

HASSAN RACHIK

LE PROCHE  
ET LE LOINTAIN  
UN SIÈCLE  
D'ANTHROPOLOGIE  
AU MAROC

ÉDITIONS PARENTHÈSES / M M S H

# LIMINAIRE

Le projet du présent livre remonte à une communication donnée en 2000 intitulée « La culture marocaine : approches anthropologiques<sup>1</sup> ». Mais, je dois ajouter que j'y étais amené par une réflexion bien antérieure sur les catégories vernaculaires du *beldi* et du *roumi*<sup>2</sup> et les identités collectives au Maroc<sup>3</sup>. En fait, j'ai parallèlement travaillé sur deux dimensions du projet, l'une idéologique et l'autre académique. La première interprète la manière dont l'élite nationaliste a construit et symbolisé l'identité marocaine (2003), et la seconde, qui est au centre du présent livre, analyse la manière dont des anthropologues ont observé les Marocains<sup>4</sup>.

Depuis quelques années, le discours sur les identités collectives est devenu de plus en plus riche et complexe. L'observateur est débordé par le foisonnement et la diversité des manifestations identitaires. Celles en rapport avec l'identité amazighe<sup>5</sup> et l'identité religieuse connaissent continuellement des changements<sup>6</sup>. Dans le domaine du sport, et notamment le football, la question du choix d'un coach local/national ou étranger est fréquemment soulevée. En art, le retour aux chansons marocaines anciennes est glorifié. Sur le plan médiatique, la place consacrée à la *darja* est de plus en plus considérable, etc. Les nouvelles manifestations des identités collectives débordent les domaines habituellement investis par les anthropologues pour interpréter ce qu'être Marocain veut dire. Et leurs conceptions de la marocanité qui s'en dégagent contrastent avec celles criées sur les toits par les intellectuels. Entre ces deux extrêmes, entre une conception culturelle implicite et latente de l'identité marocaine et un discours idéologique explicite, le sens commun, de plus en plus investi par la question identitaire, tiendrait une position intermédiaire. Et il me semble qu'il est temps de consacrer à ce système culturel l'intérêt qu'il mérite.



Je tiens à remercier vivement Mohammed Cherkaoui, Michel Peraldi, Abderrahmane Rachik, Lawrence Rosen, Mohamed Tozy, Hammadi Safi, Mohamed Jeghlali et Ahmed Bendella qui ont bien voulu lire le manuscrit de ce livre et contribuer à son amélioration.

H. R.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION

	arabe	Description
'	ع	aspirante sonore émise par le larynx comprimé
ç	ص	s emphatique
<u>d</u>	ض	d emphatique
gh	غ	r grasseyé
<u>h</u>	ح	pharyngale
h	ه	larynx spirante
kh	خ	équivalent à la jota espagnole.
q	ق	k prononcé avec la voûte du palais
r	ر	r roulé
t	ط	t emphatique
w	و	se prononce comme dans « kiwi »
y	ي	se prononce comme dans « yeux »

Les autres lettres sont employées comme en français. Il faut excepter les noms propres et les mots consacrés par l'usage (caïd au lieu de *qaïd*)

<sup>1</sup> Hassan Rachik, «La culture marocaine : approches anthropologiques», in Mohamed Berriane, Andrea Kagermeier (éd.), *Le Maroc à la veille du troisième millénaire*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres de Rabat, Série Colloques et séminaires, n° 93, 2001, pp. 149-155. ♦ <sup>2</sup> Hassan Rachik, «Beldi et roumi, Réflexions sur la perception de l'occidental à travers une dichotomie locale», *Égypte/Monde arabe* (CEDEJ, Le Caire), 1997, n° 30-31, p. 208-301 (<http://ema.revues.org/index1656.html>). ♦ <sup>3</sup> Étude commencée en 1997 et publiée en 2004. ♦ <sup>4</sup> Hassan Rachik, «Lire des textes anthropologiques sur sa "propre culture"», in Dionigi Albera, Mohamed Tozy (éd.), *La Méditerranée des anthropologues*, Paris, Maisonneuve & Larose-MMSH, 2005, pp. 353-365 ; Hassan Rachik, «Islam marocain ? De la généralisation chez Geertz», in Mohamed Kerrou (éd.), *D'Islam et d'ailleurs*, Tunis, CERES Éditions, 2008, pp. 225-251 ; Hassan Rachik, «Décrire les Marocains : de la généralisation en anthropologie», in Paola Gandolfi, *Le Maroc aujourd'hui*, Bologne, Casa Editrice il Ponte, 2008, pp. 123-138. ♦ <sup>5</sup> Hassan Rachik (éd.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Annajah, 2006 ; Hassan Rachik, «Conceptions de la nation marocaine», *Les Cahiers bleus* (Cercle d'analyse politique), n° 5, 2006, pp. 5-16. ♦ <sup>6</sup> Mohamed El Ayadi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy, *L'Islam au quotidien*, Casablanca, Prologues, 2007. ♦



# L'ARROSEUR ARROSÉ

ISBN 978-2-86364-158-3

/ Hassan Rachik – Le proche et le lointain un siècle d'anthropologie au Maroc

www.editionsparentheses.com



La caractérisation des peuples est très ancienne. Chaque peuple est supposé avoir un caractère dominant. Le Crétois est menteur, le Hollandais industriel, l'Anglais pragmatique, le Français méthodique, l'Allemand laborieux, l'Espagnol fanatique... Il s'agit de stéréotypes, souvent repris et sophistiqués par des savants<sup>1</sup>. Les orientalistes et les anthropologues ont trouvé dans la notion de caractère et dans des concepts similaires un mode de description synthétique des peuples. Interpréter, en tant qu'anthropologue marocain, ce qui a été écrit sur les Marocains, sur leur caractère, leur âme, leur mentalité, leur éthos, leur style, est l'objectif principal de la présente étude.

Pendant longtemps, la séparation en anthropologie entre l'observateur et l'observé était nette et tranchée. Le chercheur appartenait forcément à un pays occidental, colonial le plus souvent, et devait se déplacer pour observer des sociétés et des cultures non occidentales. Cette division continue à dominer l'anthropologie mais avec beaucoup de nuances<sup>2</sup>. La plus importante d'entre elles, pour notre sujet, concerne la venue sur la scène académique d'anthropologues issus de sociétés ayant traditionnellement été l'objet de l'anthropologie. On parle d'anthropologie indigène ou d'anthropologie chez soi<sup>3</sup>. Je suis un anthropologue qui a travaillé sur des sujets qui sentent trop l'anthropologie « exotique » (tribus, sacrifice, rituel, nomadisme...) et sur d'autres moins exotiques comme le nationalisme

\*\*\*\*\*

et les idéologies politiques<sup>4</sup>. Depuis que j'ai limité mes déplacements de terrain (à partir de 1992), je me suis tourné vers mes prédécesseurs pour lire autrement leurs textes. Au lieu de les invoquer, ponctuellement, pour développer mes problématiques, comme j'avais l'habitude de le faire, j'ai relu leurs écrits de façon plus systématique. Ce qui a donné lieu à la publication de textes critiques sur la majorité des auteurs traités dans le présent livre (Westermarck, Montagne, Berque, Geertz, Gellner, Waterbury, Doutté). Tout en m'inscrivant de façon critique dans le cadre de la tradition anthropologique (et pas seulement), je souhaite en élargir le champ de réflexion. Tout d'abord, et suite aux travaux de ceux qui ont travaillé sur leurs « propres » sociétés, la définition de l'anthropologie comme étant l'étude de cultures étrangères, les questions liées au contenu de la situation ethnographique, aux relations avec les sujets étudiés, au rapport à la langue, etc., méritent d'être constamment revues. Cette nouvelle donne implique également la question du rapport du chercheur « local » à l'héritage anthropologique consacré à son pays.

En lisant des textes anthropologiques, ma position de lecteur varie sensiblement selon qu'ils portent sur des cultures qui me sont plus ou moins familières (cultures marocaine, berbère, maghrébine, arabe) ou sur des cultures qui me sont complètement étrangères (indienne, bantoue). La question est de savoir comment décrire et interpréter cette différence, ce « plus » ou cet « avantage culturel », que me confère mon statut de Marocain (de Berbère, d'Arabe ou de musulman), statut explicité par un anthropologue essayant de dialoguer avec ses prédécesseurs et ses collègues occidentaux sans exagérer les différences culturelles qui sont censées les distinguer.

Être un anthropologue indigène et produire une anthropologie indigène ne me convient pas et ne m'intéresse pas. Je ne me considère pas comme un autochtone et je ne peux le devenir. Je pense que ce n'est pas l'opposition indigène/non-indigène qui serait pertinente pour définir la différence entre un anthropologue marocain et son homologue occidental. Mon statut d'anthropologue marocain devrait être défini, non

<sup>1</sup> Cf. Julio Caro Baroja, *Le Mythe du caractère national : méditations à rebrousse-poil*, trad. de l'espagnol par Jean-Paul Cortoda, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 2001 [1970]. ♦ <sup>2</sup> Talal Asad (éd.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973, pp. 10-14. ♦ <sup>3</sup> James Clifford, « Introduction : Partial Truth », in James Clifford, George Marcus (eds), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 1-26, ici p. 9 ; James Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1997, pp. 52-91 ; Emiko Ohnuki-Thierney, « Native Anthropologists », *American Ethnologist* (Arlington, VA), vol. 11, n° 2, 1984, pp. 584-588. ♦ <sup>4</sup> Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 1990 ; Hassan Rachik, *Le Sultan des autres : rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 1992 ; Hassan Rachik, *Comment rester nomade*, Casablanca, Afrique Orient, 2000 ; Hassan Rachik, *Symboliser la nation, Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, Casablanca, Le Fennec, 2003. ♦



pas par rapport à ce dernier, mais plutôt par rapport aux statuts de mes interlocuteurs. Sur le terrain, il m'arrive souvent de me sentir comme un étranger, un *outsider*, car je ne cesse de faire des efforts pour comprendre les actions de mes interlocuteurs marocains, berbérophones ou arabophones, leurs interprétations des sacrifices, des politiques locales, des conflits sociaux, des innovations pastorales. Ce que certains anthropologues occidentaux appellent la « fatigue culturelle » pour qualifier l'effort qu'ils doivent déployer afin de comprendre une culture non occidentale, je pense l'avoir fréquemment éprouvée. Il est évident que cette fatigue ne peut être la même pour moi qui suis socialisé dans un environnement linguistique et culturel plus ou moins similaire à celui de mes interlocuteurs, et pour un chercheur qui fait l'effort d'apprendre et de parler ma langue maternelle dans un cadre professionnel.

Il est clair donc que l'anthropologue marocain n'apprend pas tout sur le terrain et qu'il existe des éléments culturels communs à lui et à ses interlocuteurs. Toutefois, si j'ai à témoigner à ce sujet, je dirai que ces éléments sont souvent les plus superficiels et que ce que j'apprends sur le terrain est si nouveau et si considérable que le temps me manque toujours pour le transcrire quotidiennement. J'ai passé une dizaine d'années (1983-1992) dans trois villages de trois cents familles afin de comprendre quelques aspects de leur vie quotidienne. Je retournais *chez moi* (trois cents kilomètres plus loin), souvent déçu de ne pas avoir approfondi telle ou telle question, ou de ne pas avoir saisi le sens de tel geste ou telle parole. Le flux de l'information était si intense que j'étais souvent contraint à ne pas transcrire ce que j'apprenais et observais de façon inopinée. Parfois, c'est de vertige culturel que je dois parler. Chez les Berbères du Haut-Atlas et chez les nomades de l'Oriental (1989-1991), j'ai réalisé que mon ignorance était telle que j'ai dû apprendre presque tout. Et que peut connaître un citadin au jargon local (agricole, pastoral, politique), au paysage rural, à la mobilité pastorale ? Il faut dire que sur le terrain, mes interlocuteurs sont plus étonnés de ce que je sais de leur culture (qui est peu de chose) plutôt que de ce que j'ignore d'elle. Ce n'est pas parce que je suis Marocain que je peux marcher les mains dans la poche, savourer les verres de thé, et mener des conversations se terminant par : « Je sais, jeee sais ; ça je savais. Ce n'est pas vrai ? C'est exactement comme chez nous... ». Pour mes interlocuteurs, je suis citadin, et un citadin n'a pas l'occasion de savoir ce que veut dire *azzayn, isgar, tasghart, tikhsamt, adoghs, siga, hlassa, sar'oufa, lgara, t'arguiba*, et d'autres centaines de mots similaires. Et quand bien même j'aurais travaillé dans la ville où j'ai grandi, Casablanca, la situation ethnographique n'aurait pas changé sur le fond.

L'immersion de l'anthropologue « local » dans sa « propre culture » autant que l'extériorité de celui qui est « occidental » sont des cas



théoriques limites. Dans les pages qui suivent, il sera souvent question de Marocains tels que décrits par des non-Marocains. Je ne peux pas m'étaler ici sur la question des différences éventuelles pouvant exister entre un anthropologue travaillant sur « sa propre culture » et un anthropologue étranger. Mais je peux dire que mon statut de Marocain ne me confère pas *ipso facto* un accès facile et immédiat à ce que des habitants disent et font dans des situations déterminées et encore moins à ce qu'ils sont. Ni la familiarité ou la proximité avec les gens étudiés, ni l'extériorité ou l'éloignement par rapport à eux ne constituent des garanties absolues pour un meilleur accès aux actions et aux idées des gens étudiés. Je revendique une posture flexible qui oscille entre la familiarité et l'extériorité, entre la proximité et l'éloignement.

Les anthropologues ont d'abord élaboré leurs interprétations dans un contexte de domination<sup>5</sup>. La période postcoloniale a été marquée par les critiques de l'orientalisme et de l'anthropologie, disciplines considérées, à tort et à raison, comme des rejetons du colonialisme et de l'impérialisme<sup>6</sup>. Est né un genre qui vise la connaissance des connaissances produites par les orientalistes et les anthropologues<sup>7</sup>. L'arroseur est ainsi arrosé. C'est au tour de l'observateur d'être observé<sup>8</sup>. Nous inspirant des acquis théoriques de la sociologie de la connaissance — scientifique en particulier —, nous souhaitons mener une étude compréhensive des déterminants culturels, sociologiques et théoriques du savoir sur le Maroc. Comme le sujet est très vaste, nous avons choisi de nous concentrer sur les principales études décrivant ce que sont les Marocains. Edmond Doutté et Charles de Foucauld y parlent du *caractère des Marocains*, Louis Brunot et Georges Hardy d'*âme marocaine*, de *mentalité marocaine* ou d'*esprit marocain*, Berque d'*esprit juridique marocain*, Ernest Gellner de *style religieux*, John Waterbury de *style politique marocain*, Clifford Geertz d'*islam marocain*. Bref, nous voulons connaître comment des observateurs ont construit des propositions générales attribuant des traits communs aux Marocains dans leur ensemble. Auparavant, considérons brièvement les déterminants culturels, sociologiques et théoriques qui nous ont permis d'analyser les connaissances en question. Dans ce sens, nous avons réuni

<sup>5</sup> Voir Pierre Bonte, «L'ethnologie nord-africaine», in Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 19-22. ♦ <sup>6</sup> Renato Rosaldo, *Culture and Truth the Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1993 [1989], pp. 31-38. ♦ <sup>7</sup> Anwar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis», *Diogenes*, 44, winter 1963, pp. 107-108 ; Edward Saïd, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979. ♦ <sup>8</sup> Pierre Bourdieu, « Les conditions de la production sociologique : sociologie coloniale et idéologisation de la sociologie », in Collectif, *Le Mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique*, Paris, Université de Paris VII (*Cahiers Jussieu*, 2, 10/18), 1976, pp. 416-427 ; Fanny Colonna, « Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet », in Collectif, *Le Mal de voir, op. cit.*, pp. 397-415. ♦



des informations sur la situation ethnographique des différents auteurs qui permettent de comprendre pourquoi des idées, maintenant fort critiquables, paraissaient dans le passé raisonnables pour des gens raisonnables<sup>9</sup>. C'est une autre manière de prendre en compte, de façon critique, le point de vue de l'acteur (ici les anthropologues ayant travaillé sur le Maroc), sa démarche ethnographique, ses dispositions culturelles et théoriques.

