



El Khatir ABOULKACEM
Hammou BELGHAZI
Mohamed OUBENAL
Mbark WANAIM

+ΣΧΧ∞ΟΓ. SAINTETÉ

Pratiques cultuelles et représentations culturelles



+ΣXX%OΓ./Sainteté

Pratiques cultuelles et représentations culturelles

El Khatir ABOULKACEM
Hammou BELGHAZI
Mohamed OUBENAL
Mbark WANAIM

+⋈⋈⋈⋈⋈/Sainteté

Pratiques cultuelles et représentations culturelles

Institut Royal de la Culture Amazighe
ⵓⵛⵉⵍⵓⵔ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ ⵏ ⵜⵉⵙⵓⵔⵉ ⵜⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
ⵓⵏⵏⵓⵔ ⵏ ⵜⵓⵔⵓⵏⵓⵙⵉⵏⵉ ⵏ ⵜⵓⵔⵉⵔⵓⵏⵉ ⵏ ⵜⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ
Série/ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : Etudes et recherches
ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ/ N°: 105

Titre/ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : ⵜⵉⵙⵓⵔⵉⵔⵓⵏ/Sainteté
Pratiques culturelles et représentations culturelles
Auteurs/ⵉⵏⵙⵉⵏⵜ : El Khatir ABOULKACEM, Hammou BELGHAZI
Mohamed OUBENAL et Mbark WANAIM
Éditeur/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ : Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ ⵜⵉⵙⵓⵔⵉⵔⵓⵏ : Centre de la Traduction, de la Documentation,
de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ ⵏ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : Hammou BELGHAZI - Mustapaha EL HOUDAIGUI
Dépôt légal/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ ⵏ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : 2023MO2910
ISBN/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ ⵏ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ ⵏ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : 978-9920-520-00-3
Imprimerie/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ : Editions et impressions Bouregreg – Rabat
Copyright/ⵓⵏⵓⵎⵉⵙⵜ ⵏ ⵓⵔⵉⵎⵓⵏ : ® IRCAM

L'impression, la copie, la recomposition, totale ou partielle, l'enregistrement sur bande magnétique, disque compact ou tout autre support, sont interdits sauf autorisation écrite de l'éditeur.

S o m m a i r e

Présentation introductive.....	7
--------------------------------	---

El Khatir ABOULKACEM

1. Sainteté et production culturelle. Exemple de l'acrobatie	15
--	----

Hammou BELGHAZI

2. Rapport des Zemmour au culte des saints. De l'ancrage total au décrochage partiel.....	59
--	----

Mohamed OUBENAL

3. Sanctification des <i>foqha</i> et transformation des écoles coraniques dans l'Anti-Atlas.....	117
--	-----

Mbark WANAIM

4. Sanctuaires de l'Anti-Atlas occidental. Apports et perceptions	163
---	-----

Présentation introductive

A la page 619 du *Dictionnaire générale de la langue amazighe*, il est écrit : « ⵜⵉⵖⵖⵓⵔⵎⵓ [tiggurma] var. ⵜⵉⵖⵖⵓⵔⵎⵓⵜ [tigurrmt] : fait d'être descendant d'un saint/ انتساب إلى ولي صالح ; soufisme, doctrine mystique islamique/ صوفية، تصوف »¹. Or, dans le champ des sciences sociales, notamment en ethnologie, anthropologie, histoire et sociologie, le terme de « tiggurma » (sainteté) renvoie/s'applique à une réalité qui déborde le cadre de la définition lexicographique précitée². En sciences sociales, *tiggurma* désigne un ensemble de phénomènes liés au sacré par opposition au profane comme la condition du saint (sacralité, statut, rôles...), les lieux du culte (sanctuaires, grottes, sources...), les pratiques (pèlerinage, prière, offrande...), les croyances (adhésion totale à des idées sans argument rationnel ou empirique), etc. Puisés dans l'héritage culturel amazigh, ces phénomènes, traités à la lumière de diverses disciplines, composent la matière du présent ouvrage.

Dans le Maroc précolonial, la fonction et le statut social du saint (ⵓⵖⵓⵔⵎⵓ, *agurram*) évoluent, s'affirment et gagnent significativement en crédibilité au sein des communautés qui les abritent. Il en va de même pour les mots y afférents tels *asgrmm* et *isgrmm* qui se rapportent au rituel de la première coupe des cheveux des enfants, accompli chez un membre des lignages saints ou dans un mausolée. Outre *agurram*, l'interculturalité a fait apparaître, au fil du temps, d'autres emprunts à l'arabe, tel *amrabt* qui veut dire saint ou *chikh*, qui désigne aussi bien le saint que le sanctuaire. Mais entre le nom *amrabt*, issu du mot arabe مرابط, et le nom « marabout », l'explication apportée par Edmond Doutté est formelle sur l'étymologie du second. « Nous devrions ici, dit-il, écrire merâbet et non marabout qui est une altération dont les Européens sont seuls responsables »³. Aussi riche que variée, cette variété

¹ Centre de l'Aménagement linguistique (2017), *Dictionnaire générale de la langue amazighe*, Rabat, Publications de l'IRCAM. Ce dictionnaire existe en version électronique (<https://tal.ircam.ma/dglai/lexieam.php>). Signalons au passage que, pour E. Doutté, le mot *agurram* « vient d'une racine signifiant "premier", et par suite "prince". », *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909, p. 53.

² « La grammaire, affirme P. Bourdieu, ne définit que très partiellement le sens », in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, p. 15.

³ Doutté (1900), *Notes sur l'islâm magribin : les marabouts*, Paris, E. Leroux, p. 28.

lexicale traduit non seulement l'usage multiple de la terminologie résultant de la dynamique culturelle, mais aussi le poids significatif de son ancrage dans la société fortement imprégnée de croyances et rites religieux.

Le phénomène de sainteté (ⴰⵔⵉⵜ ⵏ ⵉⵎⵓⵔⵉⵜ) a largement été étudié au Maroc, par différents chercheurs en sciences sociales. Ce sont d'abord les hagiographes musulmans (Ibn Zayyat¹) ou juifs (Bu Ifergan, cité par Zafrani²) qui ont étudié les saint.e.s et leurs prodiges. Les explorateurs de la fin du 19^{ème} siècle ont saisi l'importance de ces acteurs et l'apport de leur prestige dans la société tribale précoloniale (de Foucauld³, Doutté⁴). Les travaux de l'anthropologie coloniale (Justinard⁵, Montagne⁶) ont, quant à eux, essayé de comprendre les institutions politiques du Maroc pour faciliter leur contrôle tout en s'inscrivant dans la discussion des théories sur le sacré et le profane (Marcel Mauss⁷). Cette période a vu se réaliser d'importantes monographies consacrées à des confréries et à des figures illustres. Sans écarter dans leur champ les récits hagiographiques (Soussi et Id Karroum⁸), les travaux de la période postcoloniale ont été marqués par les débats théoriques sur la segmentarité, l'arbitrage ainsi que les ressorts du pouvoir politique et religieux dans le Maroc contemporain⁹.

¹ Ibn Zayyat (1220) [1984], *التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي*, Rabat, Publications de la FLSH, Université Mohammed V.

² Zafrani H. (1987), « Jacob Ben Isaac Bu-Ifergan, kabbaliste du Sud marocain. Effervescence mystique et création littéraire ésotérique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 131(1), p. 62-80.

³ Foucauld Ch. (de) (1888) [1939], *Reconnaissance au Maroc*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

⁴ Doutté E. (1909), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, op. cit., p. 150-171.

⁵ Justinard L. (1954), *Un petit royaume berbère, le Tazeroualt : un saint berbère, sidi Ahmed Ou Moussa*, Paris, Maisonneuve-Besson.

⁶ Montagne R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan.

⁷ Mauss M. (1968), *Les fonctions sociales du sacré*, Œuvres 1, Paris, Minuit.

⁸ Id Karroum, El Madani, 2011, *قطب سوس الأول. الشيخ سيدي حماد أوموسي*, Inezgane, Imprimerie El Ouoroud.

⁹ Voir, entre autres, Gellner E., *Les saints de l'Atlas*, Paris, Bouchène, 1969 [2003] ; Jamous R., *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme/Cambridge University Press, 1981 ; Pascon P., « La propriété des terres et des eaux de la maison d'Illigh, d'après le polyptique de Ali Bu Damia (Tazerwalt, 1640) », in Pascon (dir.), *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, SMER, 1984, p. 9-42 ; Hammoudi A., « Sainteté, Pouvoir et Société : Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 35, 3-4, 1980, p. 629-637 ; Rachik H., *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique

Le saint dénommé localement *agurram*¹ ou الولي (*lwalī*)² est souvent un homme pieux qui dispose d'une baraka lui permettant de guérir certains maux physiques et psychiques, de réaliser des prodiges et d'arbitrer les conflits. Il arrive parfois que ce soit une femme qui est vénérée par les locaux (Mahdi, *op. cit.*). Appelée ⴰⵔⴰⵎⴰⵏⴰ (*tagurramt*), elle peut avoir une aura plus importante comme c'est le cas de *lalla* Aziza chez les Issekssawen (Berque³) ou encore *lalla* Taâllat, patronne de la grande foire portant son nom, où a lieu annuellement la principale rencontre des *tolba*. Dans certaines communautés de l'Anti-Atlas, les *tigurramin* jouent un rôle plus important que les hommes dans la diffusion du savoir religieux et de pratiques thérapeutiques (Boumlik⁴). Ce sont des lettrées dans des communautés où la plupart des hommes et des femmes sont analphabètes. Leurs modalités d'apprentissage apparaissent comme étant ésotériques et se transmettent souvent entre la mère et ses filles ou entre la belle-mère et sa bru dans l'enceinte de la maison/*zawit*. La transmission de *tiggurma* est donc différente selon le genre. Elle est moins formelle chez les femmes puisqu'elle se déroule dans la maison d'une *tagurramt*. Pour les hommes, le parcours classique est de suivre, au préalable, l'enseignement religieux traditionnel pendant plusieurs années d'itinérance entre différentes écoles coraniques. Pour ensuite être confronté à différentes épreuves durant lesquelles il faut faire preuve de discernement, de savoir-faire et d'intelligence, surtout lorsque le prétendant à *tiggurma* est sollicité pour trancher un litige. Il est donc attendu du saint qu'il opère la médiation verticale entre les hommes et Dieu, mais aussi une médiation horizontale entre les membres de la communauté en conflit. Dans son dictionnaire socio-anthropologique, Hassan Rachik⁵ propose, dans l'entrée sur la sainteté, de distinguer cinq modèles de saints : saint ascète⁶, saint ermite¹, saint fonctionnel², saint de mission³ et saint extravagant⁴.

Orient, 1992 et Mahdi M., *Pasteurs de l'Atlas : production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Fondation Konrad Adenauer, 1999.

¹ Notons que dans la région du Rif, il est souvent appelé ⴰⵎⵔⴰⵔⴰ (*amrabd*) qui dériverait de celui qui siégeait dans le *ribat* : monastère religieux mais aussi une garnison à la frontière des zones à conquérir.

² Il peut également être appelé *lwali salih* (الولي الصالح) ou *siyyed* (السيد). Le terme *cherif*, quant à lui, est utilisé pour désigner une personne prétendant descendre du prophète qui peut aussi disposer des propriétés d'un saint.

³ Berque J. (1955), *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF.

⁴ Boumlik H. (1996), *Igurramn et tigurramin. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Strasbourg 2.

⁵ Rachik H. (2022), *Le Maroc rural. Dictionnaire socio-anthropologique*, *op. cit.*

⁶ Qui cherche à se rapprocher de la perfection spirituelle et religieuse.

Dans ses *Saints de l'Atlas*, Ernest Gellner donne une double définition du saint. La première est relative aux propriétés intrinsèques de ce dernier puisqu'il est, généralement, un homme pieux, généreux disposant de pouvoirs magiques et de guérison. Pour l'auteur, l'*agurram* est aussi un homme disposant de la baraka, qui ne rentre pas dans les logiques de violence et qui accomplit des fonctions d'arbitrage. La seconde définition relie *tiggurma* au regard de l'autre, c'est-à-dire qu'une personne devient saint.e quand elle est considérée comme telle par la communauté, partant de la localité où elle réside jusqu'aux régions les plus lointaines. La sainteté comporte donc aussi une propriété relationnelle qui est accordée par des tiers qui observent le (ou la) saint(e).

Les pratiques liées à la sainteté ont connu, tout au long du 20^{ème} siècle, de grandes transformations dans les communautés amazighes. La colonisation a accentué le processus de domination des valeurs des élites urbaines sur celles du monde rural. Des mouvements idéologiques citoyens aussi différents que le salafisme nationaliste ou le socialisme progressiste ont convergé sur la volonté d'éradiquer les pratiques populaires et rurales considérées comme arriérées, primitives. L'islamiste fondamentaliste (le wahhabite) a de son côté œuvré pour annihiler les rites afférents à la sainteté et aux confréries religieuses en milieu rural, y compris dans des régions amazighes comme l'Anti-Atlas (Ouchtaine⁵). Ces dernières années ont, quant à elles, été marquées par un encadrement plus renforcé du champ religieux par l'Etat, accompagné d'un soutien aux confréries religieuses traditionnelles. Cette revalorisation symbolique de l'islam confrérique et de ses saint.e.s pousse certaines communautés locales amazighes à réhabiliter, sinon à revitaliser leurs institutions religieuses qui remplissent plusieurs rôles, y compris culturels.

Les travaux réunis dans cet ouvrage collectif s'inscrivent dans une perspective scientifique d'appréhension et de compréhension du substrat culturel sur lequel reposent la sainteté et ses dimensions ésotérique⁶ et

¹ Qui s'éloigne de la société et vit du strict minimum.

² Qui joue un rôle important dans la régulation des rapports sociaux et politiques au sein des communautés tribales, notamment en matière d'arbitrage des conflits.

³ Qui cherche à galvaniser la population pour transformer les sociétés, tenir tête au pouvoir central ou affronter une force ennemie.

⁴ Connu souvent sous le terme de *lmejdoub* ou *ahddawi*. Il peut être l'antithèse du saint pieux puisqu'il va, par exemple, proférer des insultes, faire des gestes obscènes et choquer les gens mais tout en ayant l'art oratoire qui lui permet de proclamer la vérité crue sans ambages.

⁵ Ouchtaine M. (2022), *Recompositions de l'islam. Dynamiques sociales et religieuses dans l'Anti-Atlas*, Paris, L'Harmattan.

⁶ Qui relève des croyances dont l'appréhension implique des connaissances.

exotérique¹ perpétuées dans la mémoire collective. Dans le cadre de l'étude des rapports entre sainteté et production culturelle, la contribution d'El Khatir Aboulkacem s'intéresse à une expression artistique emblématique du Sud marocain : l'acrobatie. En s'appuyant, outre sur les données recueillies sur le terrain, sur des sources documentaires variées (hagiographie, histoire, récits de voyages, enquêtes journalistiques, rapports administratifs...), l'auteur propose une appréhension de l'acrobatie comme produit des logiques d'action du maraboutisme par le prisme de ses expressions artistiques et rituelles et des croyances intériorisées et mobilisées. Dans les processus d'articulation de la sainteté au local et son adaptation aux contingences et aux enjeux des acteurs sociaux et politiques, l'acrobatie apparaît comme une manière de tirer profit du capital symbolique par certains descendants du saint qui se trouvent écartés du monopole exercé par les lignages dominants sur la gestion des biens et des paradigmes maraboutiques. Elle serait ainsi née dans le sillage de la zaouïa de *sidi* Ahmed Ou Moussa comme produit des usages circonstanciés de la sainteté dans les rivalités familiales.

