couverture), de percevoir le secret (*sirr*) des réseaux de significations subjacentes (*ma'ânî*, sg. *ma'nâ*)<sup>22</sup>. Cette science de l'interprétation peut chez certains soufis prendre le sens de *tafsîr* qui, pour signifier cette exégèse symboliste, signifie littéralement « mise à découvert du sens caché » (*ibid.*:143). Le texte, dont la structure est tissée de symbolisme, est le contenant de multiples significations qui peuvent être appréhendées selon deux modes de connaissance qui ne sont pas nécessairement antinomiques<sup>23</sup>: d'abord comme reflet extérieur (*dâhir*) – dense, épais et opaque (*kathîf*) –, puis dans sa nature subtile, profonde et viscérale (*bâtin*). Le sens apparent est en même temps le contenant, le réceptacle (*awânî hâmila*), du signifié, le *ma'nâ*, et le voile qui le dissimule. Le grand « combat » gnostique, *mujâhada*, est donc celui du dévoilement (*kashf*) pour percevoir et saisir la véritable signification (*al-ittilâ'*). Dans la perspective mystique, ce dévoilement vise essentiellement la connaissance des réalités mystérieuses de l'existence et du royaume invisible et plus particulièrement la contemplation du divin (Ibn Khaldûn 1991). Certains mystiques musulmans désignent cette approche de « science du dévoilement » (*'ilm al-mukâshafa*) « qui consiste en l'écartement de l'écran, de manière qu'apparaisse nettement l'éclat du Réel en toutes ces choses, avec une netteté telle qu'elle entraîne la certitude » (*ibid.*:173).

M'inspirant de cette distinction soufie, je pourrais dire que l'ériméneutique que je fais mienne est elle aussi une science du dévoilement qui vise à « déchirer » (le *tamzîq* soufi) et à briser (le *kharq*) ce voile qui cache les toiles de significations. Le voile dont il est question ici est fait de textes, de discours, de mythes, de rituels, de proverbes, de paraboles, de métonymies, et parfois même de silences et de non-dits. L'on devine aisément que ce mouvement exégétique, qui va de l'apparent à l'inapparent, est un acte transgressif et

<sup>21</sup> En dehors de l'usage mystique, les termes *'ilm* et *ma'rifa* sont restés bien distincts : le premier sert à désigner le savoir en général ou une science en particulier; le second renvoie à l'acte cognitif s'exerçant sur un objet donné et les connaissances scientifiques qui en résultent (Michon 1973).

<sup>22</sup> Le *ma'nâ* désigne littéralement le sens du mot ou de la chose; en mystique, il renvoie à la signification subtile, la réalité conceptuelle qui réside en toute chose, ainsi que l'état contemplatif de celui qui perçoit cette signification. Dans ce dernier sens, le *ma'nâ* pourrait être rapproché du *hâl*, cet état d'*extasis* qui permet de capter et de saisir le contenu signifié (Michon 1973).

<sup>23</sup> Dans le cadre du soufisme, le message coranique est considéré comme la descente de la Réalité divine dans le monde des formes où elle se laisse appréhender, d'abord comme reflet extérieur (*dâhir*), puis dans sa nature profonde (*bâtin*) (Michon 1973).

violent qui exige un effort ascétique, ce que les mystiques désignent par *mujâhada*, un « combat » qui pourrait être poussé jusqu'à l'extinction (*ikhmâd*) de tout ce qui pourrait entraver – y compris les habitudes et la nature humaine elle-même – le retrait du voile. Dans notre perspective anthropologique, il s'agit essentiellement d'une « violence » exégétique, dans le sens premier de l'*exegesis* grec qui signifie « mener hors de ». Comme l'expriment fort bien Corin *et al.* :

une 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 (1993:125-126).

Une telle herméneutique 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, tout en interrogeant, parallèlement, ses articulations souterraines et ses expressions « réprimées », « détournées » et « déguisées » (Bibeau et Corin 1995). La transgression interprétative permet d'aller au-delà, ou hors, du donné-culturel, le texte, en intégrant ses marges, ses brouillons, l'anti-texte et le sous-texte, à une lecture complexe, plurielle et interstitielle.

Dans son livre *Un ethnologue au Maroc*, Rabinow (1988) ajoute une autre acceptation de l'approche interprétative en ethnologie qui, s'inspirant de la définition de Paul Ricœur, désigne l'herméneutique comme la compréhension de soi obtenue par le détour de la compréhension de l'autre. C'est de cette conception interprétative que s'inspire également ma propre érémineutique qui appréhende le terrain ethnographique en même temps d'une façon critique, distancée et réflexive. Sans pour autant oublier la particularité d'une situation ethnographique : celle d'un ethnologue qui – après un long séjour en Occident – retourne pour étudier sa propre culture. C'est probablement cette position d'anthropologue du dedans, confronté dans ma propre trajectoire à une nécessité de déprise/reprise qui m'a inspiré une approche érémineutique qui cherche à cerner la valeur heuristique d'une position de décalage par rapport aux savoirs et normes dominants.