## DE L'ETHNOCENTRISME

Par déterminants culturels, nous entendons les croyances, les idées et les préjugés qu'un chercheur acquiert en tant que membre ordinaire d'une société. La question est de savoir quels sont les effets éventuels de ce type de connaissances sur la connaissance d'un pays. Pour les anthropologues, ces effets seraient accentués par leur éloignement par rapport à la société étudiée. Traditionnellement, ils étudient des cultures qui leur sont étrangères. Observateurs et observés ne partagent pas la même vision du monde, les mêmes croyances, la même langue. L'observateur est dans une situation où il doit tout apprendre ou presque. Dans ce cas, il court le risque de comprendre les sujets étudiés à travers les catégories culturelles de sa société. Cette attitude a un nom en sciences sociales, l'ethnocentrisme. Un sociologue qui étudie sa « propre société » peut être critiqué pour son égocentrisme ou sociocentrisme : comprendre, évaluer les gens étudiés en partant des valeurs de son groupe social, celui des professeurs, des citoyens, des classes moyennes<sup>10</sup>. Un anthropologue serait davantage critiqué pour son ethnocentrisme : comprendre et évaluer les phénomènes étudiés en partant des valeurs de sa société. On reproche à Edward E. Evans-Pritchard, par exemple, d'avoir projeté la conception chrétienne du sacrifice sur le sacrifice des Nuer. D'un autre côté, Evans-Pritchard pose la question de savoir si les anthropologues athées seraient en mesure de comprendre les croyances religieuses<sup>11</sup>.

Les critiques de cette discipline ont d'abord mis l'accent sur les préjugés colonialistes qui avaient dominé son histoire. De ce point de vue, analyser la connaissance anthropologique coloniale revient à identifier les préjugés et les erreurs qui l'ont orientée. La sociologie de la connaissance se réduirait ainsi à une sociologie de la méconnaissance. La question essentielle consiste à savoir comment les préjugés ethnocentristes et/ou colonialistes des anthropologues ont conduit à de faux résultats. Cette sociologie de la méconnaissance est fondée sur le présupposé suivant : la

<sup>9</sup> George W. Stocking, *After Tylor : British Social Anthropology, 1888-1951*, Londres, Athlone Press, 1999, p. xvii. ♦ <sup>10</sup> Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, pp. 146-149. ♦ <sup>11</sup> Meyer Fortes, « Préface », in Michael C. F. Boudrillon, Meyer Fortes (éd.), *Sacrifice*, Londres, Academic Press, 1980, p. vi. ♦





connaissance est conçue comme le reflet ou le miroir de la réalité dans l'esprit de l'anthropologue qui, s'il n'est pas aveuglé par ses préjugés ethnocentristes, pourra atteindre cette réalité et la décrire telle quelle est. Pour accéder donc à la connaissance vraie de la réalité, il faut et il suffit simplement qu'il écarte ses préjugés. Popper parle à ce sujet d'épistémologie optimiste, de doctrine de la vérité manifeste, ou de «l'état de l'œil innocent qui peut voir la vérité<sup>12</sup>». Le processus d'accès à la vérité manifeste est quasi religieux, il s'agit d'une purification de l'esprit des préjugés qui empêchent de voir la réalité telle qu'elle est. Une fois ces préjugés éliminés, la vérité se manifeste d'elle-même. Pensez à ce type de sainteté où la rencontre avec Dieu, la Vérité suprême, se fait au bout d'un parcours rendant le saint de plus en plus pur !

Les préjugés peuvent certes conduire à des idées erronées et à des vues sélectives du phénomène étudié mais le fait de les écarter ne constitue pas en soi une garantie contre l'erreur. Mieux encore, des auteurs ont même soutenu que de fausses idées peuvent inspirer des idées vraies : «Il arrive qu'une pseudo-science trébuche sur la vérité» (*a pseudo-science may happen to stumble on the truth*)<sup>13</sup>. Dans tous les cas, ce n'est pas parce qu'une telle théorie est «contaminée» par des préjugés idéologiques qu'elle conduit nécessairement à des descriptions fausses. La conséquence extrême serait de rejeter tout savoir défendant des intérêts et des préjugés coloniaux ou autres. Une alternative plus indulgente, ayant eu ses années de gloire dans les années soixante, consiste dans la décolonisation de la connaissance anthropologique. Selon ce point de vue, souvent simpliste, une démarche intéressée produit forcément de faux résultats, mais il suffit que le chercheur soit désintéressé, à savoir anticolonialiste, nationaliste, tiers-mondiste, pour qu'il accède à une connaissance vraie. Le principe est simple : décolonisez le savoir colonial (on n'a jamais su comment le faire) et vous obtenez ce qu'était vraiment la réalité marocaine ! Depuis au moins deux décennies, on a commencé à dépasser la posture de rejet et de méfiance exagérée à l'égard de l'héritage colonial. Il n'est donc pas exclu qu'un chercheur puisse, en dépit de ses préjugés orientalistes, colonialistes ou autres, livrer des descriptions pertinentes et des vérités partielles sur les sociétés étudiées<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Karl Popper, *Conjectures and Refutations (Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge)*, Londres, Routledge Classics, 2005 [1963], pp. 5-20. ♦ <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 44 ; Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, trad. de l'américain par Henri Mendras, Brionne, G. Monfort, 1965, p. 328. ♦ <sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 372-403. ♦



## DÉTERMINANTS SOCIOLOGIQUES

Qu'elle soit commune ou scientifique, la connaissance est affectée par la position sociale de l'acteur. L'homme d'église développerait une appréhension de l'argent et du prêt à intérêt qui serait différente de celle du capitaliste ou du négociant. Karl Mannheim nuance la relativité de la connaissance en affirmant que « la situation hors classe des intellectuels constitue une garantie de la validité de leur pensée sociale<sup>15</sup> ». Il y aurait donc un type de position sociale qui n'affecterait pas la neutralité et l'objectivité des recherches scientifiques. C'est le cas du sociologue de la connaissance qui se situe souvent en marge des systèmes sociaux. Cette marginalité lui permet de percevoir les perspectives intellectuelles des différents groupes et d'éviter d'être, par conséquent, prisonnier d'une seule perspective intellectuelle. Il y a donc pour Mannheim la possibilité d'être objectif, et cela est sociologiquement fondé. La marginalité et son corollaire, la capacité de percevoir les perspectives des différents groupes sociaux ainsi que leurs limites, permettent de prétendre à l'objectivité du chercheur.

Karl Mannheim examine aussi les effets des changements de position sociale dans les domaines politique et scientifique. Il montre comment la position politique influe sur la manière de concevoir la politique. Ainsi un parti politique qui collabore activement à une coalition parlementaire renonce à ses idées utopiques initiales et à ses conceptions larges de la société et de la politique. Ses nouvelles tâches l'amènent à concevoir l'action politique dans ses aspects les plus concrets. Être en dehors du gouvernement et du parlement est une position qui oriente le discours politique vers des idées générales et vagues. Dans le cas contraire, le discours sera orienté vers des aspects concrets de la vie politique. Mannheim observe des effets similaires au niveau des recherches scientifiques : « Un changement tout à fait parallèle peut s'observer dans les recherches scientifiques qui s'efforcent de répondre aux exigences de la vie politique : ce qui n'était d'abord qu'un plan formel et abstrait, une vue d'ensemble, tend à se dissoudre dans l'investigation de problèmes spécifiques indépendants [...]. De même, dans le domaine de la recherche, ce qui était d'abord une *Weltanschauung* systématisée et unifiée de façon correspondante, devient, dans l'effort pour traiter les problèmes particuliers, une simple perspective dirigeante et un simple principe heuristique<sup>16</sup>. »

L'identification de la position sociale des chercheurs doit mettre l'accent à la fois sur leur position commune et surtout sur les différentes

<sup>15</sup> Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. de l'anglais par Pauline Rollet, Paris, Rivière, 1956 [1929], p. 102 ; Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, op. cit., pp. 335, 351-354. ♦ <sup>16</sup> Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, op. cit., p. 94. ♦

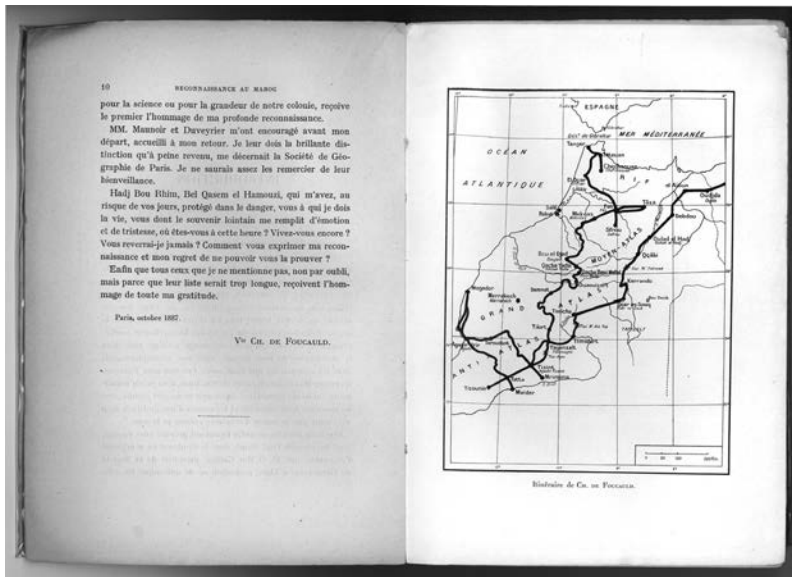
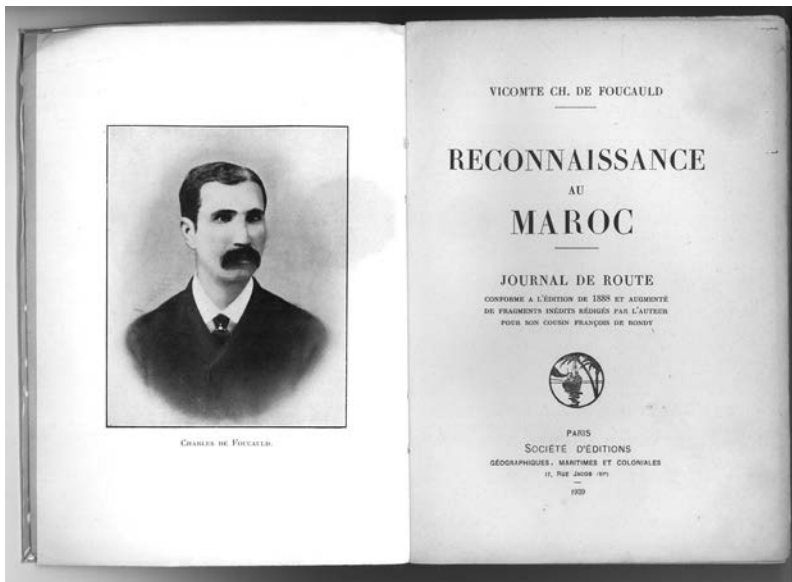
langue, des usages, des coutumes des Marocains ; nous n'avons pas dit un mot de leur caractère : c'est qu'il nous paraît difficile d'être exact à ce sujet. Quelles qualités, quels défauts attribuer à un ensemble de tant d'hommes, dont chacun est différent des autres et de soi-même ? S'efforce-t-on de démêler des traits généraux ? Lorsqu'on en croit reconnaître, une foule d'exemples contradictoires surgissent, et, si l'on veut rester vrai, il faut se restreindre à des caractères peu nombreux, ou dire des choses si générales qu'elles s'appliquent non seulement à un peuple, mais à une grande partie du genre humain<sup>49</sup>.»

En dépit de ces difficultés et précautions, Foucauld pensait qu'il était possible de décrire ce qu'étaient les Marocains. Il nous apprend que ce type de généralisation avait été appliqué aux Kabyles et autres populations berbères d'Algérie. La raison principale qui l'en empêchait n'était donc pas d'ordre théorique mais pratique. Il estimait qu'une longue expérience et des études approfondies étaient nécessaires, et trouvait que son séjour au Maroc (onze mois) était insuffisant pour décrire le caractère des Marocains. Son objectif fut par conséquent modeste : « Je me bornerai à signaler quelques traits isolés qui m'ont frappé et que j'ai retrouvés en beaucoup de lieux ou remarqués dans certains groupes<sup>50</sup>. » Suit une courte liste de défauts et de qualités : « Presque partout règnent une cupidité extrême et, comme compagnons, le vol et le mensonge sous toutes leurs formes. En général, le brigandage, le vol à main armée sont considérés comme des actions honorables. Les mœurs sont dissolues. La condition de la femme est au Maroc ce qu'elle est en Algérie. D'ordinaire peu attachés à leurs épouses, les Marocains ont un grand amour pour leurs enfants. La plus belle qualité qu'ils montrent est le dévouement à leurs amis. Ils le poussent aux dernières limites [...]. Inutile de dire que ces populations, qui passent leur existence les armes à la main, sont braves. Inutile de dire qu'elles sont attachées à leur indépendance : la plupart l'ont conquis et la défendent chaque jour au péril de leur vie, soit contre le sultan, soit contre leurs voisins<sup>51</sup>. »

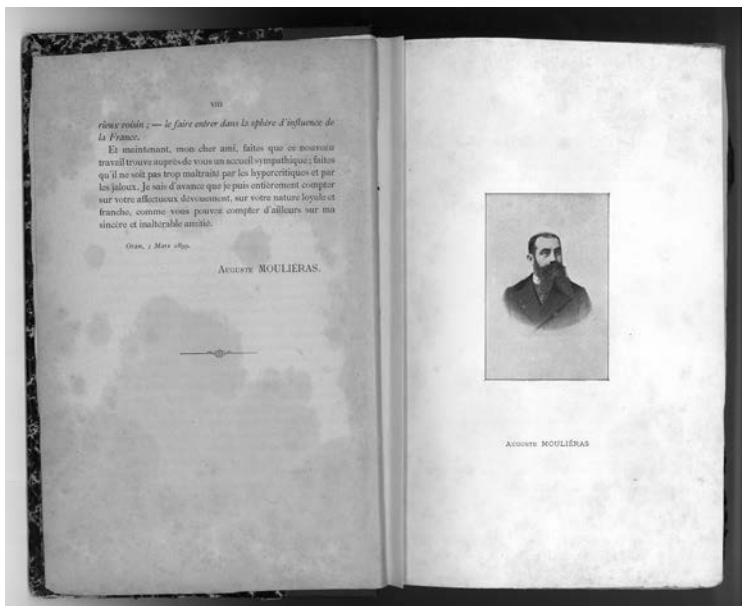
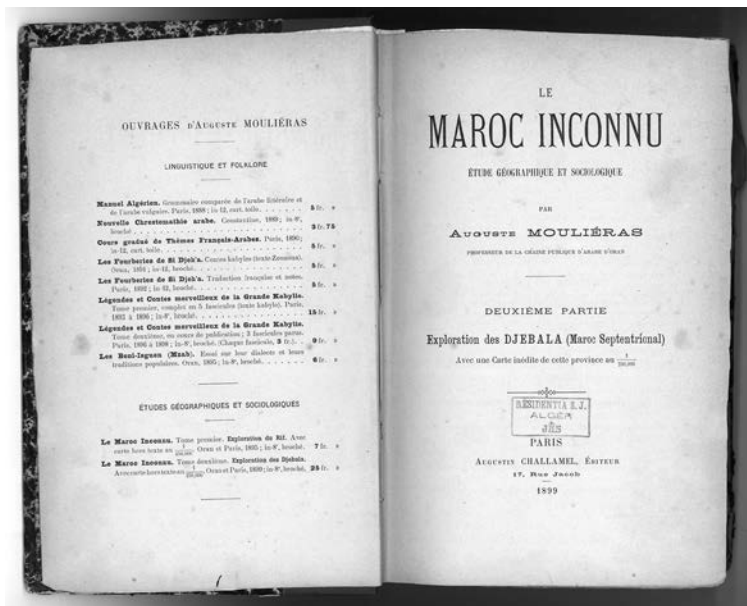
Le concept de « caractère », entendu comme un ensemble de qualités et de défauts, de vertus et de vices caractéristiques d'un peuple, permet d'esquisser des généralisations à l'ensemble des Marocains. Chez Foucauld, il se réduit à une série très limitée de traits qui font partie de son expérience de voyageur. Le dévouement aux amis, la bravoure,

dit un proverbe, l'Arabe demande : Est-elle de bonne maison ? le Chleuh, est-elle riche ? Le Hartani est-elle blanche ? » (*ibid.*, p. 179). Il faut noter que la connaissance des Marocains impliquait la description de leur physique, de leur physionomie. Cette question, qui était incontournable à l'époque et qui demeure intéressante à d'autres égards, présente peu d'intérêt pour notre problématique (cf. Gilles Boëtsch, Jean-Noël Ferrière, « Classification et pratique classificatoire dans l'anthropologie physique du nord de l'Afrique », in *Préhistoire et anthropologie méditerranéennes*, t. 5, 1996, pp. 17-33). ♦ <sup>49</sup> Charles de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, *op. cit.*, p. 247. ♦ <sup>50</sup> *Ibid.* ♦ <sup>51</sup> *Ibid.*, p. 248. ♦

\*\*\*\*\*



FOUCAULD, Charles de, *Reconnaissance au Maroc*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, [1888] 1938 : portrait de Charles de Foucauld, page de titre ; pages 10 et 11 avec la carte de l'itinéraire au Maroc.