Compte tenu du fait que l'appartenance au lignage sacré ne procure pas toujours l'accès au pouvoir politique et économique, certains descendants, qui se trouvent à la marge du monopole exercé par un nombre limité d'héritiers entreprenants après la fondation de la Maison d'Illigh, ont mobilisé le volume du capital lié à la naissance. Ils sillonnent ainsi les places villageoises et les marchés locaux, présentent des prestations acrobatiques et collectent des dons et des *ziyara* au nom de leur ancêtre. Pour développer leur répertoire artistique, ils se sont appuyés sur un corpus de mouvements et de techniques d'origine guerrière élaborés et enseignés dans les milieux du maraboutisme militant depuis, au moins, le 16^{ème} siècle, qu'ils ont converti en gestes artistiques comme patrimoine musical et chorégraphique communautaire. Mâtiné d'expressions rituelles qui rattachent la tradition à la filiation maraboutique, ce répertoire a connu des succès locaux avant son exportation vers les autres régions du Maroc et vers l'étranger où il est notamment devenu une des curiosités des cirques européens et américains.

Pour faire émerger le lien entre la pratique et la tradition maraboutiques et au-delà des conclusions tirées de l'interprétation des données hagiographiques et historiques locales, l'auteur présente un ensemble de légendes, de croyances et de symboles véhiculés qui mettent l'acrobatie en rapport avec ce lieu de sainteté. Cette contribution fait donc ressortir la manière avec laquelle les personnes engagées dans cette voie s'efforcent de vivre le rapport institué au confrérisme dans leur organisation sociale et dans le type de rituels observés dans leur comportement et dans leurs exhibitions publiques. Toutefois, la réussite professionnelle de cette pratique, devenue une des

¹ Une dimension qui relève des pratiques propres à chaque communauté.

attractions singulières dans les places villageoises, dans les villes marocaines et nord-africaines et dans les cirques étrangers, a pour conséquence l'élargissement de l'assiette sociale de recrutement. On ne devient plus fils de *sidi* Ahmed Ou Moussa par naissance, mais par adhésion ; « *s truqt* », disent-ils. Au-delà des effets sur les rapports avec les descendants *dominants* du saint, l'éloignement de la source confrérique implique la diversification des lieux de formation et le réajustement de la pratique aux nouveaux contextes et sa constitution progressive en une forme purement sportive et artistique.

Dans le chapitre portant le titre : « Rapport des Zemmour au culte des saints. De l'ancrage total au décrochage partiel », Hammou Belghazi souligne que bon nombre de musulmans s'adonnent au culte des saints – au Maroc et ailleurs. Dans les représentations culturelles marocaines afférentes à la sainteté (ⵜⴰⵎⴰⵏⵜ ⵏ ⵉⵎⵓⵔ), « tout saint est doté de vertus et toute sainte vertu contient un fragment d'énergie divine » ; fragment connu sous le nom arabe de « baraka » البركة. Selon le langage populaire, amazigh et arabe, la baraka est une sorte d'effluve sacré. Elle est perçue comme un don divin ou une puissance rayonnante dont le Créateur investit certaines de ses créatures : les élus. D'une manière générale, on range ces derniers dans trois catégories : les descendants d'*al el-beyt* آل البيت (gens de la maison ou de la famille du prophète Mohammad), les individus versant leurs efforts et activités dans le droit chemin (pieux détenteurs du savoir religieux) et les êtres simples d'esprit : *buhala* بوهالا (sing. *buhali*) ou absorbés dans l'extase mystique : *mejadib* مجاديب (sing. *mejdub*).

Toutefois, la baraka n'est pas inhérente à toute personne simple d'esprit, à tout être appartenant à la lignée du Prophète ou à tout individu détenteur du savoir religieux. Encore faut-il, pour accéder au statut de saint, faire éclater la preuve du pouvoir accordé par Dieu en réalisant des prodiges ou des « miracles ». Suite à un examen comparatif des informations recueillies sur le terrain et au recoupement des résultats de la comparaison avec des données provenant de diverses situations et expériences vécues, la baraka serait pour ainsi dire la force motrice de la sainteté et la valeur intrinsèque du saint. En tant que telle, elle nous paraît être un élément crucial et incontournable pour saisir et expliquer le rapport des Zemmour au culte des saints. Dans ce sens, deux faits ont attiré l'attention de l'auteur et sont retenus comme axes principaux de son étude : d'un côté, les lieux d'ancrage du rapport en question ; de l'autre, les brèches ou ruptures qui s'y sont produites et ont nourri l'essor du phénomène qu'il appelle « décrochage cultuel ».

Dans son chapitre intitulé « Sanctification des foqha et transformation des écoles coraniques dans l'Anti-Atlas », Mohamed Oubenal étudie la dynamique sociale que connaissent les sanctuaires et *medersa* de la région d'Ait Baha. L'auteur réalise une monographie où il explique le rôle social de

l'institution de *zawit* en prenant comme exemple celle de *Tizi n'Lawliya*, située dans la tribu de Tidli. Il détaille ensuite ce qu'il qualifie de « processus de sanctification » qui permet à des savants locaux de devenir des *igurramen* (saints) craints et respectés par les habitants. Il s'intéresse aussi à la dynamique de *taghmmant* (concurrence de statut) qui existe entre différents types d'acteurs. D'abord au sein des groupes religieux, il montre comment la famille des foqha Id Bouchouar réussit à assoir une forme « d'hégémonie culturelle » sur plusieurs tribus importantes jouxtant l'*Adrar n'Lkest*. Pour ce qui est des *iâmmiyen* (gens du commun), il explique que la concurrence de statut a permis la résurgence des écoles coraniques après des années de crise due à la fois à la domination des idées salafistes et à une certaine forme de modernisme méprisant les valeurs locales. M. Oubenal met également la focale sur le parcours de *sidi* Lhaj Lahbib n'Id Bouchouar (Lbouchouari), considéré comme un *agurram* (saint) depuis son décès à la fin des années 1970. Le cas de l'*anmouggar n'lalla Taâllat* est enfin donné comme exemple pour illustrer le renouveau des dynamiques sociales qui entourent le phénomène de *tiggurma* (sainteté). Cette rencontre, sous le patronage de la sainte *lalla* Taâllat, comprend la plus grande compétition de lecture coranique collective *tahzzabt* jouxtant une grande foire commerciale et représente, en même temps, un lieu de socialisation des notabilités et élites locales.

S'appuyant sur un matériau aussi divers et varié, Mbark Wanaim, dans sa contribution intitulée « Sanctuaires de l'Anti-Atlas occidental. Apports et perceptions », s'est attelé à questionner ses sources mobilisées (écrites et orales) dans le cadre d'une démarche analytique tendant à pénétrer l'univers de la sainteté dans l'Anti-Atlas occidental, l'histoire de ses sanctuaires emblématiques érigés en hauts lieux de culte, les rituels qui y sont associés, leur évolution et leur apport dans la formation des perceptions collectives à travers des dynamiques de socialisation qui se perpétuent dans la mémoire collective. Issue du recoupement des sources, la restitution des résultats obtenus vise à atteindre deux objectifs clés. Le premier consiste à saisir les contours du capital symbolique des saints et les éléments qui le composent, à savoir la *baraka* (la bénédiction) et la *tagat* (la malédiction) dans l'espoir d'appréhender les fondements de la dévotion communautaire aux lieux de culte et le caractère qu'elle revêt dans les perceptions collectives. Quant au second objectif assigné, il consiste à démêler le rôle de la *baraka* et de la *tagat* dans la constitution de ces perceptions, à travers lesquelles se dévoile l'origine des convoitises collectives renouvelées qui, pendant les pèlerinages culturels effectués aux saints, prennent l'allure d'une véritable effervescence religieuse dont l'organisation et le déroulement incombent principalement aux *inflass* de la tribu ou de la confédération abritant leurs mausolées.

La notion de *baraka* constitue l'aspect fondamental de ce capital symbolique, auquel aspire les gens de tout bord, riches et pauvres, malades et valides,

savants et illettrés dont l'apport, selon les croyances locales, ne saurait être ignoré pour la protection de soi et la conjuration du sort. En ce qui concerne la seconde notion, qu'incarne la *tagat*, toujours perçue sous l'angle du mal, dans les perceptions collectives, elle représente l'aspect maléfique du pouvoir du saint ou de la sainte qu'on invoque lorsqu'on estime être lésé dans ses droits par son adversaire ; également pour châtier toute personne enfreignant l'ordre communautaire établi ; ou en dernier recours pour faire jurer les membres de familles en conflit, déchirées par le litige qui les oppose.

Cette dualité entre la *tagat* et la *baraka* a façonné les rapports, les perceptions et les comportements aussi bien individuels que collectifs dans un environnement tribal en harmonie avec l'univers des croyances fondées sur la dichotomie du bien et du mal. « De fait, on a souvent plus peur du saint qu'on l'aime, ou plutôt on l'aime tout en tremblant »¹. De cette dévotion collective renouvelée sont nées, au fil du temps dans l'Anti-Atlas occidental, plusieurs pratiques : sociale, culturelle, cultuelle et économique. Héritées de génération en génération, ces pratiques, aujourd'hui érigées en traditions respectées et jalousement conservées dans leurs formes les plus anciennes, sont régulièrement célébrées pendant les pèlerinages effectués, qui donnent souvent lieu au traditionnel *Imââruf* (festin collectif) autour du sanctuaire.

A l'épreuve de mutation et de ses conséquences, le culte des saints dans l'Anti-Atlas, tout comme les croyances collectives qui s'y associent, ont fait émerger une sainteté dont l'islam local puise son identité et sa spiritualité. Longtemps considérés comme rempart contre les doctrines extrémistes, cet islam local marocain ainsi que ses lieux de culte font aujourd'hui face à des changements qui s'opèrent en profondeur dans la société. Cela leur fait courir un danger pesant, dont on ne saurait prédire à long terme les conséquences sur une société ébranlée, par les faits de mutation, en perte de repères identitaires, suite au déclin de son modèle ancestral. La multiplication des actes de vandalisme visant les tombes des saints et des attaques à caractère idéologique en est ce mauvais signe tant redouté.

¹ Dermenghem E. (1954), *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

El Khatir ABOULKACEM

Sainteté et production culturelle. Exemple de l'acrobatie



Prestation d'une troupe d'acrobates

Autour de l'étude de la sainteté se réunissent et se croisent des disciplines différentes, de l'ethnologie classique, fondant ses enquêtes sur les matériaux collectés sur le terrain, aux branches actuelles des sciences de l'homme et de la société, avec la multiplicité des courants qui les traversent, le glissement de leurs centres d'intérêts et la diversification et le changement rapide des problématiques et des outils et instruments méthodologiques et d'analyse. La zaouïa et partant les figures qu'elle incarne et suscite forment un des mots qui ont fait fortune dans la littérature historique et anthropologique sur la société marocaine. Au-delà même des monographies consacrées à certaines voies ou foyers maraboutiques ou des essais d'esquisses historiques commis depuis le protectorat français, elle est appréhendée dans le cadre de la saisie des rapports entre islam et politique et dans la définition des paradigmes qui concourent à la fabrication des saints et du charisme et les formes sous lesquelles ils se manifestent (mahdi, thaumaturge, marabouts...). Elle est aussi abordée dans les analyses des processus de mobilisation des moyens et des symboles culturels reconnus et intériorisés et du fonctionnement social et symbolique des pratiques induites sans oublier les rôles qu'ils occupent dans la société et leurs rapports au pouvoir central ainsi que l'étude des formes de religiosité et ses usages dans la vie spirituelle et psychique des individus (guérison, magie...). Les champs d'analyse sont ainsi aussi nombreux que les profils et les figures qu'ils cherchent à cerner¹. Cette contribution ne se veut pas être une énième visite aux agents et formes de la sainteté et aux édifices où elle s'exerce en milieux amazighes ni une reformulation des hypothèses et des résultats des études accumulées. Notre prétention est très modeste, elle consiste à se livrer à l'examen des manières avec lesquelles les usages sociaux de la sainteté et ses modalités d'action participent à la production des expressions littéraires et artistiques en dehors des mécanismes communautaires de création et d'encadrement de l'exercice des expressions culturelles. Dans ce sens, l'acrobatie offre un exemple éclairant pour mieux rendre les liens entre sainteté et production artistique. Au-delà de la saisie des rapports que cette forme artistique entretenait avec l'univers maraboutique et les conditions dans lesquelles elle a émergé et évolué grâce à la mobilisation des croyances et des symboles religieux reconnus, son analyse permettrait aussi de montrer comment une pratique, affranchie des mécanismes sociaux locaux qui encadrent l'exercice des formes et des expressions artistiques, se nourrit de cet univers et l'alimente tout en s'en différenciant grâce à un processus de conversion artistique et professionnelle. Il sera ici question de définir les fondements

¹ La liste des études consacrées à ce domaine est très longue. Nous pouvons citer à titre indicatif (Bodin, 1918 : 259-295 ; Brunel, 1926 et 2001 ; Chleyh, 1999 ; Crapanzano, 2000 ; Dermenghem, 1954 ; Geertz, 1992 ; Gellner, 2003 ; Hammoudi, 1980 : 615-641 ; Jamous, 1981 ; Kerrou, 1998 ; Naamouni, 1993 ; Pâques, 1991, Premare, 1985 ; Rachik, 1992 ; Rhani, 2014 et Spillman, 2011).

hagiographiques et légendaires de la pratique, cerner les procédés par lesquels elle évolue dans ce cadre et exposer les composantes des spectacles qu'elle propose et les situer dans le contexte des productions communautaires.

La tradition des acrobates est probablement d'origine maraboutique et guerrière, mais elle se présente depuis au moins le XIX^e siècle sous la forme de corporations ou de camaraderies d'artistes professionnels itinérants qui se disent descendants du saint du Tazeroualt *sidi* Ahmed Ou Moussa, pôle important du confrérisme marocain qui serait né vers 1460 à Boumerouan, dans les Ayt Arous des Ida Ou Semlal, en Anti-Atlas occidental (Soussi, 1962, t.12 : 5-67, et 1966 : 17-25, Pascon, 1984, Id Karroum, 2011 et Raji, 2020). Après des pérégrinations initiatiques à la recherche de maîtres qu'il trouve enfin en la personne de Abdelaziz Tebaa à Marrakech, disciple du fondateur de la doctrine jazoulite *sidi* Mohamed Ben Soulaïmane El Jazouli (m. 1465), il est revenu dans sa région natale avant d'aller s'installer, dans les limites d'action d'un saint conquérant, au Tazeroulat où il est mort, non sans jeter les fondements d'un foyer majeur de sainteté qui s'est transformé en une imposante maison de commerce et de pouvoir, en 1564. Les acrobates pérégrinent, sous forme d'une troupe dirigée par un chef (*cheikh* ou *Imqddm*) qui en est le maître et l'administrateur, dans les tribus et présentent un menu de spectacle complet qui associe des expressions différentes : scènes de musique, de chants, de danses, de prouesses physiques, de pyramides humaines et des exercices de tir. Ils voyagent aussi dans les autres contrées et villes du Maroc et partent même, depuis au moins le début du XIX^e siècle, à la conquête du public dans les autres pays africains et musulmans et se produisent aussi dans les cirques et les centres d'attraction en Europe et aux Amériques en adaptant leurs prestations aux différents contextes de représentation (Escher, 1998 : 249-258 et Simour, 2013 : 295-322).