## Références

- Agier, Michel  
1997 Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel. *Gradhiva* 21:69-76.
- Anawati, Georges C. et Louis Gardet  
1986 *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris: Vrin.
- 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, dir. Pp. 389-408. Paris: Fayard.
- Aouattah, Ali  
1995 Anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain. *IBLA* 58, 175:31-54.
- Belkeziz, Abdelilah  
2009 De la renaissance arabe à la modernité [en arabe: *mina al-nahda ila al-hadâtha*]. Beyrouth: Centre des Études de l'Union Arabe.
- Ben Jelloun, Tahar  
1981 *La prière de l'absent*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bibeau, Gilles et Ellen Corin  
1995 From Submission to the Text to Interpretive Violence. *In* Beyond Textuality: Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation. Gilles Bibeau, and Ellen Corin, eds. Pp. 3-54. Berlin / New York: Mouton de Gruyter.
- Boissevain, Katia  
2006 Le doute ethnographique. Retour sur une démarche de terrain. *Arabica* 53(2):211-231.
- Castillo, Eduardo González, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Karoline Truchon  
2008 L'anthropologie et ses lieux : Altérité, genre, relativisme culturel et décolonisation. *Anthropologie et Sociétés* 32(hors série):118-127.
- Corin, Ellen; Gilles Bibeau et Elizabeth Uchôa  
1993 Éléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soninké et Bwa du Mali. *Anthropologie et Sociétés* 17(1-2): 157-172.
- Crapanzano, Vincent  
1973 *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- El-Ghadban, Yara et Zakaria Rhani  
2005 Les tribunaux islamiques: pour ou contre, qui donc a le droit de parole? *Dire* 15(1):47-50.
- El Qadéry, Mustapha  
2004 Anthropologie de soi? *Tirzi n Uruma* (colonisation) et *Tirzi n Iwatan* (indépendance). Cahiers de recherche du Centre de Jacques Berque

(CJB) 1:195-202

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: mo'assat addarîh bayna ramziyat attogûss wa mo'tayât attabî'a. Al-wâqi' wa al-'âfâq attanmawiya: Halat darîh sidi Abdelaziz Ben Yeffou]. Thèse de DESA, Université Hassan II, Faculté des Lettres, Casablanca.

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.

Hajjarabi, Fatéma

2005 Une ethnologie chez soi est-elle possible? Cahiers de Recherche du Centre Jacques Berque 3:233-243

Hammoudi, Abdellah

1988 La victime et ses masques : essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb. Paris: Éditions du Seuil.

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, dir. Pp. 265-288. Paris: Maisonneuve et Larose.

Hermans, Philip

2007 De wereld van de djinn. Traditionele Marokkaanse geneeswijzen. Amsterdam: Bulaaq.

Ibn Khaldûn, Abd er-Rahman

1991[~1373] La voie et la loi, ou, Le maître et le juriste [Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il]. René Pérez, trad. Paris: Sindbad

Laroui, Abdallah

1967 L'idéologie arabe contemporaine. Paris: Maspero.

Leservoisier, Olivier

2005 Introduction. L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique. *In* Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête. Olivier Leservoisier, dir. Pp. 5-32. Paris:Éditions Karthala.

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, Faculté des Lettres, Université Abou Chouaïb Doukkali, El-Jadida.

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

Melliti, Imed

- 2006 Une anthropologie « indigène » est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie. *Arabica* 53(2):163-176.
- Michon, Jean-Louis  
1973 Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj : glossaire de la mystique musulmane. Paris: Vrin.
- 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.
- Naamouni, Khadija  
1993 Le culte de Bouya Omar. Casablanca: Éditions Eddif.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre  
1995 La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête* 1:71-109.
- Rabinow, Paul  
1975 *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press.  
1988[1977] *Un ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*. Tina Jolas, trad. Paris: Hachette.
- Rachik, Hassan  
2005 Lire des textes anthropologiques sur « sa propre culture ». *In* La Méditerranée des anthropologues : fractures, filiations, contiguïtés. Dionigi Albera et Mohamed Tozy (dirs). Pp. 351-365. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Rhani, Zakaria  
2007 Possession et exorcisme : rituels de « l'hostipitalité ». *In* Célébrer une vie. Actes du colloque en honneur de Jean-Claude Muller. Kiven Strohm et Guy Lanoue, dir. Pp. 214-232. Montréal: Département d'Anthropologie, Université de Montréal.  
2008a Saints et rois : la genèse du politique au Maroc. *Anthropologica* 50(2):375-388.  
2008b Le Culte de Ben Yeffou: sainteté, rituel et pouvoir au Maroc. Thèse de Doctorat, Université de Montréal, Département d'anthropologie, Montréal.  
2008c Le pluralisme en Islam : du lien spirituel aux rapports politico-juridiques, *InterCulture* 154:33-38.  
2009 Le chérif et la possédée : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc. *L'Homme* 190:27-50.
- Rhani, Zakaria; Jamal Bammi et Mohamed Mouhiddine  
2009 Sainteté et écologie au Maroc : un essai anthropologique. *Revue de Géographie du Maroc* 25(1-2):197-212.
- Shahrani, Nazif M.  
1994 Honored Guest and Marginal Man: Long-Term Field Research and Predicaments of a Native Anthropologist. *In* Others Knowing Others. Perspectives on Ethnographic Careers. Don D. Fowler, and Donald L. Hardesty, ed. Pp. 15-67. Washington / London: Smithsonian Institution Press.

Westermarck, Edward

1926 *Ritual and Belief in Morocco*, tome I. London: Macmillan.

*Zakaria Rhani  
Research Fellow  
Department of Anthropology  
Princeton University  
zrhani@princeton.edu*