Moulières, Auguste, *Le Maroc inconnu : étude géographique et sociologique*, vol. 2. *Exploration des Djebala, Maroc septentrional*, Paris, Augustin Challamel, 1899 : page de titre; page VIII et portrait d'Auguste Moulières.

l'indépendance, l'hospitalité, l'amour propre sont simplement juxtaposés. Son projet ne pouvait l'orienter vers la recherche d'un caractère dominant. Tout ce que permettait la tradition de l'exploration de l'époque et la situation ethnographique de l'explorateur déguisé ne pouvait dépasser la description externe des coutumes et du caractère des Marocains.

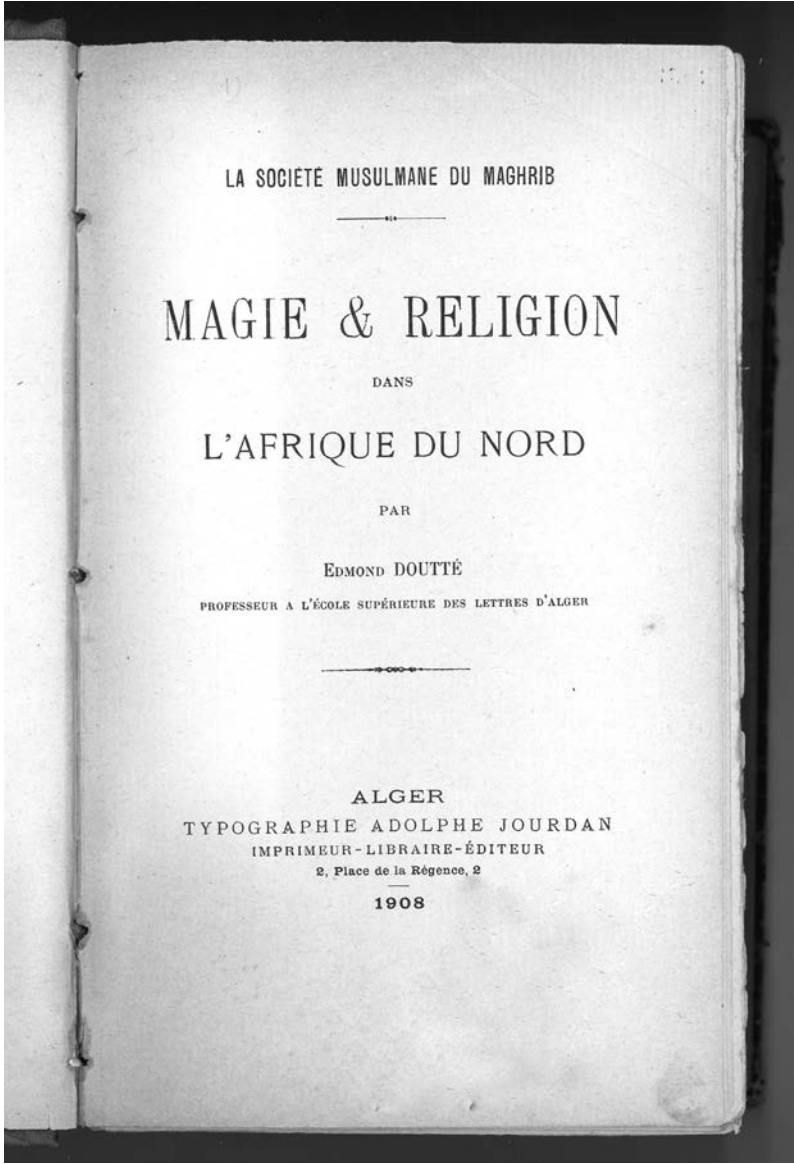
## JUGER LES MAROCAINS

Auguste Mouliéras (1855-1931) tient une place particulière dans l'ethnographie marocaine. Devant l'impossibilité de se rendre au Maroc, il eut recours à un procédé, alors insolite, qui rappelle, toutes proportions gardées, l'ethnographie à distance initiée par Ruth Benedict (1946) : « Je ne pouvais pas aller au Maroc, soit ; mais des musulmans y étaient allés, y allaient et en venaient tous les jours ! J'entrevis alors la solution presque complète de l'Éternel problème, dont voici le rapide énoncé : *Connaître le Maroc et le faire connaître, aussi bien et peut-être mieux qu'en y allant moi-même, grâce aux révélations des Marocains eux-mêmes et des voyageurs mahométans*<sup>52</sup>. » Nous allons examiner le contenu de trois livres basés sur l'ethnographie à distance (1895, 1899, 1905) et un livre réalisé suite à son voyage, tant attendu, au Maroc (1902).

Mouliéras représente le prototype du savant qui liait, sans ambages et de façon cohérente, son idéal colonial à sa vision positiviste de la société<sup>53</sup>. Convaincu de l'utilité de la connaissance du Maroc, il reprochait à « ses compatriotes de ne pas avoir l'esprit pratique des races anglo-saxonnes<sup>54</sup> ». Dans ce sens, il suggéra la création d'une chaire des dialectes berbères à Oran et la préparation d'un dictionnaire berbère destiné aux fonctionnaires civils et militaires français<sup>55</sup>. Suite à son séjour à Fez, il insista sur la nécessité de l'enseignement et de l'étude du style d'écriture, des expressions et formules qui caractérisaient la correspondance officielle. Il proposa de publier un manuel de style diplomatique marocain, un instrument jugé précieux pour les diplomates français. L'arabe enseigné en France et en Algérie était, à son avis, archaïque et son apprentissage ne permettait pas de voir clair dans les lettres officielles du makhzen. Il voulut dépasser l'ignorance et le mépris que les diplomates français avaient de l'arabe marocain écrit et parlé. Selon lui, le « consul français au Maroc devrait être un véritable officier de bureau arabe, un officier instruit, entendons-nous. Se mêlant sans cesse aux indigènes, au

<sup>52</sup> Auguste Mouliéras, *Le Maroc inconnu : étude géographique et sociologique, Exploration du Rif*, Paris, J. André, 1895, p. 6. ♦ <sup>53</sup> « Né à Tlemcen, à deux pas des limites marocaines, j'ai été élevé, j'ai grandi sous l'empire de deux idées que je n'ai cessé de méditer jusqu'à ce jour : 1 *Connaître notre mystérieux voisin* ; 2 *Le faire entrer dans la sphère d'influence de la France*. C'est dans ce double but que j'étudie, depuis de longues années, l'arabe et le berbère. » (Auguste Mouliéras, *Le Maroc inconnu, op. cit.*, p. 5). ♦ <sup>54</sup> Auguste Mouliéras, *Fez*, Paris, Augustin Challamel, 1902, pp. 322, 325. ♦ <sup>55</sup> *Ibid.* ♦





DOUTTÉ, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, édition de 1908 : page de titre.



# ETHNOGRAPHIE ET ANTIPATHIE

« Le trait le plus saillant du caractère des Marocains [...] est un amour effréné du luxe ; ils sont en conséquence peu portés à respecter la propriété d'autrui, enclins à déguiser la vérité, à renier leur parole et à oublier leurs engagements [...] ils ont aussi les qualités qui accompagnent d'ordinaire une grande âpreté au gain ; nous voulons parler ici de leurs remarquables aptitudes commerciales [...] ; de leur grande constance au travail [...] ; de leur prévoyance et de leur esprit d'économie qui souvent, se transforme en une véritable avarice. » (Doutté, 1901, p. 167)

Edmond Doutté (1867-1926) émigra en 1885 en Algérie en tant que fonctionnaire. Depuis 1900, au moins, il se convertit à la recherche. Il fut un savant voyageur ; il effectua entre 1900 et 1910 plusieurs voyages au Maroc qui donnèrent naissance à deux livres, *Merrâkech* (1905) et *Missions au Maroc, En tribu* (1914), à des articles et à des rapports. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (1908), son livre le plus connu fut un cours à l'origine<sup>1</sup>.

Doutté représente un tournant significatif dans l'histoire de la connaissance du Maroc. Il fut le premier à avoir appliqué aux phénomènes religieux observés au Maghreb les théories de l'école anthropologique anglaise et de l'école sociologique française. Il tenait à être au contact avec les lieux privilégiés de la sociologie en France. Il collabora à *L'Année sociologique* (fondée par Émile Durkheim) et eut droit à des comptes rendus de ses publications, dans la même revue, par d'éminents



sociologues français tels qu'Henri Hubert, Émile Durkheim et Marcel Mauss<sup>2</sup>. Il recherchait également la bénédiction du Comité du Maroc et du Gouvernement colonial d'Algérie qui finançaient ses missions d'étude. La recherche d'une double reconnaissance était normale dans un contexte colonial où la science devait être politiquement utile. Nous avons donc un voyageur qui regardait les indigènes tantôt avec les yeux de Frazer tantôt avec les yeux du savant provincial colonial. Cette double posture était sous-jacente à ses travaux : son approche de la société marocaine variait selon qu'il s'inspirait de l'ethnographie comparée ou du savoir colonial local.

À la différence de ses maîtres, Douттé tient un statut intermédiaire entre le chercheur de cabinet et le chercheur de terrain. Conscient des limites des recherches de cabinet, il nota le caractère incomplet de sa première étude sur les marabouts : il « reste encore beaucoup à demander aux sources écrites, aux sources arabes en particulier et surtout à l'observation et à l'information orale<sup>3</sup> ». Douттé, qui était, en tant qu'administrateur, en contact avec la population, pouvait imaginer l'intérêt du voyage pour une meilleure connaissance des faits sociaux. Il écrit avant même de réaliser ses missions au Maroc : « Quiconque, au Maghrib, n'a pas vu un grand marabout parcourant les tribus où il est connu, ne peut se figurer jusqu'à quel point est exact le mot d'anthropologie [...]. On se précipite sur le passage de ce saint homme, pour baiser le pan de son burnous, pour baiser son étrier, s'il est à cheval, pour baiser la trace de ses pas s'il est à pied<sup>4</sup>. »

Un chercheur de cabinet ne peut pas rendre visuelle la vénération d'un saint. Pour ce faire, il faut se déplacer sur le terrain et observer. Douттé perçut donc la nécessité d'observer les Marocains pour mieux les connaître. Il parlait l'arabe classique et la *darija* (dialectal marocain) mais pas le berbère. Il avoua ne pas savoir dix mots de berbère. Il se contentait de lire des phrases du livre de grammaire de l'Allemand Stumme, et les gens « sont forts étonnés en voyant que je me mets à leur parler dans

<sup>1</sup> Edmond Douттé, *Merrâkech*, Paris, Comité du Maroc, 1905 ; Edmond Douттé, *Missions au Maroc, En tribu*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1914 ; Edmond Douттé, *Notes sur l'Islâm maghribin, Les Marabouts*, tiré à part, Alger, 1900, pp. 122, 124 ; Edmond Douттé, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Jean Maisonneuve/Paul Geuthner, 1984 [1908]. ♦ <sup>2</sup> Henri Hubert, « Douттé, E., Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques annexes au sud du Maroc », *L'Année sociologique* (Alger), 1902-1903, compte rendu, vol. VII, pp. 300-301 ; Émile Durkheim, « Douттé, E., L'organisation domestique et sociale chez les Haha. Contribution à la sociologie marocaine », *L'Année sociologique* (Alger), 1904-1905, compte rendu, pp. 369-372 ; Marcel Mauss, « Douттé E., *Merrakech* », *L'Année sociologique* (Alger), 1907, compte rendu, pp. 259-261 ; Edmund Burke III, « The First Crisis of Orientalism 1890-1914 », in Jean-Claude Vatin *et al.*, *Connaissances du Maghreb, Sciences sociales et colonisation*, Paris, Éditions du CNRS, 1984, pp. 213-226, ici p. 218. ♦ <sup>3</sup> Edmond Douттé, *Notes sur l'Islâm maghribin, op. cit.*, p. 1, note 1. ♦ <sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 16-17. ♦

leur langue<sup>5</sup> ». Toutefois, à la différence de Westermarck qui, à la même époque, se référait à la notion de terrain (*fieldwork*), il utilisait les mots « missions », « voyages d'étude » ou « courses marocaines ». Nous pouvons dire que, dans son cas, le voyage était une forme élémentaire de terrain qui impliquait des interactions éphémères avec les indigènes.

C'est presque un rituel, de nos jours, qu'un anthropologue, relatant son expérience de terrain, insiste sur la sympathie des gens érigée en garante indispensable de la crédibilité d'une ethnographie basée sur le point de vue de l'indigène. Cependant, la sympathie des gens n'était pas alors une exigence pour les comprendre. Rares étaient à cette époque les chercheurs qui insistaient sur l'empathie et sur les longs séjours en tant que conditions requises du travail ethnographique. Aussi serait-il également intéressant de savoir quel type de connaissance est produit dans des situations ethnographiques où les interactions sont *éphémères* et empreintes d'*antipathie*. Comment alors penser un savoir anthropologique qui se passait de la mystérieuse nécessité d'établir des rapports sympathiques avec les gens ?

## CÉLÉBRER L'UNIVERSEL

C'est en chrétien et en costume européen qu'Edmond Doutté voyageait. Les tribus visitées et les chemins empruntés étaient sûrs. De Casablanca à Marrakech, l'itinéraire était depuis longtemps familier aux Européens. Même durant son voyage dans le Haut-Atlas, il mentionna rarement la précarité de la sécurité des chemins. Ceci ne l'empêcha pas d'avoir un fusil et d'être accompagné par un garde (*mkhazni*) et des guides fournis par un seigneur local, le fameux caïd Gundafi<sup>6</sup>.

*Merrâkech* restitue un voyage effectué en 1901 (25-30 mars et 31 mai-10 juin). Nous y trouvons aussi des informations tirées d'un voyage ultérieur (octobre 1902). Les données recueillies concernent trois grandes tribus : les Chaouia, et surtout les Doukkala et les Rehamna. *Merrâkech* n'est pas un livre d'exploration géographique. Les données sur l'itinéraire, le relief, le climat et le sol y sont accessoires. C'est l'information sur les groupes et leurs coutumes (rites de passage, alimentation, costume, jeux) qui est récurrente. Toutefois, cet aspect ethnographique reste secondaire par rapport aux longues digressions théoriques que Doutté se permettait. Prenons, pour exemple, le contenu du premier chapitre. Après une description sommaire du sol, Doutté fait une digression sur la conception ethnique et territoriale des groupes chez les Marocains. Puis, comme dans un récit de voyage, il note ses observations du jour, des informations

<sup>5</sup> Edmond Doutté, *Missions au Maroc*, op. cit., p. 62. ♦ <sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 37, 45, 79, 98, 144, 150, 227, 244-245, 249. ♦

sommaires sur les groupes visités, sur leurs agglomérations (*douar, dcher*) et sur l'habitation. Mais l'essentiel du chapitre réside dans des digressions portant sur la tribu<sup>7</sup>, le fanatisme des Marocains et la crainte de l'étranger<sup>8</sup>, et surtout le culte des pierres auquel il consacre presque la moitié du chapitre<sup>9</sup>. Le livre est une succession de courtes observations, de descriptions fugaces et de longues digressions théoriques. On peut dire que le savant éclipse le voyageur.

Le deuxième livre, *En tribu*, est un récit discontinu de plusieurs voyages effectués au Maroc entre 1901 et 1910. Mais on doit l'essentiel du livre à celui effectué du 1<sup>er</sup> au 15 mai 1901, de Marrakech à Mogador (Essaouira) en passant par le Haut-Atlas. Il donna, à dessein, au livre la forme personnelle du récit de voyage présentant, selon lui, l'avantage d'exclure l'exposé sociologique savant impliquant le grand déploiement de l'érudition et la multiplication des références théoriques. Toutefois, il ne pouvait pas se passer de l'autorité de ses maîtres pour étayer ses idées. Doutté se définissait comme un savant voyageur qui cherchait à comprendre ce qu'il observait. Mais ce que le voyageur saisissait dépendait de ce que le savant connaissait des sciences de son époque et de l'histoire du Maghreb. Ce va-et-vient entre le récit du voyageur et l'interprétation du savant est fréquent.

Notre voyageur quitta la ville de Marrakech le 1<sup>er</sup> mai 1901 en direction d'Aghmate, une ville ancienne. Il décrit l'itinéraire et le temps, indiqua le nom du premier village qu'il traversa et le dialecte qui y était parlé. Premier prétexte et première sortie furtive du savant qui rappela que, jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle, la langue parlée à Marrakech fut le berbère. Mais cette langue reculait sous le double effet de l'action du makhzen et de l'islamisation<sup>10</sup>. Doutté observait aussi le ciel et ses oiseaux. La cigogne, au sujet de laquelle son collaborateur relata une légende de son pays, retint son attention. Nouveau prétexte : de la vénération de la cigogne, il bondit successivement aux oiseaux marabouts, aux animaux sacrés, aux légendes où les animaux étaient des humains, aux idées totémiques où l'homme primitif se croyait le parent des animaux, pour enfin atterrir chez Tylor qui « enseignait déjà que la distinction absolue entre l'animalité et l'humanité n'existe pas chez les sauvages<sup>11</sup> ».