Les termes employés pour désigner les troupes acrobatiques diffèrent d'une région à une autre et les plus fréquents localement sont : *tarwa n sidi Hmad u Musa*, *ihyyaḍn* et *ṛrma n sidi Hmad u Musa*¹. Si les deux premiers mots,

¹ Au cours de mes discussions et entretiens avec des collègues et des acrobates, j'ai pu relever une liste, qui n'est pas évidemment exhaustive, de noms utilisés pour nommer ces corporations d'artistes. Ils sont désignés, dans le Sud-est, par les *ayt sidi Hmad u Musa* et *imarirn*, dans le Rif par *tarwa n sidi Hmad u usa*, dans certaines régions arabophones, *Oulad Hmad u Mous* ou *Oulad sidi Hmad u Moussa* et à Tanger, devenue un des foyers de la pratique, *trapistas* ou *jyaymiya*, ces termes désignant les sauts et pirouettes accomplis par ces artistes. D'après *moulay* Mohamed Feriadi, un des derniers maîtres/*Imqdem* des *ṛrma* d'Agadir, ils sont aussi appelés *ayt sus*, *sfnat* chez les arabophones de la vallée du Dra, et en Algérie *tiḡllalin*. Dans les écrits étrangers, les termes d'acrobates et de jongleurs sont les plus utilisés (Chevrillon, 1918 : 688, Drumond-Hay, 1844 : 25, Ségonzac, 1910 :

ihyyaḍn, qui signifie dans la langue courante errants, insoucians et anarchistes, et *tarwa n sidi Ḥmad u Musa*, qui veut dire enfants ou fils de ce saint, ont la particularité de se référer exclusivement aux troupes artistiques qui se disent ses descendants, le terme *ṛṛma*, qui signifie dans le langage courant l'archer ou tireur, prête à confusion et alimente, compte tenu du fait qu'il évoque la présence d'une autre forme de pratique communautaire et confrérique se réclamant d'un autre saint *sidi Ali Bnnaṣr*, des possibilités de transferts onomastiques. C'est pourquoi il importe dès l'abord d'apporter des précisions sur cette question avant de se livrer à l'exposition des fondements de l'acrobatie et ses traits artistiques. Qu'est-ce qui caractérise cette pratique et quels rapports tisse-t-elle avec l'acrobatie ?

1. *ṛṛma* et acrobates : essai de clarification

S'il faut bien le redire, ces artistes, au-delà de leur compétence musicale et chorégraphique, sont aussi préparés aux exercices de tir conjugués à des gestes et techniques d'origine guerrière s'ils ne s'accompagnent pas au cours de leurs déplacements d'autres éléments formés dans les ordres confrériques dédiés à cet art, ce qui a favorisé d'utiliser un autre mot évoquant la tradition guerrière dans les pratiques locales pour nommer ces troupes acrobatiques, *ṛṛma*. A titre d'exemple, les acrobates portent le nom de *ṛṛma n sidi Ḥmad u Musa* dans le Haut-Atlas (Bouزيد, 1996 : 49-51), à Aichtouken et à Masst. Une anecdote recueillie auprès d'un collègue originaire de cette dernière tribu met en scène un type qui veut apprendre l'art de l'acrobatie (*taṛṛamit n sidi Ḥmad u Musa*) et après avoir été accueilli par le chef d'une troupe, il manifeste un engouement exceptionnel. Au lieu de répéter une seule fois ou deux un exercice, il l'exécute une dizaine de fois, le chef impressionné rétorque : « *is trit kiyyin ad tḡt ṛṛami n sidi Ḥmad u Musa, nṯ d is trit ad tḡt sidi Ḥmad u Musa s ixḥ nns/* veux-tu être juste un acrobate de *sidi Ahmed Ou Moussa* ou cherches-tu à devenir *sidi Ahmed Ou Moussa* en personne ». Par ailleurs, ces artistes sont appelés dans la vallée de Tagant (Lakhsass) *tarwa n sidi eli Bnnaṣr* et à Ait Baâmrân, connu pour être un foyer d'ancrage local de l'apprentissage de cet art, on les désigne conjointement

586), on rencontre aussi les mots de prestidigitateurs (Lenz, 1886 : 333), de bateleurs (Nachtigal, 1881 : 267 et Quedenfeld, 1904 :161), de Oulad *sidi Ahmed Ou Moussa* (Robert, 1919 : 240 et 1921 :82-84) et de saltimbanques (Robert, 1919 : 240). Certains auteurs confondent des corps de métiers différents du fait qu'ils peuvent avoir en commun certaines techniques ou l'invocation d'un ancêtre commun. Citons à titre d'exemple ce voyageur qui désigne d'acrobates une troupe des Aissaoua ou de Hmadcha (Beynet, 1862 : 173-174). Il est aussi à noter que les artistes emploient des noms tirés de leur langage propre pour se désigner ou désigner une partie de leurs prestations comme *imḍiyyen* et *ijṯaymiyn*...

par les deux expressions *ṛṛma n sidi eli Bnnaṣr* et *tarwa n sidi Ḥmad u Musa*. Notons aussi que Ssi Lahcen El Bounâmani, collaborateur de l'amazighisant Arsène Roux à la fin des années 1930, qui est né à Lmaâder (plaine de Tiznit), mais installé à Bounâmane (Tribu des Ayt Briyyim), désigne les troupes qui exécutent publiquement les acrobaties par *ṛṛma n sidi eli Bnnaṣr*. Il écrit dans une notice en tachelhit (Aboulkacem, 2016 : 89) sur Marrakech et ses Médersas que les groupes tachelhitophones sont connus par la présence de « *ṛṛma n sidi eli Bnnaṣr lli skarnin yik lli iy ar tṛqqaṣn, ibdd yan f yan ar skarn y ingratsn sllum/* les tireurs de *sidi* Ali Bnnaṣr réalisent, au cours de leur jeu acrobatique, un mur humain ». Il ressort de ces remarques que l'utilisation du mot *ṛṛma* a fini par la création d'une situation de confusion terminologique et de porosité des frontières identitaires entre pratiques qui ont en commun un ensemble de paradigmes et partagent des croyances et des rituels. Comment expliquer cette instabilité terminologique et qu'est-ce qui distingue les acrobates des autres formes de tradition guerrière ?

Avant de suggérer quelques hypothèses dans la perspective de la compréhension des origines de cette confusion terminologique, il importe d'abord de souligner que *ṛṛma* est la réalisation locale du terme arabe *rumat*/tireurs ou lanceurs et s'applique, dans l'histoire maraboutique, à un ensemble de formes d'organisation développées au Maroc pour s'initier aux techniques de guerre et de chasse (*rimaya*) dont les membres se rattachent à *sidi* Ali Bnnaṣr qui aurait vécu à l'époque de la dynastie saâdienne. Issu de la tribu Ḥmer, déplacée de la plaine de Sous et installée par les Saâdiens aux environs de Marrakech, et disciple de *sidi* Ahmed Ou Moussa, il est élu, dans le cadre des reconfigurations confrériques, patron et maître des tireurs. Il s'est spécialisé avec son frère *sidi* Said dans la formation des guerriers et dans la transmission des techniques de la *rimaya* et de l'équitation. Selon certaines sources, les Sultans, depuis les Saâdiens, envoient leurs enfants et membres de leurs armées à leur école, que ses disciples entretiennent dans le territoire de Ḥmer et précisément à Echmaâia, pour développer leur compétence militaire et chevaleresque (Delmarès, 1936 : 344, Senglali, 1997, t.9 : 190-191, Soussi, sd., t.2 : 32-41 et Raji, 2020 : 53). C'est ce saint patron que les sociétés communautaires, dites *ṛṛma*, créées dans différentes localités et tribus au Maroc et certains ordres confrériques des tireurs vénèrent et se réclament de son enseignement.

La présence de ces sociétés d'initiation, si elle permet d'abord des connexions et des ponts entre ordres différents et leurs effets sur le partage des rituels, des croyances et des parcours initiatiques, favorise aussi la formation d'éléments qui peuvent être tentées par le monde du spectacle et de l'itinérance. C'est du moins ce qui apparaît dans les observations des orientalistes et philologues allemands de la fin du XIX qui ont rencontré des troupes et recueilli quelques renseignements et témoignages sur leur art et croyances. Au-delà même de l'existence de groupes formés uniquement

d'adeptes de *sidi* Ali Bnnaṣr, Escher (1998 : 251), qui a fait un bilan des principaux travaux consacrés à cette pratique dans la production allemande, montre que les troupes acrobatiques

« réunissent souvent deux corporations différentes : l'une représentée par des chanteurs, des danseurs et des acrobates dont le Saint patron est *sidi* Ahmed ou Moussa, l'autre composée d'artistes de tir dont le saint patron est *sidi* Ali Ben Nasr ».

Ainsi ces compagnies itinérantes apparaissent-elles comme étant formées des adeptes de deux saints et que les tireurs, qui assurent une composante importante de leur exhibition, se réclament de *sidi* Ali Bnnaṣr. Il se peut ainsi, compte tenu du caractère itinérant et composite des troupes et la massification de ses recrutements, que certaines troupes en pérégrination intègrent à leurs rangs des éléments qui se rattachent, au cours d'une première formation au sein des sociétés communautaires ou confrériques de *rumat* ou *ṛṛma*, à *sidi* Ali Bnnaṣr pour assurer ce genre d'exercice. Ce fait suggère un phénomène d'adjonction et souligne une composition plurielle des troupes et explique l'usage du terme dans la dénomination de ces corporations. A partir du moment où le nom est invoqué la porte est ouverte à toutes formes de glissement sémantique. Le partage du nom fait ainsi naître une certaine confusion aussi bien dans les perceptions locales que dans les croyances d'un nombre d'acrobates et il arrive que les acrobates soient désignés dans certaines régions par *ṛṛma n sidi eli Bnnaṣr* ou même *tarwa n sidi eli Bnnaṣr*. La puissance symbolique du nom a ainsi établi une relation glissante entre ordres différents mais partageant un certain nombre de traits identiques. *Tarramit tzwar dar sidi eli Bnnaṣr ead sidi Hmad u Musa*, dit à titre d'exemple *moulay* Mohamed Feriadi, un des derniers chefs en exercice à Ait Melloul en inversant l'ordre établie de la généalogie des transmissions maraboutiques.

L'hagiographie apporte de son côté des arguments qui peuvent permettre d'éclairer la relation de parenté confrérique entre les deux filiations. En effet, il est rapporté par les sources hagiographiques et biographiques que *sidi* Ali Bnnaṣr rattache les origines de la *rimaya* et son introduction au Maroc à *sidi* Ahmed Ou Moussa (Soussi, 1962, t.12 : 55). Etant son ami et compagnon, c'est de lui qu'il a appris les fondements et techniques de cet art guerrier avant de fonder un camp d'entraînement aux environs de Marrakech où il recrute et prépare des candidats à la guerre sainte au temps des Saadiens. Le saint du Tazeroulat serait ainsi le maître et le fondateur de cette lignée guerrière et spirituelle. Par ailleurs, par le geste d'enrôlement et d'enseignement suivi, le disciple s'est imposé par l'effet de la spécialisation comme patron des tireurs et sa figure a fait oublier celle du maître et de l'ancêtre. S'il est vrai que les traits propres à une corporation peuvent continuer à constituer un de ses marqueurs identitaires même s'ils sont

devenus la spécificité d'un essaim ou d'une forme concurrente, il est aussi possible que des personnes affiliées à un ordre peuvent se réclamer de patrons différents et d'endosser des identités sociales et confrériques multiples. La hiérarchie reconnue dans la chaîne de transmission autorise ainsi une pluralité des patronages et favorise en conséquence des fusions identitaires entre ordres et formes différentes.

Les configurations confrériques s'inscrivent souvent dans des processus de spécialisation ou de différenciation. Or, dans la formation des acrobates, les techniques guerrières qui se rattachent désormais à *sidi* Ali Bnnaṣr occupent une place importante, ce qui suggère son invocation et sa célébration aussi bien en tant que maître que confrère dans les prières et les formules introductives qu'ils prononcent pendant l'exercice de leurs divertissements¹.



Photo 1 : Prestation d'une troupe acrobatique (*almoggar n rrema*, Timoulay, 1979)
(Source : page facebook, Histoire Ifran Anti-Atlas)

Aussi il est possible, pour assurer l'efficacité des exhibitions, de tirer profit des diverses facettes de la bénédiction en invoquant tous les maîtres reconnus et vénérés. Le fait aussi que les corporations d'artistes professionnels se réclamant directement de *sidi* Ahmed Ou Moussa participent aux rencontres organisés par les affiliés à la confrérie des *rimaya*

¹ Il importe de signaler que d'après les données recueillies sur le terrain, les acrobates invoquent parfois, au moment de leurs exercices, les deux saints : *cayllah a sidi Ḥmad u Musa*, *cayllah a sidi eli Bnnaṣr* tout en se réclamant fils de *sidi Ḥmad u Musa*.

ṛṛma n sidi ʿli Bnnaṣr aussi bien dans le Sud marocain (Timoulay, Ifran...) que dans le Haouz du Marrakech et y présentent leurs prestations contribue à entretenir cette confusion onomastique. Toutefois, l'association du nom du patron des tireurs *sidi Ali Bnnaṣr* à la pratique acrobatique, soit par la puissance symbolique du nom ou par une invocation supplémentaire ou par la formation plurielle des troupes, ne doit pas aboutir à une confusion entre les deux sociétés d'initiation même si elles partagent des paradigmes techniques et maraboutiques. La confrérie des acrobates et celles des tireurs sont différentes dans leurs fonctions, dans leur position sociale dans les structures communautaires, dans leur composition et dans la nature de leurs spectacles et divertissements. Mais qu'est-ce qui distingue alors objectivement les deux formes ?

Partant d'un terrain familier, l'Anti-Atlas central, les deux pratiques se manifestent sous deux formes nettement différenciées. Dans ce cadre, *ihyyaḍn* et *tarwa n sidi Ḥmad u Musa* désignent exclusivement les compagnies d'artistes itinérants qui traversent de temps en temps les territoires des tribus et présentent leurs prestations dans les places villageoises. Quant au terme du *ṛṛma*, il n'est pas associé à cette dernière catégorie et renvoie aux sociétés communautaires se rattachant à *sidi Ali Bnnaṣr* qui se rassemblent dans des réunions occasionnelles et sont formées de jeunes et d'adultes d'une communauté locale et son activité s'inscrit dans la vie sociale du groupe et se déroule dans les conditions d'exécution réglementées. L'adhésion est volontaire et obéit à certaines conditions relativement malléables : présenter une somme d'argent au maître/*lmqddm n ṛṛma* et signifier sa volonté à obéir au maître et à respecter les lois orientant et structurant la vie de cette société communautaire pendant les jours de cette réunion. Pour un jeune, appartenir à *ṛṛma* et être membre de cette société locale est une manière de s'affirmer et de relever publiquement des défis. Elle aide en fait les jeunes initiés à entrer dans la vie communautaire et se présente plus comme un lieu de sociabilité. Si avant, elle était le lieu d'initiation aux techniques de la guerre et de chasse et d'observation de règles et d'interdits, après le désarmement des tribus au début des années trente, la société est réduite à un état de réunion communautaire et de transmission des techniques de divertissement localement prisées et des aptitudes mentales à affronter le public et à relever des défis. La direction des *ṛṛma* est confiée à un initié expérimenté et expressément coopté par un des lignages locaux autorisés à transmettre du patron fondateur Bnnaṣr les principes, les fondements et les techniques de la *rimaya*. *lmqddm* peut s'adjoindre une équipe d'initiés respectés et compétents pour l'aider à accueillir les nouveaux disciples et à bien organiser le déroulement de la réunion annuelle et les prestations publiques.