De la langue parlée vers l'histoire et des cigognes vers l'anthropologie, le regard du voyageur était dispersé, mais ne captait que ce qui avait un sens pour le savant. Doutté le voyageur était escorté de très près par Doutté le savant imprégné des idées dominant l'ethnographie comparée de son époque. Le voyage était préparé, l'itinéraire décidé en fonction des

<sup>7</sup> Edmond Doutté, *Merrâkech*, *op. cit.*, pp. 2-13, 51-52. ♦ <sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 25-40. ♦ <sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 57-108. ♦ <sup>10</sup> Edmond Doutté, *Missions au Maroc*, *op. cit.*, p. 2. ♦ <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 8. ♦



vêtements selon les tribus et les régions en notant l'influence de la mode citadine sur le vêtement des Berbères. Concernant le vêtement masculin, le seul élément commun identifié fut attribué, non pas au Berbère mais au Marocain : « Le vêtement est dépourvu de poches, ce qui nécessite le port de la sacoche dont est muni tout Marocain<sup>11</sup>. » L'analyse des pratiques ornementales confond, elle aussi, les frontières. Laoust débuta ainsi la section réservée au tatouage : « Il n'apparaît pas que la Marocaine se tatoue moins que ses autres sœurs africaines. Il n'est pas non plus exact de dire que l'Arabe se tatoue davantage que la Berbère. Tout au plus doit-on remarquer que la femme du sud se tatoue avec plus de discrétion que la femme rifaine et la Beraber<sup>12</sup>. » Il ne parla pas de tatouage berbère, ni de vêtement berbère. Mais il le fait sans ambages pour le carnaval, le panthéon et les vieilles croyances berbères.

Le présent étant confus, Laoust aurait plus de chance de découvrir la berbéricité dans un passé très reculé. C'est un peu la démarche inverse de René Basset selon qui l'hétérogénéité religieuse était plus accentuée dans le passé païen qu'après la conversion des Berbères à l'islam. Laoust trouva dans les rituels célébrés dans toute la Berbérie une occasion pour décrire ce qui était spécifiquement berbère. Son étude sur les feux de joie débuta ainsi :

« Les Berbères marocains ont conservé l'antique usage d'allumer des feux de joie analogues aux feux dits de la Saint-Jean que les paysans de France et ceux d'Europe allument encore à l'époque du solstice d'été. Les feux berbères ont néanmoins leur physionomie. À côté des divers épisodes bien connus tels que sauts par-dessus flammes, [...] jets de brandons [...] s'observent d'autres pratiques de nature à fournir des données précieuses sur les vieilles croyances des Africains. Ce sont ces pratiques que nous nous proposons d'étudier [...] en évitant de faire des rapprochements faciles entre les cérémonies européennes et africaines. Nous pensons de la sorte mettre davantage en évidence le caractère plus spécifiquement berbère des feux de joie<sup>13</sup>. »

Ce ne sont pas les croyances et pratiques actuelles, considérées comme un mélange d'éléments d'origines diverses, qui sont communes aux Berbères mais les croyances antiques. C'est sur ce passé pur, ou purifié, que Laoust fonde l'idée de la spécificité berbère. Pour lui, le rite est un document (Doutté parlait de fossiles) qui renseigne sur les vieilles croyances, car selon « un processus connu, la croyance s'en allant, le rite seul persiste<sup>14</sup>. »

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 128, pp. 123-135. ♦ <sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 138-139. ♦ <sup>13</sup> Émile Laoust, « Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », *Hespéris* (Rabat), 1921, pp. 3-66 ; 253-316 ; 387-420. ♦ <sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 37, 256, 277. ♦



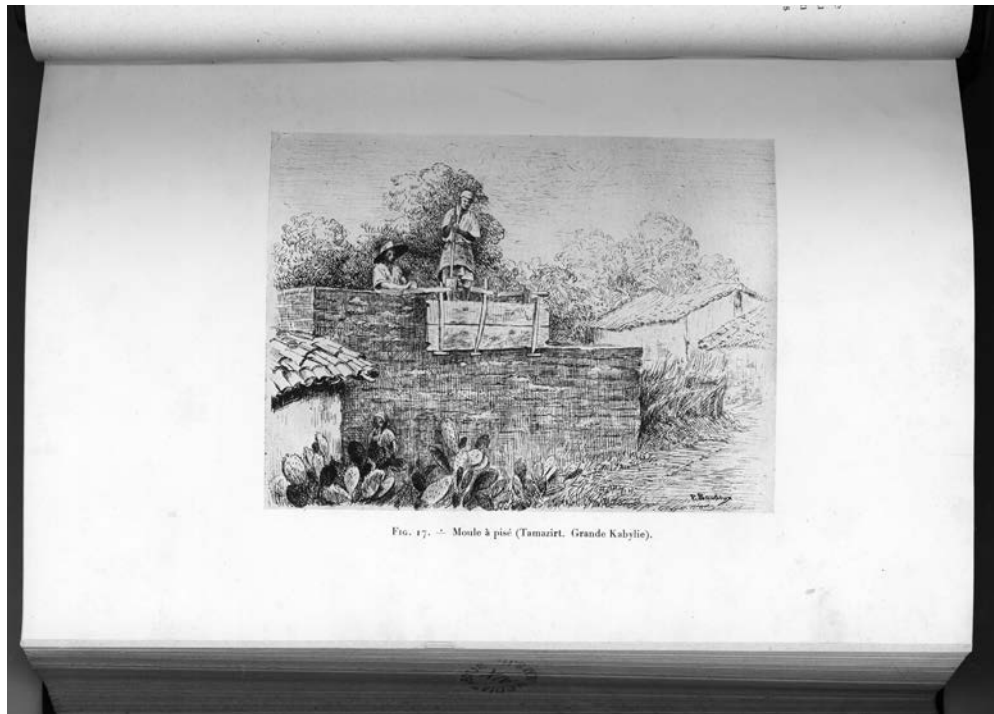
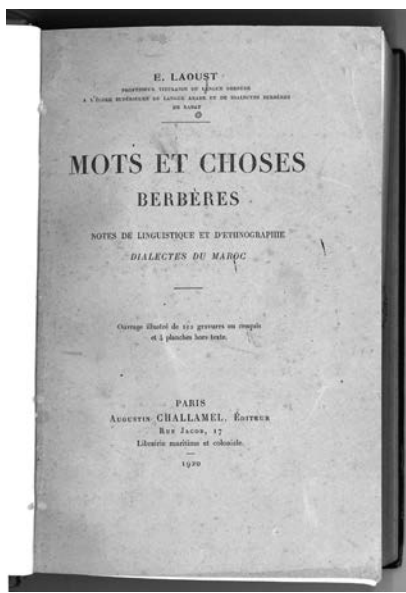
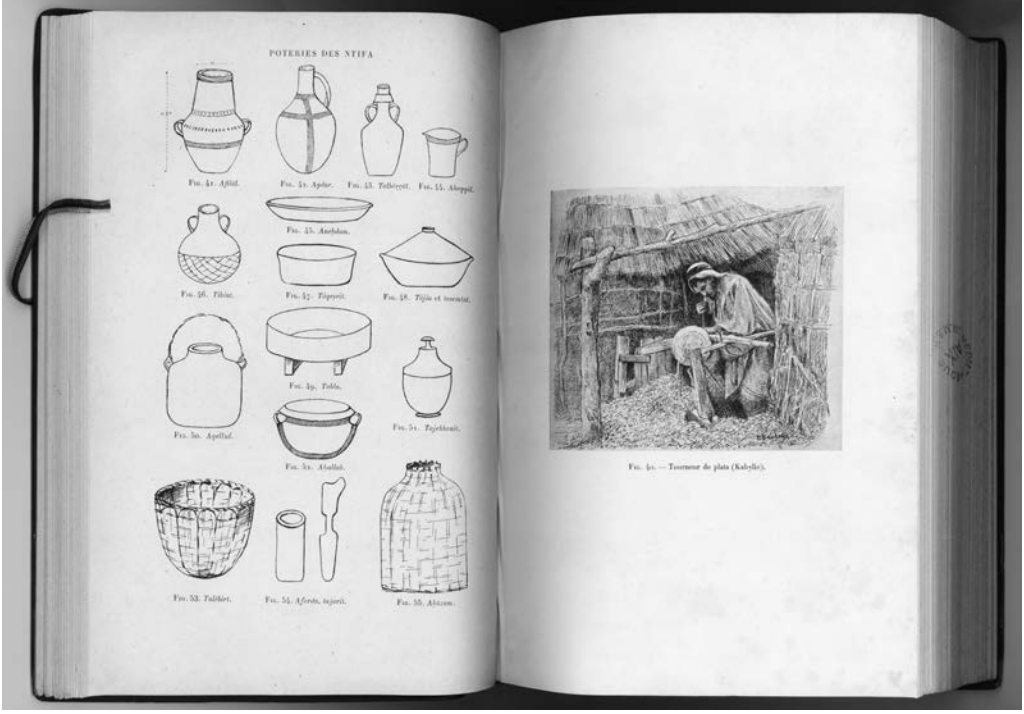


FIG. 17. — Moulin à pisé (Tamazirt, Grande Kabylie).



LAOUST, Émile, *Mots et choses berbères : notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, Paris, A. Challamel, 1920 : couverture; gravure page 29; dessins et gravure pages 70 et 71.

Laouŝt était fortement influencé par Frazer<sup>15</sup>. Éviter le rapprochement facile avec les rituels européens et dégager ce qui est spécifiquement berbère auraient dû éloigner Laouŝt de Frazer qui ne se souciait guère des frontières entre pays et peuples. Approcher les croyances berbères dans ce qu'elles avaient de spécifique exigeait théoriquement l'abandon des thèses de Frazer. Comme nous allons le montrer, la quête d'une religion perdue, appuyée sur les conjectures de Frazer, conduit paradoxalement à la négation de l'idée d'une spécificité berbère.

Laouŝt décrit les cérémonies d'un mariage symbolique au cours duquel on revêt deux fiancées entièrement en blanc, puis on donne au fiancé (*asli* en berbère) un coq blanc et à la fiancée (*taslit*) une poule blanche qu'ils gardent durant tout le rituel. Le fiancé est ensuite conduit par les jeunes du village dans les champs. Il est attaché avec une longue corde sur l'encolure de sa monture. Les gens restés au village conduisent la fiancée vers le fiancé qu'elle libère en criant : « Nous avons coupé le cou de la Faim, que Dieu ressuscite celui du Bien. » La fiancée retourne ensuite au village. Plus tard, les jeunes et le fiancé regagnent à leur tour le village mais dans une course désordonnée. Pour que l'an nouveau soit propice, il faut éviter de tomber. Arrivés au village, deux cortèges se forment autour de la fiancée et du fiancé et se dirigent vers la petite mosquée où le jeune couple pénètre seul. En sortant, le fiancé saute d'un bond par-dessus le feu allumé à l'occasion de la fête de *'achoura*. La nuit, les jeunes se réunissent par couples dans un lieu public où filles et garçons passent ce qu'ils appellent la « nuit du bonheur » en simulant des rapports sexuels<sup>16</sup>.

L'interprétation de Laouŝt se limite souvent à imaginer, en s'appuyant sur Frazer, ce que les personnages personnifiaient. Se basant sur les paroles prononcées lors du rituel, le fiancé jeune et ardent symbolise l'année nouvelle. La fiancée représente l'esprit de végétation, car c'est elle qui libère le fiancé et permet au Renouveau de rentrer au village, c'est elle qui coupe la Faim et ressuscite le Bien. Elle simule le retour des forces printanières, elle est « excitatrice » de vie et de fécondité. Un autre type de conjectures éloignait plus Laouŝt du rituel observé. Le fiancé entravé, représentant l'année écoulée, était jadis mis à mort afin de faciliter le retour du Renouveau. Laouŝt conclut son interprétation en affirmant que ce qui était observé dans la communauté étudiée se passait autrefois dans toute la Berbérie. Les Berbères commémoraient la mort d'une divinité symbolisée par un vieux fiancé et fêtaient sa résurrection sous les traits d'un jeune fiancé. La fiancée personnifiait une déesse de la fécondité. L'union du couple était suivie d'une grande fête d'amour et de mariages collectifs<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 417 ; cf. Émile Laouŝt, *Mots et choses berbères*, *op. cit.*, pp. 318-319. ♦ <sup>16</sup> Émile Laouŝt, « Noms et cérémonies », *op. cit.*, pp. 37-40. ♦ <sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 37-38, 50, 55-56. ♦



Laouſt découvrit les croyances antiques berbères en apposant simplement le schéma interprétatif de Frazer sur les pratiques rituelles. Il appliqua la même démarche à d'autres rituels. Il envisagea « le carnaval berbère comme un arrangement plus ou moins systématique de débris d'antiques cérémonies d'ordre magico-religieux au cours desquelles les Berbères célébraient la mort dramatique d'une divinité pastorale ou agraire<sup>18</sup> ». Pour interpréter le carnaval, il ne s'intéressait pas aux rites actuels considérés comme déçus de leur ancienne splendeur et réduits à un reflet grotesque de la religion berbère d'antan. Comme nous venons de le remarquer, l'interprétation est centrée sur ce que les personnages du carnaval représentaient jadis. Par exemple, le Vieux du carnaval joue tantôt le rôle de dieu de la végétation, tantôt celui du bouc émissaire<sup>19</sup>.

Les interprétations de Laouſt ne réfèrent guère aux interprétations locales. Elles sont fondées sur une coupure totale entre le sens que les gens donnaient à leur rituel et le sens confectionné par l'ethnographie comparée<sup>20</sup>. D'ailleurs, Laouſt reprocha à Westermarck de s'être limité à la signification actuelle des feux de joie. Pour définir la spécificité berbère, il fallait montrer l'antiquité des pratiques et des croyances berbères. Laouſt traquait tout ce qui était emprunt telle que l'adoption du calendrier musulman pour les fêtes berbères païennes<sup>21</sup>. Les croyances et les rites passent par diverses phases mais seule la plus antique était considérée comme authentiquement berbère. En d'autres termes, la culture adoptée, qu'elle soit romaine, arabe ou islamique, n'est qu'un vernis qui ne peut couvrir l'antique Berbère.

Laouſt paraît dépendre et de son statut de berbérisant, qui le conduisait à se mouvoir dans un espace qui sied à sa spécialité, et de son statut d'ethnographe qui, sous l'influence de Frazer, l'amenait à souvent transgresser les frontières de la Berbérie. Il fonda son projet sur deux traditions théoriquement inconciliables. L'une, provinciale, visant à définir ce qui était propre à la Berbérie, l'autre universelle, réduisant la diversité des coutumes à un fond humain commun. En d'autres termes, le paradoxe de Laouſt était de vouloir tracer des frontières culturelles de la Berbérie en empruntant à l'ethnographie comparée des outils façonnés pour l'élaboration de lois et d'interprétations universelles. Ce fréquent va-et-vient entre le spécifique et l'universel explique la présentation brouillée des frontières culturelles de la Berbérie. L'œuvre de Laouſt est traversée par l'inadéquation entre le but du berbérisant et les moyens empruntés à l'ethnographie comparée. L'ombre de Frazer ne peut être que gênante pour l'ambition de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 254. ♦ <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 284 ; cf. Émile Laouſt, *Mots et choses berbères, op. cit.*, pp. 204-240, 371-384. ♦ <sup>20</sup> Seules les explications indigènes en termes de finalités rituelles sont rapportées par Laouſt : « On croit que ces feux protègent les hommes contre les maléfices et les troupeaux contre les maladies. » (Émile Laouſt, « Noms et cérémonies », *op. cit.*, p. 5 ; cf. aussi pp. 6, 34, 9, 20, 256. ♦ <sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 258, 419-420. ♦





Laouŝt qui était alors théoriquement orpheline<sup>22</sup>. Toutefois les thèses de Frazer, tournées vers les croyances antiques, offraient aux idées reçues coloniales un vernis scientifique.

## DE LA POLITIQUE   L'ESPRIT BERBÈRE

Il n'est pas évident de convoquer Robert Montagne (1893-1954) parmi des auteurs qui ont traité des Marocains et de leur culture, car il s'inspirait d'une tradition théorique privilégiant la dimension structurelle de la société plutôt que sa dimension culturelle<sup>23</sup>. L'étude de phénomènes culturels, privilégiés par les chercheurs coloniaux (religion, magie, culte de saints, politesse), sont marginaux dans son œuvre. Pour cette raison, je l'avoue, il ne figurait pas dans mon projet initial. Cependant n'ayant pas trop confiance dans les limites théoriques entre les concepts de culture et de société (voire entre anthropologie culturelle et anthropologie sociale), j'ai décidé de relire les écrits de Montagne en guettant, pour ainsi dire, les relations entre son analyse des structures politiques et ses généralisations éventuelles sur les Berbères et les Marocains. Montagne voulait découvrir la spécificité de la vie berbère au niveau politique. Il parlait peu d'esprit, de culture ou d' me berbères et lorsqu'il le faisait, il les liait à la vie politique locale<sup>24</sup>.

## TERRAIN ET THÉORIE

Robert Montagne était un homme d'action et de terrain au service du projet colonial français. Pour lui, être à la fois chercheur, patriote et colonialiste allait de concert. Sa conversion à la sociologie et à la politique est insolite. C'est en marin et non pas en sociologue qu'il amarra au Maroc, mais en marin curieux des coutumes des pays qu'il visitait et intéressé par la description des traditions indigènes. C'est en qualité de lieutenant de vaisseau qu'il signa ses premiers articles (1921-1923). Il révélait déjà le style d'un homme de mission et non seulement d'un amateur collectionneur de légendes des autochtones. Dans une enquête menée sur deux années, il étudia le poids et la valeur professionnelle des marins indigènes de la côte atlantique. C'est la disparition de ces derniers en Algérie et en Tunisie qui le poussa à effectuer son enquête. Sachant que le Maroc allait avoir besoin de marins, son souci était de pourvoir l'administration coloniale

<sup>22</sup> L'idée d'une culture berbère qu'un chercheur peut découvrir en grattant le vernis des civilisations étrangères n'avait pas besoin de l'appui de Frazer. C'était à l'époque une idée reçue. Derrière l'habit arabe et musulman se cachait le burnous berbère ; cf. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel, 1920, p. 29. ♦ <sup>23</sup> Hassan Rachik, « Robert Montagne et la sociologie de la chefferie », in François Pouillon, Daniel Rivet (dir.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 103-110. ♦ <sup>24</sup> François Pouillon, Daniel Rivet (dir.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, op. cit. ♦

d'une connaissance utile sur le rapport des indigènes à la mer. Son étude est pleine de renseignements sur les conditions météorologiques et topographiques de la vie maritime, sur l'histoire de la côte atlantique, sur l'effectif des marins et leur savoir-faire. Il conclut que loin de craindre la mer, comme certains le prétendaient, le Berbère savait l'utiliser<sup>25</sup>.

Rien n'indique que l'étude sur les marins ait été une commande politique. Montagne ne concevait pas une recherche, commandée ou non, sans perspectives pratiques. Il n'était pas nécessaire, pour conduire ce genre de travaux, d'être fonctionnaire ou consultant d'une instance politique. Servir son pays, servir l'administration coloniale n'était pas une fonction, c'était plutôt un ethos qui anima Montagne jusqu'à la fin de sa vie. Il n'affectionnait pas les recherches purement spéculatives. Ses différentes fonctions et publications répondaient aux demandes pressantes de l'administration coloniale. Qu'il s'agisse d'étudier les marins, les tribus berbères, ou encore le prolétariat, le nationalisme au Maroc et au Moyen-Orient, l'objectif de Montagne fut toujours le même : servir son pays.

Lyautey avait un œil sur le champ scientifique et savait dénicher le chercheur brillant et utile (Laoust, Basset). Il entendit parler de Montagne qu'il convoqua et intégra dans l'équipe de l'Institut des hautes études marocaines. Il le chargea ensuite de collecter des données sur l'organisation sociale et politique des Berbères. Au début des années vingt, une bonne partie des tribus berbères n'était pas encore soumise et ne le sera qu'en 1934. Les premières publications de Montagne, qui portaient sur les marins indigènes, traduisaient des préoccupations, pour ainsi dire, personnelles. À partir de sa rencontre avec Lyautey, son agenda sera directement influencé par la politique coloniale ; sans que cela fasse de lui un simple outil dans le rouage colonial.

À la différence de Doutté, qui cherchait une légitimité du Centre (école sociologique française), Montagne n'invoquait guère de tradition théorique. Ses références à des auteurs comme Fustel de Coulanges ou Durkheim sont très rares. Il n'avait rien à apprendre de la métropole, l'étude du Maroc pouvant se faire en province, entre chercheurs travaillant sur place et éventuellement en Algérie. Même après son entrée, en 1948, au Collège de France, il continua, à l'opposé d'Edmond Doutté et de Jacques Berque, à ignorer le milieu universitaire. Il publia très rarement dans des revues spécialisées en sciences sociales. Son savoir n'était pas livresque mais procédait de ses travaux de terrain<sup>26</sup>. Il est évident que sa formation à l'école navale ne pouvait l'orienter vers la théorie sociologique.

<sup>25</sup> Robert Montagne, «Les marins indigènes de la zone française du Maroc», *Hespéris* (Rabat), t. 3, 1923, pp. 175-216. ♦ <sup>26</sup> Lucette Valensi, «Savoir, décision, action : la méthode de Robert Montagne», in François Pouillon, Daniel Rivet (dir.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne, op. cit.*, pp. 21-39, ici pp. 22-25. ♦



Toutefois, sa curiosité et ses lectures en sciences humaines l'amènèrent à s'intéresser non seulement à la mer mais aussi aux gens de la mer. C'était l'esprit de l'époque. L'étude des sociétés n'était pas une spécialité qui aurait intimidé les autodidactes. Toutefois, même pour l'époque, on peut comprendre la conversion d'un arabisant, d'un juriste, d'un philosophe à la sociologie ou à l'anthropologie, mais il est plus difficile de comprendre la trajectoire d'un officier de marine qui se fait sociologue.

Montagne n'était pas totalement un sociologue provincial. Rappelons que sa thèse de doctorat (*Les Berbères et le makhzen*), soutenue à Paris, fut publiée dans la série prestigieuse des travaux de *L'Année Sociologique*. De plus, il entra au Collège de France en 1948 et fut nommé une année plus tard professeur. Paradoxalement, il tourna le dos au « Centre » qui l'accueillait. D'ailleurs, ce dernier ne reconnaissait en lui que son expérience de terrain et son savoir provincial. Même à Paris, il dédiait ses efforts à la formation d'administrateurs dans le cadre du Centre des hautes études d'administrations musulmanes (Cheam). Comprendre une œuvre suppose un minimum d'information sur le groupe de référence de l'auteur et le type de reconnaissance (pairs, grand public, classe politique) recherché par lui. Douté était doublement préoccupé par la reconnaissance du Centre et de l'administration coloniale, alors que Montagne n'était attiré que par la reconnaissance politique. Il avait la capacité d'épater la classe politique de son érudition, de multiplier les références académiques et théoriques, mais ce n'était pas son genre.

Montagne était un homme de terrain qui évoquait peu son terrain. On sait qu'il parlait arabe et *tachelhit*, qu'il eut un brevet d'interprète dans ces deux langues : « Notre enquête a été faite directement auprès des pêcheurs et des marins, sans intermédiaire<sup>27</sup>. » Dès son arrivée au Maroc, il apprit l'arabe avec un *fqih* de la région de Mehdiya<sup>28</sup>. D'un autre côté, il ne cacha pas, vu l'étendue du terrain couvert (une bonne partie de la côte atlantique, des centaines de kilomètres), qu'il mena rapidement ses enquêtes<sup>29</sup>. Néanmoins, nous pouvons dire, concernant ses enquêtes ultérieures, que ses séjours de recherche, étalés sur plusieurs années (1924-1928), sont conséquents<sup>30</sup>. Lors de ses tournées dans les villages, il menait des enquêtes historiques auprès des vieillards, mais observait aussi la

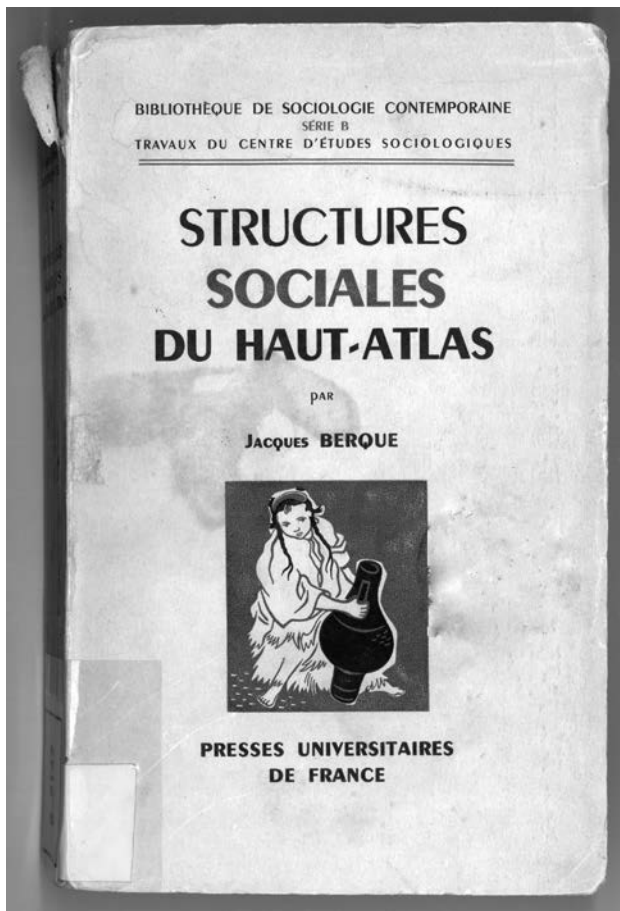
<sup>27</sup> Robert Montagne, « Les marins indigènes... », *op. cit.*, p. 177. ♦ <sup>28</sup> J. Flye-Sainte-Marie, « Du Borda au Collège de France : souvenirs sur un maître et un ami », *L'Afrique et l'Asie*, 1955, 4, pp. 50-57, ici p. 52. ♦ <sup>29</sup> Robert Montagne, « Les marins indigènes... », *op. cit.*, p. 177. ♦ <sup>30</sup> Montagne effectue deux années de missions dans l'Atlas occidental et les plaines du Souss [1923-1925], une année dans le Rif, pendant la révolte de 'Abd el-Krim, en 1925 et 1926, puis deux années dans l'Anti-Atlas, le Dadès et le Tekna (Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc : essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires, groupe chleuh*, Paris, F. Alcan, 1930, p. iv). Il publie durant cette période dix-huit notes monographiques (Archives de la direction des Affaires indigènes) consacrées à des tribus du Sud et du Nord du Maroc, et qui sont utilisées dans *Les Berbères et le makhzen* (*op. cit.*, p. 422). Son terrain se limite à ce qu'il appelle la Berbérie

susceptible de légitimer leurs positions et jugements. Abderrahman al-Fassi (1631-1685) écrit plusieurs opuscules consacrés majoritairement au droit et au *'amal* sous forme de guide versifié. Y sont résumées les normes de la loi islamique (*chari'a*), les dérogations imposées par les usages locaux, les solutions (*'amal*) de l'école de Fès qui s'écartaient de l'opinion malékite dominante (*machhûr*). Par rapport à l'œuvre des prédécesseurs comme al-Wancharissi, le *'amal* marque « le passage du traité à l'abrégé, du raisonnement à la glose ». L'élaboration du droit pragmatique se réduit, comme l'hagiologie, à des tâches de secrétariat. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, la culture marocaine se résume dans la confection de bréviaires juridiques et d'inventaires des saints et des mystiques<sup>71</sup>.

Dans ce contexte où la culture marocaine était polarisée sur le droit jurisprudentiel, al-Youssi, contemporain de Abderrahmane al-Fassi, s'intéressa à la philologie et à la théologie. Il fut l'un des rares auteurs du *Adab* (Humanités, Lettres) de son temps. À une époque où cette culture était tombée dans les abus de la mémoire, où l'activité intellectuelle était réduite à une psalmodie de textes, al-Youssi fut une exception. Ses qualités intellectuelles, sa faculté de synthèse, sa capacité d'intuition et son rejet du *hifz* (culture mnémonique) contrastaient avec la vision dominante de son époque. Berque note chez lui « la rareté des citations d'auteurs, l'aptitude à dépasser les sources, à remonter aux principes, à dégager des raccourcis<sup>72</sup> ». al-Youssi développa la science de l'impromptu (le titre de l'un de ses ouvrages, *Muhadarat*, réfère à cette idée). La connaissance qui l'inspirait « s'exprime par effusions intuitives, en pleine communication avec le partenaire [...]. Elle dédaigne l'esclavage des références, et vise à établir entre la haute science, l'élève et le docteur, un circuit de spontanéité<sup>73</sup>. » Contrairement à ses contemporains, al-Youssi n'était pas dans le bréviaire et le commentaire des commentaires. Même lorsqu'il s'intéressait au droit, ce n'était pas les cas d'espèce qui l'attiraient ; au contraire, il examina davantage les techniques juridiques qui permettaient d'incorporer à la jurisprudence les coutumes locales<sup>74</sup>.

Néanmoins, la propension au concret était un trait commun aux savants marocains, y compris al-Youssi ; seuls les chemins empruntés différaient. Voyageur, ce dernier évoquait dans le détail les rites populaires de son époque. Il ne montrait aucune sympathie pour les attitudes puristes. Il n'approuva pas, par exemple, le fait que des représentants du pouvoir central fissent trancher un arbre vénéré par les gens. Au sujet des « rites populaires », al-Youssi était indulgent et s'était tenu, à l'instar de son maître Ibn Nacir, au juste milieu. Celui-ci, fondateur d'une fameuse

<sup>71</sup> Jacques Berque, « Étude d'histoire rurale maghrébine », *op. cit.*, pp. 80, 82. ♦ <sup>72</sup> Jacques Berque, *Al-Youssi*, *op. cit.*, pp. 10-11. ♦ <sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30. ♦ <sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 96-99. ♦



BERQUE, Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses universitaires de France, 1978 (1955) : couverture ; planches hors texte III et IV.





Pl. III

La maison

(1) Groupe de « maisons en hauteur » à Z'inif. Elles sont jointives. Chaque unité indépendante représente l'existence d'une *figouda*, demeure d'une « famille conjugale » habit. Cours, loggia, balcon avancé de la paroi jointive d'angle, via de terrasses; (2) La « loggia », occupé, ordinairement de nuit, par le mari, avec un chapeau richement décoré, *balzout*; (3) Corbelles, *akouss*, pour la conservation de fruits, de légumes, ou les *assouss*; (4) Une porte, *ifoud*, avec le bras d'ouverture par *adana*, *trou* ou *angle*; (5) La serrure-*akadna*, *ajaba*, et sa clef, *tasout*. L'ensemble de la fermeture est dit *ifud*; (6) Intérieur de rue-de-chambre à *Igudar*. La porte de l'étage, *ayur*, s'ouvre au *zud*. Par l'escalier interne, *lambda*, sans murs, on accède aux pièces d'habitation, *imerg*.



Visages d'hommes Seksava

(1) L'*amghar* *Omair* u *Ali*, des a. *Lh'sen*, petit-fils du *caïd* *Imokhtar*; (2) L'*amghar* *Ali* *Chittitli*, des a. *Musa*; (3) L'*amghar* *Wakrim* u *L'h'ajj* *Hilal*, des *Hima*; (4) L'*amghar* *Lh'sen* u *Aldesleham*, des a. *Mk'and*. Ces quatre premiers personnages se rattachent directement à ceux qui occupent le devant de la scène, au moment de la pénétration. Ils sont chefs d'*l'aba* considérables; (5) Le *moqaddem* u *Idder*, chef des *foqra* de *Lalla Aziza*; (6) Le *moqaddem* *Myyah*, chef des *igrawanen* d'*Ammer*, et joueur de *lambourin*; (7) Jeunes gens participant au chœur *ah'ouch*. Noter les positions des mains, procédant d'un rituel de danse très compliqué; (8) Les spectateurs.

Pl. IV

zauïa au sud-est du Maroc, consacra des études à la « coutume » (*'âda, af'âl al-'awâmmeh...*) où il défendit la position du juste milieu. Pour al-Youssi, le reproche qu'on pouvait faire à la majorité de ces rites résidait dans leur exagération. Il soutenait que leur finalité (*'illa, aql*), consistant dans la recherche de la baraka, était défendable. Pour certaines questions, comme le *tawassul* (intercession), question fréquente dans l'histoire intellectuelle du Maroc, Berque trouvait qu'al-Youssi l'érudit pensait comme le paysan et que sa pensée était débordée par le sentiment. Tout en rejetant le conformisme intellectuel des savants, il restait fidèle, à sa manière, aux traditions locales. Il visitait les sanctuaires mais en observant des rites différents, plus sobres, que ceux pratiqués par le peuple<sup>75</sup>.

Les exemples illustrant ce que Berque qualifie « de sagesse friande des réalités de la vie » abondent chez al-Youssi. Parlant des croyances dans les jours fastes ou néfastes, ce dernier écrit : « Ne nous pressons pas de nier, de crier au paganisme. Bien au contraire, point d'inconvénient à admettre la chose, par une référence à une *'âda*, pourvu que la foi reste sauve du péché d'attribuer l'effet au jour de la semaine, non plus qu'à quelqu'autre chose existante que ce soit ». [Si vous adoptez cette conviction,] « vous restez indemne des faits de *'âda*. Vous pouvez même y tremper sans mal le bout de pied<sup>76</sup> ». Tremper le bout du pied est une belle métaphore du juste milieu ; aux extrêmes, on trouve les puristes qui s'y refusent carrément et le « peuple » qui, volontiers, trempe entièrement les pieds, sinon davantage.