Après la suppression des exercices du tir, substitué parfois par un jeu de cible par jet de pierres, la prestation des *ṛṛma* est constituée d'un répertoire très

limité. S'inspirant plus des styles de divertissement locaux comme *tiwlt* et *imechar*, elle consiste en des gestes comiques et des propos satiriques d'un groupe de personnes déguisées, des compétitions à caractère sportif (*amawal*, course,). Elle comporte aussi une séance de prières où le maître des *ṛṛma* demande l'intersession du saint patron pour délivrer les personnes sollicitant sa bénédiction du mal, d'exaucer les souhaits et de bénir le cheptel et les récoltes. Les séances internes, réglées au rythme des repas, des prières et des prestations publiques, sont réservées à la récitation de certaines prières collectives et la vente aux enchères des produits collectés. Il est intéressant de noter d'abord que les sociétés des tireurs se trouvent dans différentes régions du pays. Dans la monographie des tribus de la montagne du Habt (Nord-ouest marocain), Michaux-Bellaire (1911 : 73-77) note que les villages, fractions ou tribus forment des sociétés de *rimaya* pour l'initiation des jeunes aux techniques guerrières. Dès qu'un enfant arrive à l'âge de dix à douze ans, son père lui achète un fusil et l'incorpore à la société des tireurs de son village. Elles sont toutes placées sous la direction d'un *Imqddm* et invoquent dans leurs prières l'intersession de *sidi* Ali Bnnaṣr avec celle des marabouts locaux. Le texte recueilli par Podeur chez les Ait Souab (1995 : 98-99) suggère une image semblable de cette association qui se présente comme une société communautaire d'initiation avec une couverture confrérique.

Cependant et compte tenu des conditions historiques du développement et de diffusion de la confrérie des tireurs, ils se sont constitué des foyers importants sous la direction des autorités cumulant notoriété et prestige, ce qui a permis la création et le maintien d'un ensemble de *moussems* des *ṛṛma* régionaux imposants drainant un grand public comme celui de Tilkist à Ida Ou Zedout et celui de Timoulay sans oublier évidemment les rencontres organisés dans ses lieux historiques à Hmer et les tribus voisines. Cette présence historique de foyers spécialisés dans le recrutement et la préparation de volontaires à la guerre sainte ou dans la formation des élites engagées par des particuliers (caïds, caravanes) a favorisé l'émergence de troupes se rattachant à *sidi* Ali Bnnaṣr et présentant des prestations dans les espaces publics. Mais malgré la similitude des gestes et techniques et le partage d'un certains paradigmes maraboutiques, l'acrobatie se réclamant de *sidi* Ahmed Ou Moussa présente des différences de fond. Quelles sont donc ses origines ? Par quels éléments et arguments les acrobates se rattachent-ils au pôle mystique *sidi* Ahmed Ou Moussa ? Occupent-ils une place dans les structures économiques et sociales de la zaouïa et de la maison d'Iligh, celle-ci fondée sur la mémoire et le prestige du Saint par sa descendance légitime ? Et quels rapports les troupes se défendant de cette origine entretient-elles avec ces héritiers ? Et comment la dimension maraboutique se manifeste-t-elle dans son organisation et ses prestations ? Telles sont les principales questions qui guideront l'organisation des chapitres suivants.

2. Les fondements hagiographiques et légendaires de l'acrobatie

Il ressort de la description sommaire des relations entre *ṛrma*/tireurs et *ihyyaḍn*/acrobates que cette dernière pratique ou du moins une des sources constitutives de son corpus artistique est d'origine guerrière. Que les membres exécutant ces gestes et techniques se rattachent à *sidi* Ali Bnnaṣr ou directement à *sidi* Ahmed Ou Moussa, élu exclusivement le patron de la forme acrobatique qui s'est imposée sur la scène nationale et internationale, la tradition guerrière paraît être un des fondements de sa formation et de son développement. Dans les représentations faites sur la pratique par les initiés, ils évoquent souvent une double formation : *ar nttellam aḥwac ar nttellam ṛrma*. Ils acquièrent ainsi conjointement les techniques de l'acrobatie (*ḵaymat* ou *tukkiywin*) et les gestes et rythmes de musiques et de danses locales. Toutefois et contrairement à ce qui a été rapporté de *sidi* Ali Bnnaṣr qui s'est affirmé comme figure tutélaire et saint patron de l'art du tir après sa fondation de l'école d'enrôlement et de préparation des combattants à Ḥmer,



Photo 2 : Zaouia de *sidi* Ḥmad Ou Musa au Tazeroualt
(Source : fonds personnel)

la filiation généalogique des acrobates avec *sidi* Ahmed Ou Moussa ne bénéficie pas d'appuis scripturaires précis. Les sources biographiques et hagiographiques restent muettes sur ce sujet en dehors du fait qu'il serait le

premier à avoir introduit l'art du tir au pays faisant de lui le maître fondateur des exercices de tir. En fait, il est difficile d'établir, dans l'état actuel de nos connaissances et de la documentation mise à contribution, un lien direct entre la vie du saint/*sidi* Ahmed Ou Moussa et la fondation d'une école d'acrobatie et situer les processus de ses développements historiques. Les gestes faisant allusion à une tendance artistique remonteraient à sa vie d'avant l'initiation mystique. C'est au moment où il a accédé positivement à la sollicitation d'un vieillard épuisé, qui serait par la suite son premier maître initiateur, en vue de le soulager en portant sa corbeille de figue jusqu'en haut de la montée qu'il renonce aux jeux insolents de la jeunesse et entame sa quête mystique. C'est cet épisode de sa vie de jeune, comme on le verra par la suite, que la légende développera pour faire du saint l'ancêtre des acrobates.

Si les textes ne se prononcent pas clairement sur cette paternité revendiquée des acrobates, la vie du saint, comme elle y est racontée, fait émerger des traits et attributs évocateurs. En dehors de la position qui lui a été reconnue dans la transmission de l'art guerrier, son parcours est fait d'actions guerrières et de conquêtes. Son installation au Tazeroualt avec ses conséquences de réajustements et de réorganisations de la carte tribale locale traduit le caractère d'un saint conquérant ou furieux. Le rôle important dans le Makhzen saâdien comme soutien et conseiller qui se caractérise notamment par une participation énergétique dans la mobilisation des forces sociales et religieuses du Sous dans la constitution de cette dynastie des Cherifs montre aussi un profil combatif et militant. S'inscrivant en fait dans la tradition mystique militaire initiée par Al Jazouli, un des pôles de sainteté et originaire lui aussi des Ida Ou Sendlal, qui traduit par ailleurs l'existence d'une intense activité religieuse locale comme réponse à des mutations sociales profondes, *sidi* Ahmed Ou Moussa est reconnu pour ses actions contre les visées étrangères. Au-delà même de son implication directe dans cet effort de guerre, l'hagiographie fait de lui un champion de l'indépendance de l'Extrême Occident face à l'expansion ottomane. Elle veut que, de sa retraite mystique au Tazeroualt, il a poussé miraculeusement les Turcs à rentrer chez eux alors qu'ils s'apprêtaient à envahir le Maroc (Pascon, 1984 : 151-162). C'est du caractère combatif du soufisme à cette époque dont il se réclame et qu'il incarne qu'il faut situer le patronage qu'il exerce sur la tradition acrobatique. La pratique se présente en effet comme une forme dérivée d'une ancienne tradition guerrière. Au-delà des exercices des tirs, les techniques enseignées par des maîtres et des chefs sont tous des arts du combat. A titre d'exemple, la pyramide humaine connue dans le langage des observateurs européens sous le nom du *mur marocain* est un moyen développé pour escalader les murailles et franchir les obstacles frontaux dressés par les ennemis. Dans le langage de description locale, on

désigne cette technique soit de tour *lbrj* soit d'échelle, on dit *ar skarn sllum*/ ils font une échelle.

Aussi, certains indices laissent penser à un saint athlète et pérégrinant, des attributs constitutifs de l'identité acrobatique. C'est en ces termes qu'il a été dépeint par un biographe : « c'était un homme grand et mince, aux extrémités fines » (Justinard, 2015 : 19). Et un autre le qualifie du saint voyageur ou pérégrinant : « Il était à tous ses débuts un voyageur et a traversé tout le globe et a rencontré des saints », disait de lui Abbas ben Ibrahim Samlali (1993, t. II : 233) et il aurait même atteint les limites de la terre que marque dans l'imaginaire populaire la montagne du *qaf*, selon son disciple Adafal Darâi (Soussi, 1963, t.13 : 21). Pour mieux célébrer sa qualité de grand voyageur, un récit, attribué à son fils et rapporté par Justinard (2015 : 21-22) en citant des sources biographiques et hagiographiques locales, le montre, exposé au soleil les jambes étendues, contemplant ses pieds en souriant. « Pourquoi ris-tu mon père ? », demanda [le fils], « Il dit : « Tu me trouves en train de regarder ces deux-là et je ris. Car tous les chameaux de la terre, en tout lieu du monde, auraient beau porter des charges, ils périraient avec tout leur chargement avant d'avoir franchi tout ce qu'ont franchi ces deux-là ». L'itinérance et l'exil loin du lieu de naissance ont toujours constitué des traits caractéristiques de la vie des acrobates et le terme *ahyyaḍ* se confond, dans la langue locale, avec l'errant et le vagabond.

Si on ajoute à ces éléments sa position du maître initiateur de l'art guerrier/*rimaya* au Maroc, le portrait brossé rapidement sur le Saint (combattant, mobilisateur des masses, athlète et pérégrinant) indique un rôle capital qu'il aurait joué dans le développement de cet art et qui autoriserait à des adeptes de confesser un attachement à son enseignement. C'est d'ailleurs en interprétant ces faits et notamment sa position d'initiateur d'une chaîne de transmission, que certains auteurs contemporains ont déduit une possible fondation d'une école de la *rimaya* par le saint dans le Sous, ce qui expliquerait la présence d'adeptes et l'ancrage historique de traditions locales (Id Kerroum, 2011 : 146 et Raji, 2020 : 39-40). Sans détailler toutes les péripéties de cette question, il me semble tout indiqué d'expliquer le silence des récits hagiographiques par trois raisons fondamentales. La première a trait aux orientations données aux écrits consacrés à la vie du saint qui cherchent plus à mettre en récit un saint pacificateur, vivificateur et faiseur de miracles, ces récits viennent démontrer l'authenticité d'une revendication et l'efficacité sociale de la sainteté. L'œuvre de son disciple Adafal Darâi est un exemple typique de ce genre de production, elle consiste en une étonnante collection de prodiges et de miracles attribués au maître.

Aussi, la conduite mystique de *sidi* Ahmed Ou Moussa notamment après son établissement au Tazeroulat ne fait pas de place à un enseignement organisé

et structuré. Le saint s'est affairé à vivifier le lieu, à accueillir les aspirants et à propager des formules de sagesse et des actes de prodige. Ici il importe de mettre en rapport l'attitude mystique du saint et son renoncement à la fondation de voie et d'école. Enfin, l'imposante figure de *sidi* Ali Bnnaşr dans l'histoire ultérieure de la diffusion de l'art du tir, qui a réussi à fonder une structure organisée et une généalogie ordonnée, a fait oublier l'image du maître initiateur. C'est à travers cette chaîne que la *rimaya* est réintroduite dans le Sud et son enseignement se rattache désormais à lui. La lecture des Ijaza et des opuscules publiées dans la traversée scientifique du pays de Jazoula de Mokhtar Soussi est éloquent dans ce sens. Si l'hagiographie, qui ne peut pas traduire seule la variété des faits compte tenu du fait que la vie des saints est faite pour nourrir et inspirer des itinéraires et des vocations multiples, n'apporte pas d'arguments concluants, des témoignages, des croyances, des faits et des récits légendaires instaurent une relation de parenté directe entre la pratique acrobatique et le saint patron du Tazeroualt. Il faut attendre la production orientaliste, ethnographique et d'histoire locale pour donner voix aux croyances et représentations intériorisées et véhiculées par les agents de cette pratique.

Dans ce cadre, l'apport de Mohamed Mokhtar Soussi est très édifiant. En procédant d'abord au dépouillement des archives locales, action qui a permis d'exhumer un ensemble d'opuscules sur les origines de la *rimaya*, sa raison d'être, ses techniques, ses principes fondamentaux et la constitution des réseaux de transmission authentifiés, il a mis en lumière les rapports d'amitié et d'influence entre les deux saints et dans quel contexte *sidi* Ahmed Ou Moussa s'est constitué en maître en la matière. Il a par la suite distingué cette voie qui se rattache désormais à *sidi* Ali Bnnaşr de la pratique acrobatique se réclamant de *sidi* Ahmed Ou Moussa en renseignant sur ses origines probables. C'est au cours de la présentation de la biographie du Saint et sa relation avec Bnnaşr, considéré comme étant un de ses illustres amis ou compagnons, dans son œuvre encyclopédique al-Maâsoul qu'il établit une parenté directe entre *sidi* Ahmed Ou Moussa et les premiers agents de l'acrobatie et situe son invention dans le cadre d'une stratégie familiale de collecte de dons et de gratification dans des territoires éloignés et les drainer vers le sanctuaire. Il note que des lignées du cheikh vivent de ce métier et ont engagé des maîtres pour enseigner à leurs enfants les jeux acrobatiques pour constituer des corporations d'habiles artistes qui voyagent de tribus en tribus et présentent des prestations dans les places publiques (Soussi, 1961, t.12 : 55). Dans ce cadre, ils bénéficient aussi bien d'un ancrage local que d'un toit légitime. Qu'est-ce que traduit donc cette remarque ? Peut-on en déduire que certaines lignées qui n'ont pas réussi à accéder au pouvoir après la fondation de la principauté d'Igh et au contrôle des activités mythico-rituelles et économiques cherchent à tirer profit des ressources symboliques en s'investissant dans les activités artistiques utilisées comme moyen pour la

collecte de dons au nom du Saint. Le fait qu'ils sont actuellement l'objet d'un rejet et d'une disgrâce de la part des lignées dominantes qui continuent à exercer la tutelle sur la gestion des biens sacrés explique que cette tendance artistique ne faisait pas le consensus au sein de tous les descendants. Notons à juste titre que les acrobates sont encore admis dans les gestes et les rites de la maison d'Iligh jusqu'au moins la mort de Hachem, survenue en plein *moussem* de 1825. Une des versions de l'histoire de son assassinat recueillie par Keltoum Mosdik chez une *cherifa* de Tamanar relate que l'assassin du chef s'est déguisé après avoir commis son acte en saltimbanque pour assister au repas rituel organisé après la mort du chef. « *Sidi Hmad Ou Mahmoud*, relate le récit, le tua sans hésiter et prit la fuite. Samedi, jour du repas de funérailles, le meurtrier et ses gens se déguisent en saltimbanques et participèrent au repas sans attirer l'attention » (Pascon, 1984 : 110-111). Le rapport à la pratique était alors assaini à l'époque et ses agents figurent ainsi en exhibant leur identité visuelle dans les activités rituelles de la Maison d'Iligh. Si on ajoute à ce fait la remarque de Mokhtar Soussi qui présente l'assassin comme un réputé tireur d'élite et que ce dernier fait partie d'une ligue écartée et rivale, il semble que l'acrobatie est une stratégie de compensation de certaines familles déclassées dans les compétitions nées de la gestion du capital symbolique légué par le saint. Notons au passage que certains informateurs attribuent la naissance de l'acrobatie à un certain *cherif* du Tazroualt, *Imqddm moulay* Moh. Tous ces éléments militent en faveur de l'idée que le développement de cette activité artistique se situe aux frontières sociales de lignées exclues du pouvoir économique et politique de la maison d'Iligh.