Réalisme et modération seraient deux attitudes qui rapprochent al-Youssi des juristes de son époque et de leur culture. Il était contre tout fanatisme et rigorisme basés sur la répression et la censure. Il se méfiait de la foi en action, de la violence au nom de la religion. Lorsque Fès s'insurgea, il la quitta pour aller visiter les saints du Nord du Maroc. Même lorsqu'il manifestait un désaccord virulent avec les agissements des gens, il prônait une division des tâches entre le savant et le politique. Seule la qualification des coupables incombe au savant, l'homme politique s'occupe du reste. Berque mentionne sa fatwa rigoureuse, à l'encontre des 'Akakiza, qui aurait déclenché une forte répression de la part du pouvoir politique<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 43, 59-62. ♦ <sup>76</sup> *Ibid.*, p. 100. ♦ <sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 64-65, 86-90. ♦

## DYNAMIQUES CULTURELLES

Jacques Berque ne s'intéresse pas seulement au passé de la culture marocaine, il envisage aussi, quoique de façon partielle, son devenir. Berque examine la décadence de l'enseignement volontaire (*tatawū*). Le savoir (*ilm*) était, traditionnellement, conçu comme un ensemble de connaissances nécessaires pour une vie religieuse complète. Enseigner ce savoir était, par conséquent, plus un sacerdoce qu'un métier. Une activité si religieuse, si différente des professions « profanes », écartait en principe toute notion de salaire fixe. Le savant vivait de dons et de la charité. Par ailleurs, l'enseignement n'était pas organisé selon un emploi du temps préconçu : c'est le savant qui choisissait l'heure et la matière de son enseignement. Sous la houlette de l'administration coloniale, l'organisation (le *tenzim*) de l'université Qarwiyyine à Fès mit fin à l'enseignement volontaire. Le savant autonome est devenu un fonctionnaire. Il n'est plus libre de son emploi du temps, ni du choix des cours. Tout cela a conduit à la baisse du prestige professoral. « Traitement mensuel équivalent, dans l'esprit des Marocains et surtout en matière d'esprit, à domestication<sup>78</sup>. »

La dynamique intellectuelle affectait davantage les jeunes qui étaient de plus en plus attirés par la littérature française et la littérature égyptienne. « Le droit, qui est peut-être la branche la plus authentique du génie national, ne trouve guère, parmi les jeunes, de sectateurs. Ce qu'on lit, ce sont les Égyptiens<sup>79</sup>. » Ce n'est pas seulement les sources (France et Égypte) et les types de savoir (humanités au lieu du *fiqh*) qui ont changé, mais aussi et surtout les habitudes intellectuelles. On ne lit plus de la même façon ; la *mutala'a* (lecture cursive) se substitue au *hifz*. L'étudiant était amené à feuilleter un livre, à lire les journaux, ce qui constituait un changement radical dans les habitudes intellectuelles. Il dépassait la culture à citations et centons, et s'acheminait vers une culture d'idées générales.

Le juriste, influencé par l'Occident, s'écartait de l'école juridique marocaine ancienne. Al-Hajoui s'était intéressé au « renouvellement du droit » (*tajdid al-fiqh*). En tant que dignitaire du makhzen, il était en contact avec les juristes français ; il avait également voyagé en Orient. Il dénonçait plusieurs défauts du *fiqh* comme le recours aux bréviaires, aux commentaires des commentaires et à la torrentielle mémoire exclusive de toute critique. Cependant, pour la majorité des savants, le renouvellement était compris dans son acception théologique. Le but n'était pas de renouveler les théories et les techniques juridiques, mais de moraliser et de normaliser tout ce qui était exogène au mode de vie local. La question

<sup>78</sup> Jacques Berque, « Dans le Maroc nouveau. Le rôle d'une université islamique », repris in Jacques Berques, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001 [1938], pp. 179-209, ici p. 205. ♦ <sup>79</sup> *Ibid.*, p. 208. ♦



de la radiodiffusion fut ainsi réduite à un problème de divulgation du Coran<sup>80</sup>.

Berque devait aussi prendre position et proposer des réformes. Tout au début de la colonisation française en Algérie, un officier imagina une organisation moderne (Société indigène de prévoyance) en partant de la coutume locale du silo commun, réserve précieuse pour les temps de disette. Berque commente cette anecdote en parlant de « fécondation d'authentiques données du terroir par la doctrine française<sup>81</sup> » Il mentionne aussi la transformation de la *jma'a* en une solidarité moderne de travail. Le type de changement souhaité et défendu par Berque consiste dans la fécondation de l'ancien par le nouveau : « La querelle des anciens et des modernes règne au-dedans de chacun. Est efficace, est vivante toute action qui arrive à s'insérer dans la querelle, à être un combat. Est féconde toute action qui réussit à émouvoir de concert et l'orgueilleux conservatisme et l'utopie progressiste<sup>82</sup>. » Selon lui, le changement ne doit aucunement rompre avec la culture traditionnelle marocaine. Obtenir au Maroc un ordre à l'occidental aurait été dangereux pour la France. Il préconise le traditionalisme, sans quoi la technique occidentale deviendrait contrainte et impiété. Il proposait « d'agir non par pression, ni par contrainte, mais par suscitation interne<sup>83</sup> ». Comparée aux corporations occidentales, la corporation marocaine ignorait les règles définitives, la discipline du recrutement, les coutumes inflexibles, l'ordre de production. Cette variété et cette instabilité des règles et des coutumes appelées à être dépassées devaient se faire selon des véhicules traditionnels<sup>84</sup>. L'innovation technique devrait apparaître comme issue du génie corporatif. C'est pourquoi Berque recommandait le recours à des maîtres-ouvriers pour enseigner dans les ateliers. L'innovation transmise par des maîtres traditionnels et non pas par des professeurs étrangers au métier, à l'atelier et non pas à l'école, a plus de chances d'être adoptée. Il est clair pour Berque que c'est moins le contenu de l'innovation qui fait problème que les canaux de sa diffusion : « Ces instincts traditionalistes ont droit à notre respect. Mieux encore, ils doivent servir. Car ils recèlent une authentique force constructive<sup>85</sup>. »

<sup>80</sup> Jacques Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, *op. cit.*, pp. 277-283, 327. ♦ <sup>81</sup> Jacques Berque, «Vers la modernisation du fellah marocain», *op. cit.*, pp. 25-36. ♦ <sup>82</sup> Jacques Berque, «Deux ans d'action artisanale à Fès», repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, III, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001 [1939], pp. 7-23, ici p. 17. ♦ <sup>83</sup> *Ibid.*, p. 23. ♦ <sup>84</sup> *Ibid.*, p. 18. ♦ <sup>85</sup> *Ibid.*, p. 20. ♦

d'échange dans une relation de face à face. Le souk serait plus proche du marché à voitures usagées que de celui des voitures neuves. Dans une économie où les services et les marchandises sont fortement standardisés, l'acheteur peut opter pour une stratégie extensive en comparant les prix des mêmes produits. La structure du souk contraint l'acheteur à opter pour une double stratégie à la fois extensive (proche d'une enquête par questionnaire) et intensive (proche d'une étude de cas). Il fait d'abord le tour du marché en vue d'avoir une idée des prix (*sawem*), puis marchande dans le but d'acheter (*tchetter*). La technique intensive est plus pertinente, car elle met en jeu un vendeur et son client, c'est elle qui permet de démêler le vrai du faux, le raisonnable du vraisemblable. La stratégie centrale de l'acheteur consiste ainsi à dégager un petit espace où il peut évaluer l'information avec plus de confiance. Grâce à la construction d'un réseau personnel de relations d'échange, il essaie de surmonter les contraintes inhérentes à la structure du souk. Pour Geertz, la « modernisation » du souk reviendrait à créer des formes institutionnelles de communication qui améliorent l'accès à l'information fiable. Dans cette perspective, nous pouvons déduire que le passage d'une structure (traditionnelle) fondée sur le réseau personnel à une structure (moderne) où des cadres institutionnels garantissent l'accès à l'information fiable et le prix fixe détruirait ce qui est marocain dans le commerce marocain<sup>75</sup>.

Geertz rejette le modèle segmentaire qui a échoué, selon lui, à rendre compte d'une grande partie de la société marocaine : « La communication imparfaite pourrait bien être une clé appropriée aux caractéristiques propres de l'organisation sociale du Maghreb que ne le sont les théories de la fission et de la combinaison [*fusion*] des lignages ; le marchandage de l'information, plus adéquat que l'opposition complémentaire, pensée en termes structuraux ; la clientèle plus pertinente que la consanguinité<sup>76</sup>. »

Nous pensons qu'au lieu d'écarter la consanguinité au profit de la clientèle, il serait plus sage de se demander dans quelles conditions les gens recourent à l'un ou à l'autre. Le principe de la clientèle serait-il approprié aussi bien pour les relations privées (acheteur/vendeur) que pour des actions collectives (contrats pastoraux, conflits intertribaux...) engageant des membres appartenant à des communautés organisées ?

<sup>75</sup> Clifford Geertz, *Le Souk de Sefrou*, op. cit., pp. 185-202. ♦ <sup>76</sup> *Ibid.*, p. 203. Nous avons laissé de côté les généralisations sur les Marocains que Geertz ne développe pas : « Les Marocains sont tout, sauf immobiles dans l'espace » (*ibid.*, p. 183). « Les Marocains étant de fortes têtes, ratiocineurs et entêtés » (*ibid.*, p. 153). « Malgré tout, les détails de la vie du souk donnent accès, avec une vivacité singulière et révélatrice, à quelque chose qui anime cette société — un mélange sans pareil d'agitation, de sens pratique, d'éloquence et de conflit, de moralisme et d'inclémence. » (*ibid.*, p. 204). ♦



# ANTHROPOLOGIE INTERPRÉTATIVE : PROLONGEMENTS ET CRITIQUES

ISBN 978-2-86364-158-3

/ www.editionsparentheses.com

/ Hassan Rachik – Le proche et le lointain un siècle d'anthropologie

www.editionsparentheses.com



Les travaux de Geertz ont significativement influencé le cours de la connaissance anthropologique du Maroc. Son équipe et d'autres anthropologues américains ont développé de nouvelles problématiques articulées à un système conceptuel inédit ou presque : sens, savoir local, négociation, compétition, réseau social. Ce chapitre est en partie consacré à des études inscrites dans la perspective théorique développée par Geertz. Mais il considère aussi une perspective concurrente née dans le cadre d'une mouvance plus large dite postmoderniste.

## CONCEPTION MAROCAINE DES RELATIONS SOCIALES

Avant de venir au Maroc, Hildred Geertz avait travaillé sur la famille et la parenté en Indonésie. Elle est l'auteur de *The Javanese Family* (1961), et co-auteur avec Clifford Geertz de *Kinship in Bali* (1975). Elle continua à travailler sur la famille à Sefrou et notamment la manière dont les Marocains conçoivent les liens familiaux. L'étude, très riche en informations, examine plusieurs aspects de la vie familiale comme le vocabulaire de la parenté, les catégories de parents (*hbab*, *nsab*, etc.), le choix du conjoint et les processus sociaux et rituels qui l'accompagnent. L'enquête de terrain est centrée sur une famille de Sefrou, composée de deux cent cinquante personnes, qui n'est



pas prise comme typique de la famille locale. Le choix est plutôt justifié par le fait que ce genre de famille rend visibles des phénomènes difficilement observables à l'échelle des familles restreintes. En décrivant les liens familiaux, elle met l'accent sur les conceptualisations marocaines et sur la manière dont celles-ci deviennent des éléments internes de l'action sociale. Pour les Marocains, la famille est un ensemble qui inclut aussi ce que les Américains appellent l'« amitié » et le « patronage ». De plus, ces trois formes d'affiliation sont étendues à d'autres réseaux sociaux encore plus larges. Le résultat est une série de toiles de relations sociales de plus en plus complexes et denses. Au Maroc, chacun est vu comme construisant, tout au long de sa vie, des toiles variées (famille, amitié, patronage) de relations sociales sur lesquelles il peut compter. Certes le vocabulaire distingue, sur le plan biogénétique, les parents des non-parents, mais dans la vie quotidienne, on ne fait pas de distinction tranchée entre les parents, les amis, les patrons et les clients. À cet égard, Hildred Geertz oppose la culture marocaine à l'américaine qui conçoit ces trois formes de relations sociales comme étant contrastées, voire en conflit. Les parents peuvent être ou non des alliés sûrs et fiables, non pas en vertu des liens de sang, mais en vertu de la somme de dettes et d'obligations contractées entre eux<sup>1</sup>.

La maison (*dar*) est composée de la famille conjugale qui dispose chacune de sa chambre mais partageant une même table (*mida wahda*). Les relations de coopération dépassent le cadre de la maison : des gens mangent ensemble le jour et habitent des maisons différentes. Les Marocains conçoivent les relations familiales en termes de réseaux imbriqués de parents et non pas comme des relations centrées sur des familles conjugales. Les grandes familles étant souvent composées de membres à statuts sociaux hétérogènes, la réussite économique et politique est une affaire individuelle et non familiale. Le chef riche d'une famille peut aider ses parents indigents, mais cette aide est personnellement arrangée, loin des obligations du fait de la parenté. Les parents indigents rendent des services quotidiens ou occasionnels au patron (aides domestiques, serviteur dans une fête...)<sup>2</sup>.

Hildred Geertz raconte et analyse les difficultés rencontrées sur le terrain pour établir la généalogie de la famille étudiée. Elle pense que la raison de ces difficultés réside dans le fait qu'elle parte d'une conception de la parenté qui n'est pas locale. Les Marocains ne voient pas la parenté en termes généalogiques ; l'idée d'une subdivision progressive de

<sup>1</sup> Hildred Geertz, « The Meaning of Family Ties », in Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 315-506, ici p. 317. ♦ <sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 336-341. ♦

segments en partant de l'ancêtre commun est étrangère à leur conception de la parenté. L'informateur commence par lister une trentaine de vieilles personnes dominantes et vivantes qu'il groupe en quatre parties. Ensuite, les chefs de ces parties sont rattachés aux membres de leurs familles en termes de parenté (frère, cousin...), mais aussi en termes de patronage. Le résultat n'est pas un arbre généalogique mais une série de grappes (*clusters*) séparées entre elles et entre lesquelles les liens de parenté et de patronage sont clairs mais à l'intérieur desquelles ces mêmes liens sont vagues. Ce qui est étranger à la culture marocaine, ce n'est pas la notion biogénétique de la parenté, mais l'idée d'une position dans une structure définie uniquement en termes biogénétiques. Les Marocains ne séparent pas la parenté et le patronage ; ils ne conçoivent pas les liens sociaux en termes d'une totalité subdivisée en segments, mais comme une accumulation de personnes, parents et clients, dans un réseau de plus en plus étendu<sup>3</sup>.

Certains traits culturels de la famille marocaine, comme l'absence de l'intimité (*privacy*) et la contrainte de la publicité, découlent du fait qu'elle est inscrite dans un réseau large. Pour les Marocains, les relations personnelles, satisfaisantes intimes et relaxées ne sont possibles qu'entre personnes du même sexe. Comme tout le monde se connaît bien, il y a peu d'intimité personnelle et peu d'activités et de sentiments personnels qui peuvent rester secrets. Il est permis, voire encouragé, de porter en public les disputes sérieuses entre les membres d'une même famille ; cela peut être dans la rue. Mais dans tous les cas, les voisins et les parents jouent le rôle de juge, d'arbitre ou d'allié. La nature des relations sociales, et de tout aspect de la vie sociale marocaine, ne peut être comprise sans prendre en considération le rôle de la publicité. Les efforts de cacher ses actions, ses motifs et ses plans prend une signification particulière dans un contexte où l'intimité n'est pas automatiquement acquise<sup>4</sup>. Dans ce cas, l'adage qui conseille de laver son linge sale chez soi serait étranger à la culture marocaine !

Il est temps de noter que Geertz et son équipe n'étaient pas seulement confrontés à des interprétations locales qu'il fallait comprendre. Leurs interprétations étaient également orientées par la réfutation des thèses de Gellner qu'il faut souvent lire entre les lignes. Conclure que les Marocains ne voient pas la parenté en termes généalogiques, qu'ils ne séparent pas la parenté du patronage, c'est ronger l'un des piliers forts de la charpente conceptuelle de Gellner. Cette manière dichotomique de concevoir les Marocains réduit souvent des questions complexes à des dilemmes : consanguinité et généalogie vs clientélisme et patronage, structures sociales vs action sociale, primat de la communauté vs individualisme. Le

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 351-353, 359. ♦ <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 334. ♦



biais de ce type de débat est que chaque partie « traite comme typiques des questions particulières, comme générales des questions singulières<sup>5</sup>. » Nous pensons que les Marocains ne sont pas prisonniers des dilemmes théoriques de leurs observateurs, qu'ils ne sont pas enfermés dans un système unique, quelle que soit la pertinence théorique de ce système, qu'ils n'ont pas à opter une fois pour toutes pour tel ou tel type d'organisation sociale. Aussi l'analyse devrait-elle prendre en compte le stock d'options offertes aux intéressés et dont la pertinence et la portée ne peuvent être déterminées à l'avance<sup>6</sup>.

Lawrence Rosen (1941) est plus explicite et plus nuancé dans sa critique de Gellner. Pour lui, la segmentarité est un cadre de référence qui dit aux gens ce qu'ils sont plutôt que ce qu'ils doivent faire. Par exemple, l'organisation de l'irrigation et des terres collectives est présentée en termes généalogiques, mais en pratique elle s'en éloigne<sup>7</sup>. Il montre que l'organisation de la vie sociale n'est pas centrée sur les « *corporate groups* » (tribu, clan, village) mais sur l'individu. Celui-ci négocie ses relations sociales et construit son réseau social dont la densité dépend de sa capacité de négociation<sup>8</sup>. Les liens de parenté, le voisinage, la communauté culturelle ne déterminent ni les comportements, ni les relations interpersonnelles (alliances politiques, associations économiques). Les groupes sociaux sont perçus par les Marocains comme des ressources sociales plutôt que comme des contraintes. Chaque individu s'appuie non seulement sur ses groupes d'appartenance, mais aussi sur d'autres pour créer son réseau personnel<sup>9</sup>. C'est dans ce cadre général que Rosen considère la conception de la société. Profitant de sa double formation de juriste et d'anthropologue, il approche le processus judiciaire aussi comme un phénomène culturel et examine le lien entre la représentation marocaine des relations sociales, le droit et l'environnement culturel.

Rosen examine les catégories culturelles locales à travers lesquelles les habitants conçoivent leur société. Mais à la différence de Geertz, il décrit des processus sociaux concrets socialement situés et dans le cadre desquels des individus déterminés créent leurs réseaux de relations. Il situe, au centre de l'organisation marocaine des relations sociales, les notions de contrat et de marchandage qu'il met en rapport avec les

<sup>5</sup> Raymond Boudon, *Le Juste et le vrai, Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995, pp. 524, 478-480. ♦ <sup>6</sup> Hassan Rachik, *Comment rester nomade*, Casablanca, Afrique Orient, 2000, pp. 66-175. ♦ <sup>7</sup> Lawrence Rosen, « Social Identity and Points of Attachment : Approaches to Social Organization », in Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, *op. cit.*, p. 122. ♦ <sup>8</sup> Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 11. ♦ <sup>9</sup> Lawrence Rosen, « Social Identity and Points of Attachment », *op. cit.*, pp. 40-47 ; Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality, The Construction of Social Relations*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 111-117. ♦

notions relatives aux qualités essentielles de la nature humaine (*'aql, nafs, rouh*), avec celles qui décrivent les personnes (*nisba, aql, niya, khater*), et avec celles liées à l'idée d'obligation mutuelle (*haqq, 'ar, hal*). Nous allons laisser de côté les notions liées à la nature humaine qui nous semblent secondaires dans le schéma interprétatif proposé par Rosen. Dans tous les cas, il n'est pas nécessaire, pour comprendre son approche, de restituer toutes les notions locales analysées par lui.

Commençons par la notion de *haqq* qui résume un aspect central de la perception qu'ont les Marocains des relations sociales. Il s'agit d'une notion relationnelle qui implique notamment le sens du devoir et de l'obligation. Toute relation sociale implique une obligation. Par exemple, lorsque X aide Y à moissonner ses champs, celui-ci attend de X qu'il l'aide à son tour mais pas nécessairement dans le même domaine. Cependant, les termes de l'obligation sont l'objet de négociation et de manipulation permanentes. C'est une toile d'obligations qui est au centre de la vie locale. Rosen va plus loin en affirmant que les Marocains mettent tellement l'accent sur la notion de *haqq* et l'idée d'obligation mutuelle qu'ils n'ont pas un mot pour signifier l'idée de gratuité ou d'un acte excluant toute idée de réciprocité. Le mot utilisé, «*fabor*» est emprunté à l'espagnol<sup>10</sup>. L'affirmation la plus risquée pour un chercheur est de nier l'existence d'un fait. Dans de pareils cas, il est facile de démontrer le contraire. Le mot «*batel*» (l'opposé du concept de *haqq* largement examiné par Rosen) est utilisé en dialectal marocain pour signifier plusieurs notions y compris l'idée de gratuité et du travail sans contrepartie (Geertz cite le mot «*batel*» en le traduisant par «*worthless*», «sans valeur»)<sup>11</sup>.

Rosen souligne le caractère contractuel de la relation en islam, qu'elle soit sociale (entre les individus) ou religieuse (entre le croyant et Dieu)<sup>12</sup>. Comme nous l'avons déjà noté pour Geertz, Rosen construit aussi le champ sémantique des mots analysés en confondant les notions locales et savantes. La culture marocaine est certes influencée par l'islam, mais ceci ne devrait pas être un prétexte pour la lier automatiquement à la théologie, au droit musulman, aux explications des dictionnaires arabes. Rosen prend l'exemple d'une prière collective, le *latif*, accomplie en cas de catastrophe. Il affirme que les gens croient que Dieu exhaussera la prière du *latif*. Il fit remarquer à son informateur que Dieu a le pouvoir de refuser une prière. Mais ce dernier, pour le convaincre, s'appuie sur une analogie : vous pouvez refuser la charité à un mendiant qui vous croise dans la

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68. ♦ <sup>11</sup> Clifford Geertz, «Suq : the Bazar Economy in Sefrou», in Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, op. cit., p. 201 ; Clifford Geertz, *Le Souk de Sefrou : sur l'économie du bazar*, trad. et présentation de Daniel Céfaï, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2003, p. 160. ♦ <sup>12</sup> Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality*, op. cit., p. 62 ; Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice*, op. cit., p. 13. ♦





rue, mais quand il frappe à votre porte, vous ne pouvez pas lui refuser la charité. Dans son raisonnement, accomplir la prière du *latif*, c'est comme le mendiant qui frappe à la porte d'une maison. Cet exemple montre comment une conception collective est inférée des données du terrain, et nous conduit à poser la question du passage d'une interprétation individuelle (sophistiquée) à une conception collective (ordinaire). Il n'est pas absolument exclu que le rapport à Dieu et aux saints, en islam mais aussi dans d'autres religions, soit conçu sur un mode contractuel, mais ce mode ne constitue pas la règle même pour l'interprétation du *latif*. Cependant, à force de vouloir trouver le contrat partout, Rosen escamote une bonne partie des croyances centrées sur la subordination et la soumission à Dieu.

Rosen approche le rituel du *'âr* (deshonneur, honte) de la même façon, en le considérant comme un ensemble d'obligations et de négociations. C'est un moyen par lequel un suppliant tente de contraindre une personne ou un groupe social à répondre positivement à sa demande. Rosen insiste plus sur l'efficacité sociale et sur la dimension contractuelle du *'âr* que sur sa dimension rituelle. Les gens acceptent les demandes scellées par le rituel non pas par crainte des sanctions surnaturelles et malédictions conditionnelles, mais parce que le rituel lui-même est inscrit dans un processus de dettes et de créances passées, présentes ou futures. Le *'âr* n'implique aucune certitude absolue quant à l'issue de la demande, mais constitue une phase dans un processus de négociation. Rosen cite l'exemple d'un candidat qui sacrifie, en guise de *'âr*, un animal auprès d'une personne influente suppliée de pousser les membres de son village à voter en sa faveur. Notre personne influente ne rejette pas le *'âr* mais le contourne en s'appuyant sur une argumentation subtile : lui pourra voter en faveur du suppliant, mais pour que les membres de son groupe fassent de même, il faut accomplir un sacrifice auprès de chacun d'eux<sup>13</sup>. Le rituel et le sacré qu'il implique ne sont certes pas coupés des processus sociaux profanes, mais nous ne comprenons pas pourquoi de tels processus sont réduits à ceux de la négociation, ni pourquoi est exclue la croyance dans les sanctions « surnaturelles ».

Tout serait négociable pour un Marocain, du prix des marchandises jusqu'à l'imploration de Dieu. Il serait continuellement préoccupé par la construction et le maintien d'un réseau social d'obligations. Son action serait orientée en termes de liens personnels contractés avec autrui et non pas en fonction de contraintes exercées par son groupe d'appartenance (parenté, tribu). Dans une société où les relations de parenté et de voisinage ne dictent pas, par eux-mêmes, la portée des relations réelles, la

<sup>13</sup> Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality*, op. cit., pp. 63-68, 104-123 ; cf. aussi John Waterbury, *Le Commandeur des croyants, la monarchie et son élite*, Paris, Presses universitaires de France, 1975 [1970], p. 113. ♦





connaissance de ceux avec qui l'on peut entrer en contact devient vitale pour contrôler ses relations sociales. Rosen étudie l'ensemble d'informations dont une personne doit disposer avant de s'engager dans une relation sociale. Elles sont en rapport avec la notion de *nisba* qui spécifie les aspects de l'identité sociale d'une personne. La *nisba* peut impliquer la notion de *aql* (origine) qui peut être un lieu, une tribu, une lignée familiale. Alors que les Américains pourraient (*might ask*, au conditionnel !) demander à un étranger la profession qu'il exerce, un Marocain demandera (*will ask*, à l'indicatif !) quelles sont ses origines<sup>14</sup>.

Rosen soutient que la *nisba* n'agit pas seulement comme un nom mais aussi comme un descripteur. Connaître l'origine d'une personne, c'est connaître quel genre de caractéristiques personnelles cette personne a ou peut probablement exhiber. On recherche l'origine car le Marocain croit qu'une part considérable du caractère de l'individu est liée au milieu social dans lequel il a été élevé. L'origine d'une personne dénote un ensemble de traits, fournit des informations au sujet de son métier, son revenu, sa confrérie. Bref, les Marocains trouvent dans l'origine d'une personne un point de départ pour la connaître et l'évaluer. Cependant, note Rosen, la dynamique sociale a généralisé une situation d'incertitude où il est de plus en plus difficile aux gens de déduire de l'origine d'une personne ses traits et son caractère<sup>15</sup>. Il faut noter une contradiction entre l'analyse de Rosen centrée sur les individus et son usage de la notion d'origine qui met l'accent sur la similitude et l'interchangeabilité des individus. En fait, un individu qui se confond avec sa *nisba* n'est pas à proprement parler un individu. Son émergence serait au contraire liée à ce climat d'incertitudes où la *nisba* n'est plus une source d'informations.

La notion de *hal* (état, condition) permet, selon Rosen, aux Marocains de connaître le contexte dans lequel leur partenaire agit. Car savoir comment une personne agit dans différents contextes est un élément central pour connaître cette personne. Alors qu'en Occident, on postule que la personnalité de l'individu peut s'exprimer indépendamment des contextes dans lesquels il agit, les Marocains pensent que c'est le contexte qui rend manifeste le caractère d'une personne. Pour connaître une personne donc, on ne peut pas se contenter de sa structure psychique, il faut aussi disposer d'informations sur sa façon d'agir dans plusieurs situations<sup>16</sup>. Par ailleurs, pour les Marocains, le contexte social est plus pertinent en la matière que l'intention (*niya*) d'une personne. Seuls des actes manifestes et concrets (*overt act*) offrent une clef sûre pour appréhender

<sup>14</sup> Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice*, *op. cit.*, p. 12 ; Lawrence Rosen, « Social Identity and Points of Attachment », 1979, *op. cit.*, pp. 18-30, 92-100. ♦ <sup>15</sup> Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality*, *op. cit.*, pp. 23-28. ♦ <sup>16</sup> Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice*, *op. cit.*, p. 14. ♦

les états intérieurs. Pour le Marocain, et contrairement à la pensée occidentale, l'intention et les actes sont liés. L'intention reste indiscernable tant qu'elle n'affecte pas les relations sociales. La perception marocaine d'autrui consiste à considérer les effets de ses actes plutôt que son for intérieur<sup>17</sup>.

Rosen reconstitue le réseau social de personnes socialement situées et montre la complexité des stratégies et des notions mobilisées (la parenté, le *'âr*, l'argent, les pactes d'alliance, les faveurs anciennes)<sup>18</sup>. Le recours à la *nisba* n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Les gens disposent de plusieurs stratégies qui leur permettent de s'adapter à différentes situations. La négociation est possible car les concepts relatifs à l'identité sociale (*nisba, aql*) et aux relations sociales (*haqq, 'âr*) sont, comme dans tout système symbolique, ouverts, flexibles, malléables et ambigus. C'est au cours des relations sociales que les gens s'entendent ou non sur le sens de tel ou tel concept. Parce que flexibles, les concepts peuvent être étendus dans des directions qui n'étaient pas établies à l'avance<sup>19</sup>. Demander à une personne de voter en sa faveur en vertu de la réciprocité (dettes antérieures) ou de la parenté peut paraître juste ou excessif pour la personne en question. La référence au sang ou à la réciprocité ne préjuge rien de l'issue de la demande. On trouverait déplacé toute référence à des dettes financières dans un contexte électoral<sup>20</sup>.

Rosen court plus de risques que Geertz en recherchant une cohérence interne à divers domaines culturels. Il compare, quoique vaguement et rapidement, la vision marocaine du temps et de l'histoire avec la vision occidentale. Celle-ci, depuis au moins la Grèce antique, représente le temps comme une ligne ou une flèche. Par contre les Marocains perçoivent le temps, à l'image de leurs relations sociales marquées par la flexibilité et l'incertitude, comme une série discrète de moments et d'expériences. Ils ne mettent pas l'accent sur des séquences chronologiques mais sur des contextes. Dans les chroniques ou les contes, les événements ne suivent pas un ordre chronologique mais sont en rapport avec des moments séparés. En architecture, la culture arabe (un autre glissement vers des mégas entités) ne dicte pas un système interne mais permet une série de parties discrètes qui peuvent être bâties le cas échéant. La conclusion est de type structural : les Marocains mettent l'accent plutôt sur l'élément (l'individu en société, le moment dans les contes et les chroniques, la partie en architecture) que sur le système<sup>21</sup>.

17 Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality*, *op. cit.*, pp. 49-56. ♦ 18 Lawrence Rosen, «Social Identity and Points of Attachment», *op. cit.*, pp. 40-47 ; Lawrence Rosen, *Bargaining for the Reality*, *op. cit.*, pp. 92-117. ♦ 19 *Ibid.*, pp. 3-4. ♦ 20 Lawrence Rosen, «Social Identity and Points of Attachment», *op. cit.*, pp. 101-103. ♦ 21 Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice*, *op. cit.*, p. 15. ♦

Dans son étude sur la justice, Rosen reprend de façon systématique ses conclusions sur la culture marocaine puis considère comment les traits culturels dégagés se manifestent à travers l'action du juge (cadi), sa manière d'établir les faits et son style de raisonnement. L'enquête porte sur le tribunal du cadi de Sefrou, un juge « traditionnel » qui porte un habit traditionnel (djellaba), et qui est essentiellement saisi pour des questions liées au droit du statut personnel. Les cas, brièvement décrits, se rapportent au divorce, aux disputes entre conjoints, aux inconvénients causés aux voisins par l'ouverture d'une fenêtre. S'inspirant du philosophe américain John Dewey, Rosen trouve que ce qu'on voit à l'œuvre dans la justice du cadi c'est une logique de conséquences (liée aux relations sociales) et non une logique d'antécédents (liée aux textes). Le cadi doit ajuster sa décision aux conséquences sociales éventuelles plutôt qu'à des propositions précédentes (doctrine, jurisprudence). Rosen note que le droit appliqué par le juge est un droit pragmatique, ce qui est conforme à la conception marocaine des relations sociales. Les Marocains, en général, mettent l'accent sur la manière dont une décision affecterait les relations sociales plutôt que sur sa conformité à des principes. En vertu du concept de l'utilité sociale, le cadi peut invoquer une opinion isolée (au lieu d'une opinion dominante) s'il la juge bénéfique pour la société. Ses jugements sont donnés non pas parce qu'ils apparaissent corrects mais acceptables par les gens (Sur ce point, Rosen est proche de Berque qu'il n'évoque pas)<sup>22</sup>.

Dans un monde social où les institutions sont peu nombreuses, les Marocains, comme les Arabes de T.E. Lawrence, croient dans les individus<sup>23</sup>. L'image que donne Rosen des Marocains est qu'ils sont hantés par la construction de réseaux sociaux, qu'ils sont constamment engagés dans le marchandage et la négociation de leurs relations sociales, utilisant le maximum d'informations sur leurs partenaires.