Les origines sociales et confrériques de la pratique apparaissent aussi dans la littérature orientaliste et ethnographique et dans les récits des voyageurs. Dans ce cadre, les orientalistes allemands les font descendre de cette généalogie maraboutique. Sans multiplier les exemples et sont nombreux et émaillent la majorité des écrits de l'époque, notons le témoignage provenant d'Oppenheim, un spécialiste allemand du nomadisme qui relate sa rencontre avec une troupe d'acrobates à Damas. Il fait savoir que les acrobates marocains « font partie de la "secte" (groupe) du *sidi* Ahmed Ou Moussa, une confrérie à moitié religieuse dont les membres sont principalement des Berbères marocains » (Escher, 1998 : 251). Aussi le voyageur Lenz, qui a parcouru le Maroc et s'est rendu au Tazeroualt, note que « beaucoup d'Arabes qui voyagent en Europe sont originaires de ces pays ; ils ont en quelques sorte pour patron le grand saint *sidi* Mohammed Ben mouça, et, faisant leurs exhibitions, ils prononcent fréquemment ce nom » (Lenz, 1886 : 334). Un autre voyageur fait écho à la légende véhiculée. Ségonzac (1910 : 586) rapporte que « la légende veut que l'ancêtre éponyme, Ahmed Ou Moussa, ait été un brigand réputé pour ses talents d'acrobate et de

jongleur ». L'évocation de cette affiliation maraboutique constitue une des caractéristiques des descriptions des auteurs étrangers à cette époque.

Il en est de même des rapports des premiers administrateurs dépêchés dans la région après la mise en route du protectorat, ils présentent souvent Tazeroualt comme foyer et siège de l'acrobatie. Au-delà même du travail de collecte du colonel Justinard et d'Arsène Roux, citons une note rédigée en 1915 sur le Tazeroualt dans laquelle le capitaine Delhomme¹, alors chef du Bureau des renseignements à Agadir classe les acrobates parmi la confrérie des *rimaya* ou *mokahliya* qu'il traduit par tireurs ou habiles tireurs et présente la zaouïa de *sidi* Ahmed Ou Moussa comme son siège principal et le lieu de leur formation et centre d'acquisition des principes de base de leur métier.

« Par une déformation très explicite du principe fondateur de la confrérie, dit-il, ses affiliés forment maintenant des corporations d'acrobates qui courent le monde en donnant des représentations aussi bien sur des scènes d'Europe ou d'Amérique que dans les foires et les marchés, ils sont souvent connus sous le nom d'Adjaïba (les merveilleux) et sont d'une grande adresse ».

Il ajoute :

« Le mokadem Aomar Mzoda, des Mejjet, mort il y a une trentaine d'années, dit-il, avait donné une réelle organisation à ces groupes d'acrobates, installant une sorte d'école à Ifran. C'est d'ailleurs à Ifran surtout que sont dressés les jeunes élèves, soumis à une discipline rigoureuse et à des exercices réguliers, puis on les emmène en tournée. Habituellement de retour à Tazeroulat, les chefs de groupes versent aux parents de leurs disciples une certaine part de leur profit ».

Tout conduit donc à soutenir l'idée que les acrobates constituent une expression ayant émergé dans les processus de conversion professionnelle des pratiques guerrières et artistiques dans le cadre des usages sociaux de la sainteté.

S'il est vrai que ces témoignages permettent de situer son émergence dans les modalités d'action de lignées saintes et l'utilisation des capitaux et leur conversion en profits, il reste que les croyances et les légendes, que les agents engagés dans ce processus inventent et véhiculent, définissent assez clairement le rapport qu'ils entretiennent avec les origines de leur métier. Dans l'ensemble de symboles et de matériaux mobilisés en vue d'appuyer leur appartenance et leur insertion dans cette chaîne privilégiée de transmission, les légendes expriment un désir prononcé d'inscrire la pratique dans la vie du saint et dans les comportements souhaités à sa descendance. Dans ce sens, le saint est l'initiateur de cette corporation et ses membres ne

¹ La Note est conservée aux archives du Service Historique de la Défense, classée sous le numéro 3H2009.

Il a été demandé à *sidi* Ahmed Ou Moussa pourquoi tes enfants vivent de mendicité en voyageant d'un endroit à un autre. C'est moi, dit-il, qu'il leur a souhaité cette situation. Il existerait toujours ailleurs des personnes qui ont des présents et des dons et souhaiteraient les donner à ma zaouïa, mais ils sont loin et ne peuvent pas se présenter d'eux-mêmes, mes fils sillonneront le monde pour aller les collecter.

Une version relativement différente de celle-ci figure dans les faits et vertus attribués au saint que le Colonel Justinard (1933 : 23-24) a rassemblé dans l'un de ses travaux. Il évoque cette joute entre le patron du Tazeroualt et un des sept saints dormants de Marrakech :

- « Un jour, *sidi* bel Abbès dit à *sidi* Ahmed ou Moussa :
- fais pour moi une invocation, et j'en ferai une pour toi « Da'ouii, da'oughk »
 - Que Dieu te donne de l'attachement pour des enfants que tu n'auras pas mis au monde, dit *sidi* Ahmed Ou Moussa.
 - Que Dieu te donne des enfants qui seront des mendiants parmi le monde, dit *sidi* bel Abbès.
 - J'accepte ton invocation. Ainsi soit-il, dit *sidi* Ahmed ou Moussa. Ceux qui ne pourront pas venir à moi dans mon pays, que mes enfants aillent chez eux pour y prospérer ».

Sans multiplier les exemples et entrer dans le détail des actions et de leurs processus, il semble que, dans le cadre d'articulation de la sainteté au local et son adaptation aux contingences et aux enjeux des acteurs sociaux et politiques, l'acrobatie apparaît comme une manière de tirer profit du capital symbolique par des lignées qui se trouvent écartées du monopole exercé par les lignages dominants sur la gestion des biens et des paradigmes maraboutiques. Les indications fournies par Mokhtar Soussi sur les origines probables de la tradition acrobatique soutiennent cette hypothèse. Elle serait ainsi née dans le sillage de la zaouïa comme produit des usages circonstanciés de la sainteté dans les rivalités familiales. Par la suite, sa réussite professionnelle a encouragé d'autres éléments qui ne font pas partie des lignées du saint à intégrer la pratique avec ses conséquences sur ses assises sociales et sur l'incorporation d'autres croyances et filiations généalogiques, comme il a été précédemment évoqué au sujet du patronage et du nom. Mais l'influence maraboutique ne se limite pas aux légendes, aux croyances et aux symboles véhiculés, elle impacte certainement l'organisation sociale de la pratique et le type de rituels observés dans son mode de fonctionnement et de ses exhibitions publiques, comment les personnes engagées dans cette voie s'efforcent-elles de vivre ce rapport institué dans leur manière de s'organiser et d'évoluer sur la scène ? tel sera l'un des objets des prochains chapitres.

3. Composition et fonctionnement des troupes acrobatiques

Plus encore que sur la question des fondements hagiographiques, nous possédons sur la question de l'organisation interne de la pratique acrobatique et ses modes de fonctionnement des matériaux tirés de sources écrites ou recueillis directement sur le terrain. Il paraît plus plausible de voir d'abord comment les formations se réclamant de la pratique se présentaient aux observateurs locaux et étrangers depuis au moins la seconde moitié du XIX^e siècle avant de compléter les informations fournies avec les données recueillies sur le terrain. Commençons par un des anciens témoignages locaux offrant d'utiles informations sur cette question. Datant de la seconde moitié du XIX^e siècle, il émane d'Al-Hassan Ibn Ahmad at-Timli al-Irazani, un lettré originaire d'Ammeln, dans la région de Tafraout et établi à Irazan, dans les faubourgs de Taroudant, où il a occupé la charge de maître coranique jusqu'à sa mort survenue en 1890-1. Au-delà de ses préoccupations scolaires, Timli est un prédicateur religieux. Descendant de toute une lignée de lettrés voués à l'éducation religieuse des masses, il s'est engagé dans la production de textes religieux dans la variante locale de la langue amazighe, le tachelhit. Il a ainsi composé un texte didactique édifiant, inscrit dans le genre d'exhortation ou *naṣiḥa*. Significativement intitulé « livre des hérésies », *kitab al-bida'*, le texte d'un peu plus de 3000 vers aurait été écrit à une date antérieure à 1866, parce que la seule copie que nous avons consultée, dont ces vers sont extraits, est établie en cette année et conservée au Fonds Roux à la médiathèque de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme à Aix-en-Provence et porte le numéro 5.

Le poème est consacré à une description détaillée des coutumes et pratiques sociales et rituelles que l'auteur qualifie d'hérésies, parce qu'elles sont éloignées de l'orthodoxie ou parce qu'elles créent des situations favorables au manquement à la prière et à la promiscuité entre les hommes et les femmes. C'est dans ce cadre qu'il évoque la pratique acrobatique, qualifiée d'*iḥyādṇ*, établit une nette distinction entre elle et la corporation des *ṛṛma*, la société communautaire des tireurs¹, et décrit leur organisation et la nature de leurs exhibitions comme elles se présentent à son époque.

ⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ
 ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ
 ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ
 ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ
 ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵔⴰⵏ

¹ Dans sa description des *ṛṛma* et bien qu'il considère leur activité de déviante et hérétique, il n'a fait aucune allusion aux formes de divertissement et de spectacle en dehors des séances du tir et des bombances : *lhun gis d lbarud d izrdiwin ggutnin* (Timli, 1866 : 65).

ሃ ስጋጋጋ ለ ተጋጋጋጋ ጸጸጸጸ ፀፀፀፀ ፋጽ
 ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ፋጽ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ
 ፀፀ ጸጸጸጸ ሃ ተጸጸጸጸ ፀፀጸጸጸጸ
 ፀፀ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ
 ፀፀ ጸጸጸጸ ተጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ፀፀፀፀ ጸጸጸጸ
 ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸጸጸ
 ፀፀጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ
 ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ
 ... ፋጽ ሃ ጸጸጸጸጸጸ ሃ ፀፀ ተጸጸጸጸ ፀፀፀፀፀፀ
 ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸጸጸ ፀፀ ተጸጸጸጸ ፀፀፀፀፀፀ
 ፋጽ ጸጸጸጸ ተጸጸጸጸጸጸ ሃ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸፀፀ
 ፀፀ ተጸጸጸጸ ፀፀፀፀፀፀ ፀፀ ጸጸጸጸ ፀፀፀፀ ጸጸጸጸጸጸ
 ፋጽ ፀፀ ጸጸጸጸ ፋጽ ሃ ጸጸጸጸ ፀፀ ተጸጸጸጸ
 ፀፀ ተጸጸጸጸ ፀፀፀፀፀፀ ፀፀ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ ጸጸጸጸ

Ils sont nommés *ihyaydn* [acrobates], ils pèrègrinent dans les régions du Sous. La troupe est formée de noirs et de blancs qui accompagnent de petits enfants, parés de bijoux et d'autres objets et vêtus de costume en soie. Ils vivent avec eux jour et nuit, voyagent avec eux dans les villages, les utilisent pour la collecte de bijoux et d'argent. Ils pratiquent avec eux toutes sortes de jeux. Si les petits dansent comme des possédés, les grands jouent du tambourin et exécutent des sauts... Un parmi ces acrobates est appelé *abrrah* ou crieur, son rôle est de dire des éloges sur des personnes généreuses et dire du mal des personnes qui n'ont rien donné¹.

D'après ce témoignage, qui ne donne pas toutefois de minutieux détails sur le nombre des membres de la troupe compte tenu de la particularité du texte versifié et de l'objectif primordial de son auteur consistant à ne marquer que l'aspect blâmable de la pratique et les profils évoquant son écart de l'Islam normatif, la troupe acrobatique est d'abord une camaraderie d'artistes masculins itinérants. Elle est formée de deux classes d'âge : des adultes noirs et blancs et de petits enfants. Ces derniers, qui portent des habits en soie, sont efféminés et parés de bijoux. Au-delà, le clerc souligne la présence d'un crieur public, *abrrah*, dont la fonction principale consiste à célébrer les personnes qui offrent dons et hospitalités et à décrier ceux qui leur sont indifférents ou hostiles.

¹ Vers extraits du *Kitab al bida'*, Ms 5, Fonds Roux Aix-en-provence, ils se trouvent entre les 65 et 66.

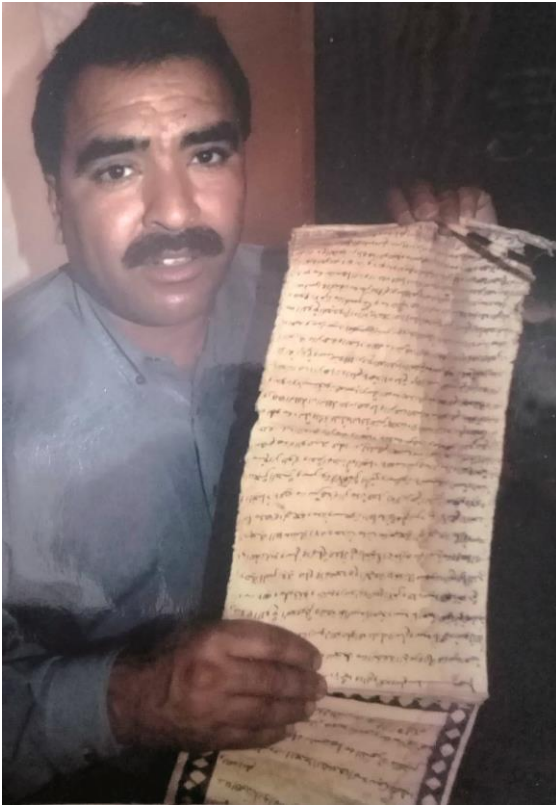


Photo 3 : *Lmqddem* moulay Mohamed Feriadi exhibant son arbre généalogique qui le place sur la chaîne de transmission de la *rimaya*.

Dans la description de ce savant rural, retenons essentiellement que l'âge apparaît comme un facteur déterminant. Il intervient dans l'assignation des rôles, le choix des habits et du comportement *sexuel*. Si les adultes occupent une position dominante leur permettant de jouer du tambour et de faire des exercices de tir et des prouesses les plus difficiles, les petits, fardés et efféminés, se contentent de travestir le rôle des femmes en portant leurs habits et parures et en assurant les parties de la chorale et de la danse qui sont *statutairement* attribuées aux femmes dans la musique communautaire. Ils sont certes dans un processus d'apprentissage et ils peuvent après accéder à des statuts supérieurs ou former leur propre troupe. Mais, cette qualité de petit efféminé les assigne à ce statut inférieur et de surcroît blâmable dans la logique du clerc prédicateur.

Un autre témoignage datant de la fin du XIX^e siècle et provenant du voyageur allemand Nachtigal (1881 : 267-272), qui a rencontré, à Mourzouk (Libye) en 1871, une troupe d'acrobates originaires du Tazeroulat et qui leur a proposé de jouer le rôle d'une escorte d'élite pour sa caravane en route pour le Tchad, évoque une compagnie « composée d'une trentaine d'individus, conduits par un chef (*cheik*), du nom d'Hâdch Sâlih », parmi

lesquels se trouvent des enfants et des jeunes. En décrivant sa structure interne, il montre qu'elle forme une microsociété itinérante. Ses membres sont placés sous l'autorité d'un chef, qu'il qualifie de cheikh, et que ce dernier se présente comme un véritable mentor maintenant au sein du groupe, dit-il (*ibid.*, t. I : 268) : « une sévère discipline ». La relation d'un événement survenu au cours de leur voyage permet de mieux mettre en lumière le statut et les représentations faites du chef. Il écrit :

« Deux des jeunes de la troupe vinrent me dire que, résolus à quitter leurs camarades pour retourner à Tripoli, et de là à gagner la Mecque par le Nord, ils me priaient de leur faire rendre par leur chef un étendard qui leur appartenait. Comme j'écoutais leurs explications, le cheik Hâdch Salih parut en personne au milieu de nous. A son aspect, les gens se levèrent, lui baisèrent la main, et lui, à son tour, les embrassa sur le front. Les deux parties me déclarèrent qu'il n'y avait pas entre eux l'ombre d'un mécontentement réciproque ; les jeunes gens assuraient n'avoir jamais entendu une mauvaise parole de la bouche de leur chef, et celui-ci jurait qu'il les aimait comme ses fils. Les dissidents, avec la ténacité des Berbères, n'en persistaient pas moins dans leur dessein de s'en aller. Hâdch Salih eut beau leur adresser les objurgations pressantes, moitié en berbère, moitié en arabe, les prier, les supplier, les embrasser de nouveau sur la tête, et s'attacher les mains derrière le dos : les jeunes gens dénouèrent respectueusement les liens, sans proférer aucune plainte contre le cheik ; mais il fut aussi impossible de leur faire expliquer leurs raisons que de les faire changer de résolution » (*ibid.* : 271).

Le récit relate certes une situation de crise qui survient parfois dans la vie de ces compagnies artistiques ambulantes consistant en des tentatives de séparation de membres estimés suffisamment formés et capables d'entreprendre des aventures individuelles, toutefois il met en exergue la place que le chef occupe au sein d'une formation acrobatique. Les gestes et le comportement décrits traduisent la façon dont les membres souvent disciples perçoivent le maître et montrent l'intériorisation d'un ensemble de principes et de règles qui engagent respect et obéissance. Jouissant d'un statut particulier inspiré, rappelons-le, de la conduite maraboutique qui fonde et structure le fonctionnement de la pratique et définit les rôles et les obligations, il est le maître et le patron. Il est doté d'une posture autoritaire voire même paternelle et se représente les autres membres, jeunes et enfants, non seulement comme des disciples mais comme des fils.

Cette qualité du chef, appelé généralement *lmqddm*¹, est aussi soulignée à la même époque dans un travail bien documenté, fondé sur des renseignements

¹ Eu égard de sa nature confrérique, le chef est habituellement appelé *lmqddm* à l'instar des autres corporations comme celle des *rrma* (les tireurs). Certains acrobates dont les témoignages sont réunis par Telhine utilisent ce terme pour désigner le chef de leur troupe (Telhine, 2013 : 63, 64 et 73). Il est parfois nommé *rrays* comme a été rapporté par Stumme (1895) ou *cheikh* d'après Nachtigal (1881).

recueillis au Maroc, en Tunisie et en Allemagne lors d'entretiens et d'enquêtes directes où le folkloriste allemand Quedenfeld (1889: 572-582) s'est attaché à décrire minutieusement cette pratique en mettant l'accent sur les profils et les rôles de ses agents et les composantes des spectacles qu'ils assurent. Présenté comme maître-fondateur d'une troupe, le chef est appelé par les autres membres *sidi* ou *baba* et se désignent eux-mêmes comme frères. Il explique qu'à l'origine, un *lmqddm* ou cheikh, plus âgé et vraisemblablement reconnu comme initié et autorisé à transmettre les principes et les techniques de la pratique, réunit autour de lui un nombre de jeunes, désignés par *ifrxan*/garçons qui connaissent déjà certains gestes et exercices fondateurs de l'acrobatie ou des débutants qui s'initient au métier sous sa houlette. Suivant la renommée et la grandeur du chef, la taille et la nature de relation entre maître et disciples varie d'une troupe à une autre. Il évoque ainsi de véritables patrons, qu'il nomme grands chefs, qui dirigent plusieurs petites troupes qui opèrent d'une manière autonome et dont la gestion effective est confiée à des sous-chefs. Installés en villes, comme Marrakech, ils ne se déplacent plus avec les troupes et deviennent plus des recruteurs et managers que maîtres-formateurs.

Les informations fournies par Quedenfeld (*ibid.*: 574) indiquent la répartition des tâches d'éducation et d'administration de la troupe entre les différents membres. Il existerait ainsi un *ṛṛays n ulmad* désignant celui qui s'occupe des entraînements et de l'éducation des apprentis, un *ṛṛays wallun*, dont la tâche consiste en la direction des musiciens, *ṛṛays n iyyal*, qui se charge de l'entretien des montures et aussi celui qui est responsable de la nourriture appelé *ṛṛays ḷgna*. La troupe inclut aussi un personnage atypique qui joue un rôle capital dans l'agrément du spectacle par l'improvisation des scènes comiques, le clown que l'auteur nomme *ssussan* (*ibid.*: 576). Désigné localement par le terme de *ccmutiyt n ihyyaḍn* ou *lmsiyh*, il se distingue par le port d'un costume différent et l'exécution de gestes comiques et caricaturaux et mime des oiseaux et des animaux. Suivant la description qu'en donne Achille Robert (1919: 240), qui a observé en Algérie la prestation d'une troupe d'acrobates issus du Tazeroulat au début du XX^e siècle, « [il] est vêtu d'une façon baroque, il porte un costume pseudo-européen, de couleur voyante, le pantalon large, tombant jusque sur les talons, la chéchia ornée de deux débris de peau de mouton, le visage barbouillé de farine, afin de se donner un air burlesque ». Au-delà des tours de bouffonnerie et des mimes grotesques qu'il exécute, il est possible que, lors des tournées rurales de certaines troupes privées d'un *abrrah*, le clown se charge d'annoncer l'arrivée de ces artistes à l'adresse des habitants d'un village. Endossant son costume et accompagné d'un ou de plusieurs singes, il provoque la réunion des enfants et appelle ainsi la générosité des habitants en les invitant solennellement à se préparer à l'accueil de la troupe.



Photo 4 : **Troupe acrobatique lors du moussem de Timoulay en 1979**

Les jeunes sont en tenue de danse qui inaugure les prestations rurales

(Source : page facebook, Histoire Ifran Anti-Atlas)

Sans multiplier les exemples, il importe de noter que les profils dégagés des descriptions faites par les voyageurs allemands et celles faites par les journalistes et administrateurs français sous le protectorat ne présentent pas de différences notables. Il en va de même des informations recueillies sur le terrain auprès d'agents de cette pratique. Les profils inventoriés par *moulay* Mohamed Feriadi, dégagés de longs entretiens avec lui, ne s'écartent pas totalement des descriptions évoquées plus haut. Outre *Imqddm*, chef et maître incontesté du groupe, et l'*abrrah*, qui se charge en plus du rôle traditionnellement établi de crieur des démarches administratives imposées pour pouvoir effectuer des tournées et se produire dans les espaces publics, il cite *lmsiyh* ou clown, *asxxar*, détaché pour conduire les affaires courantes de la troupe et parfois, en l'absence du crieur, des démarches administratives. La troupe comporte, au plan de l'exécution des rôles artistiques, *willi staranin*, les membres qui font les tournées sur les maisons ou les cafés pour la collecte de dons et *idrrabn* qui se spécialisent, au cours des représentations, dans le jeu des instruments musicaux employés, ces derniers sont souvent des disciples qui n'ont pas réussi à devenir des *ijyaymiyn*, de véritables artistes qui maîtrisent les sauts et les pirouettes et d'autres techniques de cet art. Certains acrobates rencontrés citent aussi *tṭalb*, il préside notamment aux prières et joue un rôle important dans l'éducation religieuse des membres. La diversité des profils montre en effet une

microsociété organisée autour d'un ensemble de rôles et de statuts. Toutefois, il est à distinguer entre les rôles de la troupe au moment des prestations et des positions que chacun occupe dans son organisation interne comme un cadre de vie quotidienne de ces artistes itinérants.



Photo 5 : Célèbre *Imqddm* de Marrakech *Iswad Mzzyin* avec une de ses troupes
(Fonds personnel Feriadi)

Il ressort de ces descriptions que l'acrobatie est d'abord une activité d'artistes itinérants. La troupe apparaît dans ce cadre comme le lieu où se déroule l'essentiel de leur vie sociale et artistique. Elle est un facteur d'influence des relations en étant le cadre principal de formation et de socialisation. Elle se présente comme une microsociété itinérante et hiérarchisée. Elle est structurée autour d'une série de rôles et de statuts différents et dirigée par un chef dont le nom qu'il porte, *Imqddm*, renvoie à des origines confrériques. Ce dernier est souvent le maître-fondateur de la troupe. Autorisé, après un processus d'initiation et de maîtrise des principes et des techniques, à transmettre cet art, il réunit autour de lui des jeunes initiés ou en processus de formation. Il administre la vie du groupe et veille au maintien de sa cohésion en imposant son autorité à l'ensemble de ses membres et à la formation des apprentis et aux entraînements des autres. Il supervise le déroulement des spectacles et l'organisation des séjours dans différentes localités et villes et se charge de la répartition des sommes réunies durant les tournées. En fonction de la taille de la troupe, il se peut qu'il intervienne dans les parties du jeu comme tambourinaire ou jongleur ou porteur et, dans les intermèdes du jeu, il se convertit en *abrrah*/crieur et appelle la générosité

du public en prononçant des exhortations, sollicitations et prières. Il est possible qu'il délègue certaines responsabilités aux membres suffisamment formés et de se faire remplacer par un sous-*Imqqdm* en cas de division de la compagnie en plusieurs troupes autonomes. Les autres membres jouent des rôles différents en fonction de l'expérience et de l'âge. La troupe apparaît ainsi comme étant fondée sur une série de statuts et de fonctions qui bien qu'ils soient parfois occupés par des personnes différentes sont clairement définis. Les frontières entre les rôles ne sont pas définitivement établies et une personne peut en occuper plusieurs en fonction de la taille de ces compagnies mobiles et des ajustements apportés aux changements des contextes de production et des demandes des spectateurs. Dans ce cadre, l'âge apparaît comme un facteur déterminant et établit une première frontière entre des maîtres et des apprentis. Si les petits sont assignés dans le jeu à des rôles précis, ils sont aussi soumis à des exercices et à une discipline rigoureuse qu'exige tout processus d'initiation et d'acquisition de métiers sur le tas. Mais comment devient-on donc acrobate ?

4. Origines sociales des acrobates et les processus de leur formation

A en croire M. Mokhtar Soussi (voir supra), les premiers acrobates seraient les enfants d'un nombre restreint de lignages issus du patron du Tazeroualt, *sidi* Ahmed Ou Moussa, confiés à des maîtres et qui, après acquisition des techniques et des exercices physiques, sillonnent les pays, présentent leurs numéros et collectent des dons pour la zaouïa. L'entrée dans métier provient donc souvent de la volonté de parents qui décident de l'avenir professionnel de leur progéniture. Mais l'évolution de cet art et sa réussite a produit une porosité des frontières sociales de ces formations itinérantes, en s'ouvrant sur d'autres profils issus d'origines ethniques et géographiques différentes. En fait, la promotion professionnelle de cet art a encouragé la recherche effrénée de nouveaux candidats pour alimenter un marché artistique croissant. L'examen de quelques trajectoires reconstituées sur la base d'informations recueillies directement sur le terrain ou tirées des chaînes Youtube permet d'illustrer cette question.

Il est possible de relever d'abord une certaine continuité avec le geste parental qui est au fondement de la constitution des premières formations de cette pratique. Ce sont ainsi les parents ou les tuteurs légaux à l'image des chefs de lignages issus du saint-patron qui confient leurs enfants à des *Imqqdmin* proches, célèbres et de confiance. *Moulay* Mohamed Feriadi se rappelle de son entrée dans le métier. Quand il s'est détourné de l'école, son père ne veut pas le voir errer dans les champs de son village à Ayt Dawd (Ihahan). Il a ainsi décidé de l'envoyer avec un proche pour le confier au célèbre maître de Marrakech, L3wad Mz3iyn, alors en résidence à Sidi

Youssef Ben Ali dans les faubourgs de cette ville. C'était dans les années 1970. Intégré à une de ses troupes en tournée à Imsouane (tribu dans le Haouz de Marrakech), il commence à sillonner avec elle des contrées et à s'initier aux principes et aux exercices qui fondent ce métier. Son premier séjour a duré plus d'une année et demi avant de revenir rendre visite à sa famille. C'est donc, selon ses propos, sous l'initiative de son père qu'il s'est lancé dans ce métier avant de devenir par la suite un des maîtres reconnus de cet art.

Le geste d'une figure illustre de la pratique des *rrways*, chanteurs professionnels ambulants, Abdellah Ben Driss Lemzoudi s'assimile à cette stratégie parentale en orientant son fils vers l'acquisition de cet art, qu'il se représente à l'époque comme un métier prometteur. Son fils Mohamed, actuellement acrobate professionnel établi aux Etats-Unis, raconte que, enfant, il était fasciné par l'univers séduisant des *rrways* où baigne son père. Sa destinée paraît ainsi être tracée. En l'accompagnant souvent dans ses activités artistiques, il souhaite entamer l'apprentissage du métier pour devenir un jour lui-même un *rrays*. Cependant, le père, attentif aux répercussions négatives de la marginalisation des expressions culturelles amazighes dans le Maroc indépendant, hésite et essaie de le persuader d'entrer à l'école, le métier de *tirruysa* étant dévalorisé et n'assurant pas un avenir meilleur à ses praticiens. Devant son insistance, il l'oriente vers un métier apparenté, l'acrobatie qui se présente comme une fenêtre d'opportunité et le confie à *lmqddm* Lzwad Mzziyn, le maître incontesté des acrobates à Marrakech à l'époque.

La trajectoire de *moulay* Ahmed Ihihi, devenu célèbre *rrays* et un des meilleurs joueurs de luth et d'invention des rythmes, est différente. Habité par l'idée de l'aventure et du voyage, il a senti le besoin de quitter son pays natal, de sillonner le monde et de se découvrir ailleurs. Le passage d'une troupe d'acrobates dans son village natal a donné un destin à ce rêve. Il raconte que, petit, il partage sa vie entre le petit cheptel familial qu'il garde à proximité du village et la mosquée où il fait ses premiers pas dans l'acquisition des techniques d'écriture et l'apprentissage par cœur des versets coraniques espérant devenir un jour un maître coranique. Constamment obsédé par le voyage, il souhaite quitter et partir dans des endroits inconnus. « C'est grâce à une troupe d'acrobates que Dieu a accédé à mes prières et j'ai pu effectuer le grand voyage ». En effet, après la fin de la prestation de la troupe, le petit Ahmed, alors âgé de 10 ans, s'est présenté devant le chef *lmqddm* Abbas, lui a embrassé la main, lui a offert une petite pièce et l'a prié de l'accepter comme apprenti au sein de son groupe. Une prière collective a scellé ce contrat et le *lmqddm* sollicite Dieu et le saint-patron pour bénir le petit et l'aider dans la satisfaction de ses souhaits. C'était au début des années 1960, d'ailleurs *moulay* Ahmed se rappelle que, en traversant Agadir

au cours de leur première tournée, ils l'ont trouvé en ruine suite au terrible tremblement de terre qui a détruit la ville.