Passons à présent à Eickelman (1942) qui était en contact avec Geertz et les membres de son équipe. Il mena son travail de terrain entre octobre 1968 et juin 1970<sup>24</sup>. Il opta, lui aussi, pour une ville moyenne (Boujad, 80 000 habitants), un centre régional de pèlerinage et le siège de la zaouïa Charqawiya. Il était particulièrement intéressé par l'étude de l'islam tel qu'il était localement vécu et compris (marabouts et idéologie du maraboutisme notamment) et par l'analyse dynamique des processus de réinterprétation et d'adaptation des croyances religieuses aux nouvelles réalités sociales<sup>25</sup>. Mais c'est son interprétation de la conception marocaine traditionnelle de la réalité sociale qui nous intéresse ici.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 4-17, 40-57. ♦ <sup>23</sup> Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice*, *op. cit.*, p. 114. ♦ <sup>24</sup> Dale Eickelman, *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, Austin, The University of Texas Press, 1976, pp. xiii, xv. ♦ <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 3. ♦



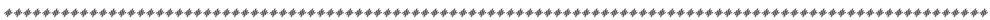
# BIBLIOGRAPHIE

- ABDEL-MALEK, Anwar, « Orientalism in Crisis », *Diogenes* (Paris), 44, hiver 1963, pp. 107-108.
- ADAM, André, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc : travaux de langue anglaise, arabe, espagnole et française*, Alger, 1972.
- ADAM, André, *Casablanca, Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'occident*, 2 tomes, Paris, Éditions du CNRS, 1968.
- ADAM, André, « Robert Montagne et le Maroc », *Hommage à Robert Montagne, L'Afrique et l'Asie*, 1955, n° 32, pp. 16-35
- ALBERA, Dionigi, TOZY Mohamed, « Introduction, fractures, filiations, contiguïtés », in Dionigi Albera, Mohamed Tozy (éd.), *La Méditerranée des anthropologues*, Paris, Maisonneuve & Larose-MMSH, 2005, pp. 7-39.
- ALBERGONI, Gianni, « Présentation », in Ernest Gellner, trad. par Paul Coatalen, présentation de Gianni Albergoni, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1969] 2003.
- American Anthropological Association, *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, 1998, [www.aaanet.org/committees/ethics/ethrpt.htm](http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethrpt.htm).
- ASAD, Talal (éd.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
- ASAD, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
- BARNES, John Arundel, « Problèmes éthiques et politiques. L'enquête en contexte colonial vue par un anthropologue du Rhodes-Livingstone Institute », in Daniel Céfai (éd.), *L'enquête de terrain*, La Découverte/MAUSS, [1963] 2003, pp. 162-180.
- BASSET, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel, 1920.
- BASSET, René, « Recherches sur la religion des Berbères », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Ernest Leroux, 1909.

- BENSALEM, Lilia, « Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 33, 1982, pp. 117-135.
- BERQUE, Jacques, « Aspects du contrat pastoral des Aït Aïssa », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1936] 2001, pp. 7-14.
- BERQUE, Jacques, « Aux sources d'une thèse universitaire », entretien réalisé par Bernard Traimond, in Jacques Berque, *Opera Minora*, II, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1988] 2001, pp. 431-439.
- BERQUE, Jacques, « Cent vingt ans de sociologie maghrébine », in Jacques Berque, *Opera Minora*, II, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1956] 2001, pp. 183-2129.
- BERQUE, Jacques, « Contribution à l'étude des contrats nord-africains (les pactes pastoraux Beni Meskine) », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1936] 2001, pp. 16-67.
- BERQUE, Jacques, « Dans le Maroc nouveau. Le rôle d'une université islamique », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1938] 2001, p. 205.
- BERQUE, Jacques, « Deux ans d'action artisanale à Fès », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, III, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1939] 2001, pp. 7-23.
- BERQUE, Jacques, « Deux cas de compromis entre droits universalistes et réalités locales », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1966] 2001, pp. 497-506.
- BERQUE, Jacques, « Études d'histoire rurale maghrébine », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1938] 2002, pp. 75-196.
- BERQUE, Jacques, « Islam populaire et islam purifié : compte rendu de Ernest Gellner, *The Popular and the Purified* », in Jacques Berque, *Opera Minora*, III, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001, pp. 421-425.
- BERQUE, Jacques, « L'ambiguïté dans le *fiqh* », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1967] 2001, pp. 507-518.
- BERQUE, Jacques, « Pour une nouvelle méthode politique de la France au Maroc », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, II, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1947] 2001, pp. 45-80.
- BERQUE, Jacques, « Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1953] 2001, pp. 465-482.
- BERQUE, Jacques, « Vers la modernisation du fellah marocain », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, III, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1945] 2001, pp. 25-36.
- BERQUE, Jacques, « Ville et université. Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès », repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1949] 2001, pp. 385-429.
- BERQUE, Jacques, *Al-Youssi, Problèmes de la culture marocaine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Rabat, Centre Tarik Ibn Ziyad pour les études et la recherche, [1958] 2001.
- BERQUE, Jacques, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1944] 2001, pp. 275-358.
- BERQUE, Jacques, *Les Nawâzil al-muzâra'a du Mi'yâr Al Wazzâni : étude et traduction*, repris in Jacques Berque, *Opera Minora*, I, Saint-Denis, Éditions Bouchène, [1940] 2001.
- BERQUE, Jacques, *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1989.
- BERQUE, Jacques, *Opera Minora*, I, *Anthropologie juridique du Maghreb*, présentation et notes de Alain Mahé, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001.
- BERQUE, Jacques, *Opera Minora*, II, *Histoire et anthropologie du Maghreb*, présentations et notes de Gianni Albergoni, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001.
- BERQUE, Jacques, *Opera Minora*, III, *Sciences sociales et décolonisation*, présentation et notes de François Pouillon, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2001.
- BERQUE, Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses universitaires de France, 1978 (1955).
- BIARNAY, Samuel, « Notes sur les chants populaires du Rif », *Archives berbères* (Rabat), 1915, pp. 26-43.

\*\*\*\*\*

- BOAS, Franz, « The Limitation of the Comparative Method of Anthropology », in Franz Boaz, *Race, Language and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, [1896] 1982, pp. 270-280.
- BOËTSCH, Gilles, Ferri Jean-Noël, « Classification et pratique classificatoire dans l'anthropologie physique du nord de l'Afrique », in *Préhistoire et anthropologie méditerranéennes*, t. 5, 1996, pp. 17-33.
- BONJEAN, François, *L'Âme marocaine vue à travers les croyances et la politesse*, Rabat, Publications de l'Office marocain du tourisme, 1948.
- BONTE, Pierre, « L'ethnologie nord-africaine », in Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 19-22.
- BOUDON, Raymond, *L'Ideologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.
- BOUDON, Raymond, *Le juste et le vrai, Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
- BOURDIEU, Pierre, « Les conditions de la production sociologique : sociologie coloniale et idéologisation de la sociologie », in Collectif, *Le Mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique*, Paris, Université de Paris VII (Cahiers Jussieu, 2, 10/18), 1976, pp. 416-427.
- BROWN, Kenneth Lewis, « Changing Forms of Patronage in a Moroccan City », in Ernest Gellner, John Waterbury (eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth, 1977, pp. 309-327.
- BROWN, Kenneth Lewis, *Les Gens de Salé : tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, trad. de l'anglais par Fernand Podevin, Casablanca, Eddif, [1976] 2001.
- BROWN, Kenneth Lewis, Wilfrid J. Rollman, John Waterbury, « Research Facilities in Morocco », *Middle East Studies Association Bulletin* (New York), vol. 4, n° 3, 1970, pp. 55-67.
- BROWN, Peter, « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », in John Hawley (ed.), *Saints & Virtues*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 3-14.
- BROWN, Peter, *The Cult of the Saints, Its Rise and its Function in Latin Christianity*, Londres, SCM Press Ltd, 1983.
- BRUNOT, Louis, « Aux conscrits de l'enseignement des indigènes », in Louis Brunot, *Premiers conseils*, Rabat, [1920] 1934, pp. 3-65.
- BRUNOT, Louis, « Cultes naturistes à Sefrou », *Archives berbères* (Rabat), 1918, pp. 137-143.
- BRUNOT, Louis, « L'action coloniale et les mentalités indigènes », in Louis Brunot, *Premiers conseils*, Rabat, [1931] 1934, pp. 153-164.
- BRUNOT, Louis, « L'esprit marocain. Les caractères essentiels de la mentalité marocaine », *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 45, 1923, pp. 35-59.
- BRUNOT, Louis, *Au seuil de la vie marocaine*, Casablanca, Librairie Farraire, s.d.
- BRUNOT, Louis, « Eux et nous. Propos sur les relations entre Français et Marocains. La politesse », *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 110, février 1931, pp. 67-82.
- BRUNOT, Louis, « Propos sur l'éducation dans l'enseignement musulman », in Louis Brunot, *Premiers conseils*, Rabat, [1931] 1934, pp. 167-182.
- BURKE, III Edmund, « The Politics of Colonial Ethnography », *The Maghreb Review*, 1977, vol. 2, n° 4, pp. 1-7.
- BURKE, III Edmund, « La mission scientifique au Maroc », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne, Actes 1977*, Durham, Publications du Bulletin économique et social du Maroc, 1978, pp. 37-56.
- BURKE, III Edmund, « The First Crisis of Orientalism, 1890-1914 », in Jean-Claude Vatin et al., *Connaissances du Maghreb, Sciences sociales et colonisation*, Paris, Éditions du CNRS, 1978.
- CARO, Baroja Julio, *Le Mythe du caractère national : méditations à rebrousse-poil*, trad. de l'espagnol par Jean-Paul Cortoda, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, [1970] 2001.



## REPÈRES BIOGRAPHIQUES

### BERQUE, Jacques

(Molière, Algérie, 1910 - Saint-Julien-en-Borne, France, 1995)

Natif d'Algérie, Jacques Berque suit les cours de Louis Gernet à la Faculté des lettres d'Alger, avant de rejoindre Paris en 1930 afin de poursuivre des études en Lettres classiques à la Sorbonne. Deux ans plus tard, il interrompt ses études et retourne en Algérie. Il veut devenir administrateur colonial. En 1932, son père, Augustin Berque (1884-1946), Lieutenant vétérinaire, l'envoie sur les Hauts plateaux (Hodna). Cette expérience donne lieu à sa première publication en 1936. Il est muté en mars 1934 au Maroc (Lebrouj, région de Settat) où débute sa carrière marocaine (1934-1953), puis à Souk el-Arba (Gharb) et à Had Kurt (Gharb) en tant qu'adjoint de l'annexe (1935), avant d'être désigné Adjoint municipal à Fès en janvier 1937, poste qu'il quitte volontairement en septembre 1939. Une année plus tard il prend le commandement de l'annexe Had Kurt avant d'intégrer en 1943 la section politique de la recherche à Rabat. De 1947 à 1953 il est contrôleur civil dans une tribu du Haut-Atlas (Seksawa). Sur les dix-neuf ans de sa carrière passée au Maroc, il aura passé une douzaine d'années en milieu rural. De 1953 à 1955 il est nommé expert international en Égypte. C'est en 1955 qu'il soutient sa thèse de doctorat (Structures sociales du Haut-Atlas), avant d'intégrer le Collège de France où il est titulaire de la chaire d'histoire sociale de l'islam contemporain de 1956 à 1981. Outre ses innombrables publications issues de ses recherches, Jacques Berque est l'auteur d'une célèbre traduction du Coran.

### BASSET, René

(Lunéville, 1855 - Alger, 1924)

Spécialiste de langue berbère et arabe, René Basset est diplômé de l'École nationale des langues orientales vivantes (1878). Il est chargé de cours complémentaire en littérature arabe à l'École supérieure des lettres d'Alger, de l'ouverture de l'école en 1880 à son décès. De 1894 à 1924 il est en outre directeur de l'École supérieure des lettres, puis doyen lorsque celle-ci est érigée en faculté en 1910.

### BRUNOT, Louis

(Guingamp, 1925 - Rabat, 1965)

Arabisant, ancien instituteur en Algérie, Docteur ès lettres, Louis Brunot devient professeur à l'École supérieure de langue arabe et des dialectes berbères à Rabat en 1913 puis directeur du Collège musulman de Fez (1916). De 1920 à 1939 il est inspecteur de l'enseignement des indigènes à la Direction générale de l'instruction publique du Maroc et de 1935 à 1947 directeur de l'École des hautes études marocaines.



## DOUTTÉ, Edmond

(Évreux, 1867 – Paris, 1926).

Pour des raisons de santé, Edmond Doutté quitte la France en 1885, où il a commencé sa carrière administrative, pour se rendre en Algérie où il est nommé administrateur adjoint de commune mixte dans les Aurès (1892). Rédacteur à la préfecture d'Oran, il suit les cours d'Auguste Mouliéras. En 1901 il est chargé de cours complémentaire d'arabe dialectal à l'École des lettres d'Alger et effectue des voyages d'étude au Maroc (1901, 1902 puis chaque hiver de 1906 à 1909). En 1905, il enseigne à l'École des lettres d'Alger un cours d'histoire de la civilisation musulmane (publié en 1908 sous le titre de *Magie et religion en Afrique du Nord*) et en 1907 il est nommé à la chaire d'histoire de la civilisation musulmane à l'École supérieure des lettres d'Alger. Durant la Première Guerre mondiale il est appelé à Paris où il est chargé d'organiser la propagande dans les pays musulmans. En 1918 il travaille pour le ministère des Armées en tant que secrétaire général de la Commission interministérielle des affaires musulmanes.

## FOUCAULD, Charles de

(Strasbourg, 1858 – Tamanrasset, 1916)

Issu d'une famille aristocratique, Charles de Foucauld obtient son baccalauréat à Nancy. Il intègre l'École militaire de Saint-Cyr en 1876 puis renvoyé pour indiscipline. Il rejoint en 1878 l'école de Cavalerie de Saumur et séjourne en Algérie avec son régiment (1880-1881). Ensuite il prépare, pendant quinze mois, son voyage de reconnaissance au Maroc où il se rend de juin 1883 à mai 1884. En 1886, il se convertit à la vie monastique. Il fait un pèlerinage de quatre mois à Jérusalem (1888), avant d'intégrer un monastère en Ardèche (1890). En 1905 il s'installe chez les Touaregs, à Tamanrasset, puis entame un énorme travail scientifique sur leur langue, leurs chants, leurs poésies. Le 1<sup>er</sup> décembre 1916, il est assassiné près de son ermitage.

## GEERTZ, Clifford

(San Francisco, 1926-2006)

Diplômé A.B en philosophie en 1950, Clifford Geertz poursuit ses études doctorales à l'Université de Harvard. Il ne suivit auparavant aucun cours d'anthropologie. Dans les années cinquante, il effectue plusieurs séjours de terrain en Indonésie. Il est titulaire de nombreux postes de recherche et d'enseignement (Berkeley, Boston...). En 1963 il arrive pour la première fois au Maroc, puis s'y rend pour y travailler à de nombreuses reprises de 1964 à 1971. Il fonde et dirige the School of Social Science à l'Institute for Advanced Study à Princeton (1970-2006). En mai 2000 il participe à l'hommage organisé en son honneur à Sefrou.



# TABLE

<b>INTRODUCTION</b>	<b>7</b>
<b>CHAPITRE 1</b> <b>DE L'EXPLORATION À LA MONOGRAPHIE</b>	<b>23</b>
<b>CHAPITRE II</b> <b>ETHNOGRAPHIE ET ANTIPATHIE</b>	<b>63</b>
<b>CHAPITRE III</b> <b>LA RELIGIOSITÉ DES MAROCAINS</b>	<b>87</b>
<b>CHAPITRE IV</b> <b>LA BERBÉRIE COMME CADRE CULTUREL</b> <b>ET POLITIQUE</b>	<b>107</b>
<b>CHAPITRE V</b> <b>L'ÂME MAROCAINE</b>	<b>127</b>
<b>CHAPITRE VI</b> <b>L'ESPRIT JURIDIQUE MAROCAIN</b>	<b>139</b>
<b>CHAPITRE VII</b> <b>SEGMENTARITÉ,</b> <b>STYLES RELIGIEUX ET POLITIQUE</b>	<b>163</b>
<b>CHAPITRE VIII</b> <b>ANTHROPOLOGIE INTERPRÉTATIVE</b> <b>ET CULTURE MAROCAINE</b>	<b>189</b>
<b>CHAPITRE IX</b> <b>ANTHROPOLOGIE INTERPRÉTATIVE :</b> <b>PROLONGEMENTS ET CRITIQUES</b>	<b>215</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>245</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>253</b>
<b>REPÈRES BIOGRAPHIQUES</b>	<b>265</b>