Photo 6 : **Moulay Ahmed Moukhribi au cours d'une prestation avec sa femme aux Etats-Unis**

(Source : Fonds personnel de feu Mohamed Oufari)

L'arrivée dans le champ de l'acrobatie peut être aussi le résultat d'un accident et d'une histoire douloureuse. C'est le cas de *moulay* Ahmed Moukhribi. Originaire de Tafedna dans les Ida Ou Waysar (Ihahan), il est mort aux Etats-Unis presque centenaire au début des années 2000. Rencontré à Agadir, en marge d'une soirée artistique, à l'été 1998, il explique que tout commence suite à un incident survenu alors qu'il est chargé de la garde du petit troupeau familial. Un bouc excité a échappé d'une falaise et n'a pas survécu à sa chute et, craignant la punition d'un père nerveux et violent, il s'est enfui et s'est retrouvé à Marrakech. Il enchaîne de petits boulots dans les cafés jouxtant la place Jamaâ El Fna. Remarqué par

une troupe de *rrways*, il a été enlevé et placé avec d'autres enfants dans un enclos (*afrag*), aménagé dans les environs de Marrakech comme camp d'entraînement en vue de leur apprendre les rudiments du métier avant de les engager comme danseurs et choristes. Après, il a réussi à s'échapper et craignant être rattrapé, il s'est dirigé vers Tanger qui commence à devenir le lieu de résidence de célèbres *Lmqddmin* et recruteurs des acrobates pour les cirques étrangers. Ayant déjà appris des rudiments du métier dans le camp d'entraînement à Marrakech, il a vite intégré une troupe d'acrobates et entame avec elle des tournées en Europe et Aux Etats-Unis. C'est au cours de ces tournées qu'il a rencontré sa femme, issue d'un mariage mixte entre un acrobate originaire de la région de Tiznit et une artiste allemande. Il forme avec elle une troupe et décide de s'établir définitivement en Floride.

La concentration de l'activité acrobatique ces dernières années sur les centres urbains a favorisé le recours à ce mode de recrutement en se rabattant sur les enfants de la rue. Feriadi raconte que, après son installation à Lqsbt n'Taher dans les faubourgs d'Ait Melloul, il procède pour assurer un renouvellement permanent des effectifs de ses troupes à l'enlèvement des enfants de la rue qui traînent dans la gare d'Inezgane, leur lieu de rencontre, de vie et d'errance. Ils sont par la suite placés dans un lieu aménagé d'une manière sommaire à proximité de sa maison et se charge de leur initiation au métier d'acrobate. L'apparition des associations de protection d'enfance, notamment *ma tqis wldi*, a mis fin à cette pratique, malgré ses résultats positifs sur la resocialisation de ces enfants en situation de vulnérabilité, en arguant des risques de leur exploitation professionnelle et sexuelle. Toutefois, la réussite sociale de certains jeunes issus de ces milieux, qui sont devenus artistes professionnels de cirques et établis à l'étranger, a fait de l'acrobatie un lieu d'offres séduisant et a encouragé les parents à confier de nouveau leurs enfants en difficulté au maître en vue de les aider dans l'acquisition des bases de ce métier prometteur.

Les itinéraires évoqués rapidement rejoignent en effet les observations de Quedenfeldt (1889 : 573) à la fin du XIX^e siècle. Il remarque que les apprentis acrobates se recrutent généralement parmi les enfants des familles pauvres. Il arrive que les parents confient leurs enfants à un chef de troupe moyennant le paiement d'une somme d'argent ou le versement régulier de petites sommes. Des garçons fuyants leurs domiciles intègrent aussi volontairement des troupes et parfois les chefs de troupe en manque d'effectif suffisant procèdent au vol d'enfants. C'est ainsi que les parents déconseillent à leurs petits de sortir au moment de présence de troupes d'artistes ambulants dans le village ou les contrées voisines. Notons au passage que l'engagement des enfants dans les activités artistiques et ses répercussions sur leur condition de vie a attiré l'attention des administrateurs coloniaux sous le protectorat français. A cet égard, Georges Hardy et Louis Brunot (1925 : 72), auteurs d'une enquête sociologique sur

l'enfance marocaine, soulignent que ces jeunes sont entraînés dans une vie à laquelle ils ne sont pas préparés et, compte tenu de leur statut et de leur situation fragile, ils font objet de toutes formes d'exploitation, y compris la prostitution infantile. Ils écrivent :

« Plus pitoyables encore sont les petits bateleurs, acrobates, danseurs, montreurs de singes, qui travaillent sous la direction d'un chef de troupe et dont les dramatiques aventures, la vie douloureuse, la démoralisation rappellent en plus pénible les pires inventions de nos vieux romans-feuilletons. Ce sont, pour la plupart, des enfants volés, sauf peut-être en ce qui regarde les acrobates, qui sont spécialement recrutés dans certaines tribus (par exemple, les Aït *sidi* Ahmed ou Moussa) et dont la vocation semble comporter un caractère religieux, une obligation imposée par le chef patronymique de la tribu ».

L'intégration à une troupe forme le début d'un parcours d'initiation. Les traits essentiels du dispositif d'apprentissage mis en place peuvent être brossés rapidement. L'enfant, une fois accueilli, est arraché à sa famille et à la société immédiate, il fait désormais partie du réseau social réduit que la troupe constitue. Il est socialisé et formé au métier au sein de cette microsociété itinérante. L'ancrage dans l'écheveau des relations internes lui permet d'apprendre sur le tas les principes fondateurs de cette vie spécifique et ses joies et tourments, les valeurs qui structurent la profession et l'identité d'acrobate et, par un processus méthodique quotidien, les techniques et les gestes du métier. C'est au cours des déplacements de la troupe que le disciple apprend sous l'autorité du chef et de ses aides les premiers pas et assiste aussi aux représentations publiques. Il est d'abord soumis à des exercices physiques élémentaires en vue de préparer son corps à exécuter des gestes qui demandent de la force, de la souplesse, de l'équilibre et de l'agilité. Feriadi explique que, avant d'aborder les performances physiques et l'exécution des figures, l'un des premiers exercices consiste en l'assouplissement des muscles du dos en vue de réaliser les dislocations en arrière (*tqwisat*). Au cours de cette étape, l'éducateur de la troupe joue sur les articulations et les muscles en vue d'obtenir les qualités physiques nécessaires. Il applique aux jeunes disciples le rythme d'entraînement qu'il a lui-même subi au cours de sa vie. Cette formation est associée à une éducation psychique pour la gestion des prises de risque et leur anticipation. N'oublions pas dans ce contexte que les valeurs spirituelles constituent le cadre dans lequel se situent les processus d'apprentissage. Elles structurent l'univers des représentations du métier et organisent la manière avec laquelle il est approché et abordé.

L'entraînement se poursuit par la maîtrise des équilibres en s'appuyant sur les mains, sur les figures multiples des sauts nécessitant des appuis et des sauts périlleux sans appui. Elle se centre après sur la vitesse d'exécution et l'enchaînement des gestes et figures et les techniques d'utilisation d'un

espace réduit... L'éducation physique auquel est soumis le jeune initié est sévère et rigoureuse. Elle consiste en des entraînements quotidiens et dans différents types de sol (sablonneux, caillouteux...), des climats divers et souvent à pieds nus. L'enseignement se présente comme une épreuve difficile. Il exige une discipline rigoureuse et marque à jamais la vie de ces apprentis. C'est dans l'acheminement et l'itinérance qu'ils acquièrent à la fois la maîtrise du corps et accèdent à une noblesse de l'âme qui se manifestent aussi bien dans l'exécution des exercices physiques que dans la relation établie avec l'environnement social et religieux.

En détaillant les étapes de l'éducation physique à laquelle sont soumis les acrobates, il remarque que certains exercices ne peuvent être appris que dans un âge précoce, 5 à 6 ans. Dans un entretien accordé au *rrays* Said Outajajt et diffusé sur sa chaîne youtube, le percussionniste Fadel, qui est formé dans la troupe fondée et dirigée par Feriadi avant d'intégrer l'univers des *rrays* et se présenter comme un des piliers incontournables des rythmes de la percussion, met en lumière l'importance de ce facteur dans le processus d'acquisition. En revenant sur son histoire personnelle, il explique que l'âge est un handicap indépassable pour s'investir dans cette formation.

Ayant intégré le métier à un âge avancé, « *qix yad lgarh* », dit-il, il n'arrive pas à s'adapter au rythme soutenu des apprentissages et à réussir les performances physiques souhaitables. Le maître a tout fait mais mon corps ne répond pas. C'est pourquoi, un jour, au moment d'une petite pause, le maître en s'adressant à moi, il me dit : « je vois que tu n'avances pas dans la maîtrise du métier, qu'est-ce que tu souhaites faire », je lui ai répondu : « je me contenterai d'être joueur d'instrument et pourquoi pas aussi être un clown, *lmsiyh* ».

Le maître accède à ses souhaits et, après une prière collective improvisée en vue de bénir ce choix, il invoque Dieu pour exaucer les souhaits et espère que le disciple rencontre succès et réussite dans le parcours estimé et adapté à ses capacités physiques et ses vocations artistiques.

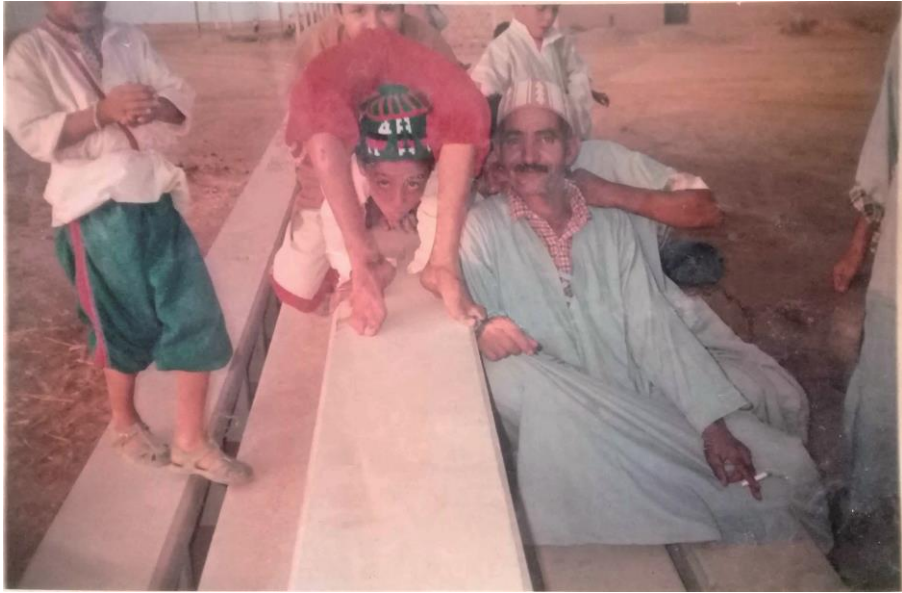


Photo 7 : Séance d'entraînement
(Source : fonds personnel de M. Feriadi)

Les figures qui exigent de la souplesse et demandent un apprentissage long et compliqué ne sont pas accessibles aux personnes qui arrivent à un âge avancé sur le champ de la formation acrobatique. Il faut avoir été rompu dès la première enfance à ce genre d'exercices. Il est à noter que, au cours de la formation qui est, rappelons-le, rythmée par la marche de la troupe et ses représentations publiques régulières, le maître marque des pauses et soumet les apprentis à des épreuves d'évaluation. C'est au cours de ces tests d'évaluation que le chef prend des décisions et oriente les apprentis vers la spécialisation d'une des composantes des spectacles que la troupe offre. Les plus habiles et avancés continuent de perfectionner leur apprentissage des techniques acrobatiques et les autres se contentent de la maîtrise des instruments (flûte et tambours) et finissent parfois par joindre une compagnie des chanteurs et danseurs ambulants, les *ṛṛways*. Avec le temps, les apprentis se scindent en deux groupes distincts : les *idṛṛaben* ou instrumentistes et les *ijṛaymiyn*, les artistes acrobates.

Si la troupe constitue le lieu de vie sociale et professionnelle des acrobates, la tournée, dite *amuddu* ou *ljult*, occupe une place centrale dans leur vie et parcours professionnel. C'est dans le contexte du cheminement permanent de la microsociété que constitue la troupe que se déroule l'essentiel de leur vie. C'est dans ce cadre d'aventure et des déplacements que s'opère l'initiation des disciples et leur inclusion dans l'univers social et mental de l'acrobatie. Le voyage et la tournée, note *moulay* Ahmed Ihihi dans un

entretien accordé à Mohamed Oulakache et publié dans la chaîne Youtube de celui-ci,

« éveillent l'esprit et l'ouvrent à la sagesse, à la discipline et à l'humanisme [...] Quand on voyage on rencontre des gens différents, on visite des villages et des communautés et chacune a ses traditions et a ses propres expressions artistiques ».

C'est l'éloignement de ce cadre ces dernières années qui fait redouter la perte des fondements de cet art et pratique spirituelle aux derniers maîtres qui ont évolué dans la troupe en tournée. Feriadi est convaincu que le métier a perdu et perdra encore en se tournant vers une activité d'animation et de cirque. Il explique que *ljult/amuddu* joue un rôle important dans la fabrication de l'identité sociale et professionnelle de l'acrobate.

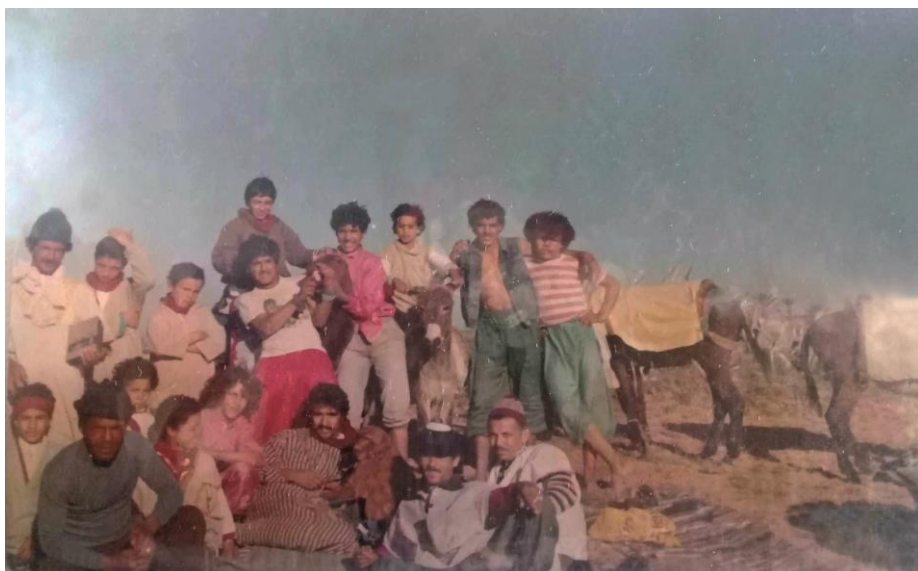


Photo 8 : **Feriadi et sa troupe**
(Fonds personnel Feriadi)

Notons qu'en dehors de l'apprentissage des exercices physiques, des rythmes musicaux et l'intériorisation des principes spirituels, l'intégration nécessite aussi la maîtrise du langage propre de ces artistes itinérants. En effet et pour les besoins d'une communication sécurisée, les troupes ont développé une forme de langage secret qu'on appelle localement *taquillit*, *lyaws* ou *tadubirt*. A cet égard, Quedenfeld (1904 :161) mentionne que

« Ouled *sidi* Hammed-ou-Moussa, acrobates et bateleurs du Sous, pour pouvoir communiquer entre eux sans être troublés, tout en allant et revenant parmi les étrangers, se servent d'un langage convenu (*ilmân*) qui n'est naturellement pas compris de ceux qui ne sont pas initiés ».

La tournée, comme caractéristique fondamentale de la vie acrobatique, est ponctuée des prestations que ces compagnies artistiques assurent dans les places villageoises et dans les marchés et les foires annuelles des territoires qu'elles traversent. Qu'est-ce qui caractérise alors ces prestations ? Comment elles sont adaptées aux contextes différents ? Et comment témoignent-elles de leur double origine guerrière et artistique et des principes religieux qui forment leur couverture légitime ?

5. Prestations artistiques

Avant de présenter les composantes du spectacle tirées de quelques observations et descriptions faites au cours du siècle dernier et y ajouter des éléments en m'appuyant sur les données recueillies sur le terrain, il convient de souligner que ces troupes s'adaptent aux contextes et ajustent leur spectacle en fonction de la variété des publics. Les témoignages tirés dans les relations de voyage montrent en effet la diversité des lieux dans lesquels ces compagnies se produisent. A titre d'exemple, le voyageur allemand Nachtigal (1881 : 268) note, en évoquant la mésaventure de la troupe de bateleurs marocain composée d'une trentaine de membres qu'il a engagé comme compagnons dans le désert libyen, qu'

« en dehors des représentations données à quelques notables, la recette de ces bateleurs à Mourzouk n'était pas des plus profitables, je cherchai à me faire bien venir d'eux, en les gratifiant, un jour qu'ils avaient exécuté leurs tours devant ma porte, de dix thalers Marie-Thérèse (cinquante francs) ».

Les acrobates parcourent aussi les ruelles des villes et présentent un corpus limité de gestes devant les maisons et face aux cafés et aux restaurants en vue de récolter quelques pièces, c'est d'ailleurs cette forme qui constitue l'activité quotidienne des acrobates établis notamment dans les villes touristiques (Agadir, Marrakech...). Il est à rappeler aussi que, sous le protectorat français, ces artistes figurent dans le programme de certaines fêtes organisées aussi bien en Afrique du Nord que dans l'Hexagone. A titre d'exemple, ils ont participé à la fête des œuvres indigènes à la mosquée de Paris en 1932¹ à la fête de l'enfance au jardin d'Acclimatation au Bois de Boulogne en 1935². Ils constituent également les curiosités de certains festivals comme celui des arts populaires à Marrakech et sont souvent appelés à égayer les soirées des touristes dans les grands hôtels notamment à Agadir et à Marrakech. Notons au passage leur engagement comme artistes professionnels dans les cirques européens et américains depuis au moins le début du XIX^e siècle.

¹ Voir *Afrique du Nord Illustrée*, n°832 du 20 juillet 1932, p. 3.

² Voir *Afrique du Nord Illustrée*, n°739 du 29 juin 1935, p. 2.

Compte tenu de la diversification des lieux où les acrobates présentent leurs performances artistiques, ces derniers ajustent le menu du jeu proposé. En parcourant les documents disponibles, il est possible d'établir une distinction entre les représentations qu'ils proposent au public avec qui ils ont en commun la langue et les références maraboutiques et des éléments culturels et une audience étrangère. Le texte de Timli, malgré sa teneur poétique, offre des indications sur la composition d'un spectacle dans une communauté locale. Il souligne la présence des parties dansantes, des gestes acrobatiques et des exercices du tir. Il note que « le spectacle n'est que vacarme, exercices de tir et poussière qui se lève » et que les enfants efféminés assurent les parties dansantes. Quant à la documentation allemande, elle offre des informations importantes sur la nature des prestations et leur caractère changeant. Ainsi, Escher (1998 : 251) montre, d'après sa lecture de la production orientaliste allemande, que

« à la fin du 19^{ème} siècle et dans la province sud-marocaine du « Sus », le chant et la danse sont les principales prestations artistiques que donne ce groupe composite lors de représentations publiques. En dehors de leur patrie, là où leur dialecte berbère ou bien arabe n'est plus compris –selon les suppositions des scientifiques-, les prouesses acrobatiques et les exercices de tir tiennent le devant de la scène ».

Le spectacle dépend ainsi de son contexte de production et les troupes acrobatiques adaptent ses prestations en fonction des spécificités linguistiques et des demandes du public.

Commençons donc par les représentations locales. Elles sont pensées et préparées pour qu'elles répondent aux attentes des spectateurs partageant avec les acrobates la langue, les pratiques culturelles et les croyances maraboutiques. Elles présentent ainsi certaines caractéristiques propres. Notons d'abord que les déplacements seraient au départ strictement locaux en suivant les chemins des souks et des foires annuelles et que l'extension du rayonnement de la *rimaya* permettrait, avec le temps, d'agrandir le cercle des voyages à d'autres régions sur le territoire de l'empire chérifien avant d'aller à la conquête d'autres contrées notamment les pays musulmans et par la suite, après le développement des échanges commerciaux, européens. Le caractère complet des prestations locales, qui relèvent des composantes des danses communautaires et des prouesses acrobatiques, explique la construction d'une forme première de spectacle à partir de laquelle se sont constituées des formes dérivées qui répondent à des éléments circonstanciels. Comment se déroule donc une prestation locale ?

L'arrivée d'une troupe dans une localité constitue un événement marquant. L'annonce s'effectue ainsi dans une expression rituelle instituant une obligation communautaire. La troupe délègue un de ses membres, appelé dans certaines régions *arqqas n ihyyadn* : l'émissaire ou l'envoyé des

acrobates. Ce rôle est souvent joué par l'*abrrah*, le crieur. Après avoir obtenu les autorisations des autorités locales, il se dirige vers la mosquée, informe le lettré et monte au toit. Après les formules habituelles qui introduisent les annonces publiques, il invoque le nom de l'ancêtre éponyme, *sidi Ahmed Ou Moussa*, décline les vertus et les mérites des habitants du village et célèbre les noms des plus nobles et valeureux personnages et demande enfin au nom du chef et de toute la troupe leur hospitalité. Mais ce rôle peut être rempli par le clown du fait de sa place d'importance dans l'architecture des prestations prévues. Il arrive sur une monture qui est souvent un âne accompagné d'un ou de plusieurs singes. Dès qu'il attire, à l'entrée ou sur la place du village, une foule importante de personnes, femmes, hommes ou enfants, il invoque le nom de l'ancêtre et sollicite l'accueil de la troupe. La demande est automatiquement acceptée et on se prépare pour réserver aux invités un accueil bien distingué. La demande exprimée est inscrite dans le cadre socioculturel de l'hospitalité et elle est alignée sur d'autres modes de visite comme les visites intertribales, *tiwlt*, et l'excursion annuelle des élèves des écoles coraniques appelée *nnzaht n ṭṭlba* caractérisée par l'organisation des activités artistiques *profanes* comme les danses collectives et les courses des chevaux *tayzut*¹. Un adage, composé en vers et rappelé chaque fois que la troupe foule le territoire d'une localité, enseigne :

ⵔⵓ ⵛⵓⵔⵓ ⵑⵕⵓⴰⵢ | ⵓⵀⵀⵛ ⵓⴰ ⵛⵓⵔⵓ ⵛⵓⴰ ⵓⵎⵛⵓⵏⵓ
 ⵑⵕⵕⵓⵔⵓ ⵓⵔ ⵓⵕⵓⵔⵓⵢⵜ ⵜⵉⵎⵉⵛⵉⵢⵓ ⵛⵉⵕⵓⵔⵓ ⵛⵓⵕⵕⵓ ⵛⵓⵕⵓⵕⵓⵔⵓ
 Il n'est pas admis de chasser les acrobates,
 Même si le prix de l'orge est inaccessible

Leur visite est en effet souhaitable et recherchée. Détenant de leur ancêtre une baraka puissante permettant de bénir récoltes et élevages, leur passage est source de bienfaits. Feriadi se rappelle que les habitants des villages sollicitent leur visite parce qu'elle est source de richesse et de fertilité. Après leur installation comme invités de marque de la localité dans l'endroit choisi entourés de tous les soins et les règles de l'hospitalité, leur passage se caractérise par la présentation tout le long de la journée d'un programme riche en prestations rythmé par les horaires des repas et des prières. J. Baldoui décrivant une prestation au cours de la première moitié du XX^e siècle à Amzmiz distingue entre deux parties du spectacle². Après une parade annonciatrice du début de la prestation devant « une centaine de spectateurs accroupis en gradins et quelques femmes sur les terrasses ou aux

¹ A propos de cette excursion, voir une notice en tachlehit écrite par Ssi lahcen El Bounâmnî, les *Tolbas de Sous*, Archives du Fonds Roux, Médiathèque de la MMSH, Aix-en-provence, n°31.1.1.

² J. Baldoui, *Note sur une équipe de baladins de sidi Ahmed Ou Moussa*, fonds Prosper Ricard, Archives du Maroc, Boîte 4, dossier n°356, document non daté.

fenêtres », une douzaine d'enfants « agenouillés dans leur djellaba » et portant au front un diadème se lèvent une fois la présentation faite.

« S'étant débarrassés de leur djellaba, ils apparaissent en farajia blanche, le poignard au flanc gauche, dans le costume habituel des danseurs chleuhs avec, en plus, la parure du diadème sous le turban de cordelière rouge ou jaune. La première partie du spectacle sera constituée de chants et de mouvements de danse sur place avec des soulèvements alternés des bras et des jambes, mais sans claquement du pied au sol. Pas de crotales, mais des battements de mains et une suite d'attitudes exécutées avec ensemble qui ne rompent pas l'alignement établi par progression de taille ».

Une fois cette partie terminée, la troupe entame la présentation des prestations proprement acrobatiques.

« Les enfants quittent leur farajia, leur turban et leur diadème. Ils sont, cheveux au vent, dans la tenue que l'on connaît aux acrobates de *sidi Ahmed* ou *Moussa* : blouse et culotte courte confectionnée avec deux tissus juxtaposés, un blanc et un noir. Leurs exercices sont ceux qu'on a pu voir sur les places publiques de Marrakech et de Rabat et qui ont acquis depuis droit de cité dans les cirques ».

Le spectacle se poursuit par l'apparition soudaine du clown, « vêtu d'une combinaison d'arlequin- d'un seul tenant » et « coiffé d'un capuchon bordé de chacal ». Sa prestation principale consiste en des gestes parodiant les tours exécutés précédemment. La scène de la sollicitation de la générosité du public succède à cette partie du spectacle, elle est décrite en ces termes :

« Le chef de troupe harangue le public pour en obtenir, je pense, quelques encouragements palpables... Pendant ce temps, les enfants, serrés l'un contre l'autre, sont groupés sur une natte. A plat ventre, les jambes repliées en arrière, chacun se tient le pied dans la main droite. On dirait des merlans prêts pour la friture. Sur un signe du chef de troupe, ils se dispersent dans le public pour solliciter plus directement sa générosité »

Après la cérémonie de collecte, le spectacle se poursuit avec une dernière partie de chants et de danses des enfants endossant à nouveau le costume des danseurs chleuhs. Notons enfin que l'orchestre qui a accompagné ces tours est formé de cinq musiciens, quatre jouant de grands tambourins et un une flûte en roseau.

Il paraît ainsi que la danse et les chants occupent une place centrale dans les représentations communautaires. Outre les sauts, les pirouettes, les pyramides et les numéros du clown, la prestation musicale est riche et variée. D'après des informations recueillies auprès des acrobates, les musiciens et danseurs interprètent le répertoire musical de différentes tribus de la région, des autres catégories socioprofessionnelles et leurs propres chansons. Ils singent parfois d'une manière comique et burlesque les airs et danses des autres. La domination des chants, de la danse et de la musique

constitue la caractéristique fondamentale de la prestation locale. Elle a laissé dire à Stumme (2019 : 20), qui a réalisé ses observations linguistiques et ethnographiques auprès d'un jeune acrobate originaire du Tazeroualt à Leibzig en 1894, que ces groupes sont en réalité des « troupes de chanteurs ». Au sein de la troupe, il distingue les *rryus* des *ihyydan*. Les premiers portent le titre de *rrays* parce qu'ils sont les chefs des *ihyydan*, qualifiés des chanteurs et des danseurs de la troupe. Ils ont acquis ce titre grâce à leurs talents de la composition ou juste de l'interprétation des histoires édifiantes, qui tirent leurs sujets de la tradition religieuse, de l'histoire ou des scènes de chasse¹.

Au-delà, la sollicitation de la générosité des villageois revêt ici un aspect religieux. A la fin des prestations, une forme d'offrande publique est organisée et on invoque le terme de *lgur n sidi Hmad u Musa* (sanctuaire ou lieu de visite) pour donner à cette action toute la charge mystique et obligatoire². Le chef de la troupe dessine un cercle représentant le sanctuaire de l'ancêtre éponyme et vénéré et demande aux habitants désireux de se rapprocher du saint, de solliciter sa bénédiction et d'obtenir sa puissante *baraka* d'y déposer présents, dons, sacrifices et offrandes.

La réalisation rituelle de *lgur* procède ainsi d'une mise en présence du sanctuaire lointain. Comme la zaouïa-mère, qui est le pèlerinage de pauvres gens (*lhijj n lmsakn*) où ils peuvent effectuer, faute d'aller à la Mecque, leur devoir religieux, *lgur* des acrobates est le sanctuaire du saint, sa visite est pieuse et se substitue au pèlerinage au Tazeroualt qui est tant désiré mais difficile à accomplir. La collecte des offrandes sous le couvert de la présence mystique constitue à côté de la prestation musicale et de l'arrivée mise en forme d'une obligation communautaire les traits fondamentaux des représentations locales.

¹ La description de Stumme qui voit dans les acrobates une troupe de musiciens traduit la particularité de leurs représentations locales. La mise en parallèle de leur pratique musicale avec les genres poétiques et musicaux marquants de la région du Sous ne doit pas prêter à confusion. Ainsi, il est difficile d'admettre l'usage de la vièle monocorde dans leur prestation musicale. D'après les données, cet instrument est propre, dans la seconde moitié du XIXe siècle, aux interprètes de *lqist* qui sont souvent des prédicateurs religieux communément connus sous le nom d'*amddah* ou d'*amazyi*. La vièle n'a été adoptée par les chanteurs-ambulants *rrways*, à en croire les propos rapportés par Chotin de Lhadj Belaid, que vers le début du vingtième siècle. Aussi, les différentes descriptions des troupes acrobatiques montrent que le tambourin et la flûte constituent leurs principaux instruments musicaux, ce qui correspond effectivement à la représentation légendaire de *sidi Ahmed* ou Moussa, le saint patron des Acrobates. Robert (1921 : 82) décrit leur prestation musicale en ces termes : « Comme orchestre, [les acrobates] possèdent deux ou trois musiciens qui jouent de la petite flûte aux sons perçants et de plusieurs tambourinaires ».

² *lgur* désigne souvent une assemblée dédiée à la collecte de dons et présents dans une atmosphère religieuse caractérisée par les invocations et les prières.

Une présentation des “Oulad Ahmed Ou Moussa”, observée et décrite par Achille Robert en 1919 dans les colonnes de la Revue *Annales Algériennes*, suggère une des formes possibles de ses prestations en dehors de l’environnement social et linguistique de ses troupes. Il remarque d’abord que les acrobates marocains

« voyagent ordinairement d’un groupe de vingt à vingt-cinq sujets, grands et petits, leurs troupes comportant toujours un minimum d’une dizaine de jeunes élèves de huit à dix-huit ans. [...] L’arrivée sur la place publique s’effectue aux sons de petites flûtes au son aigu et de tambourins » » (Robert, 1919 : 240).

Cette musique, assurée par des musiciens au nombre de six à huit, n’est qu’un prélude à une série de prestations centrées essentiellement sur les exercices guerriers, les sauts périlleux et la pyramide humaine. La partie s’ouvre par une scène guerrière. Deux acrobates parmi les plus âgés et les plus expérimentés se présentent

« armés chacun d’un long fusil marocain à pierre (*Bou Chefeur*) et d’un poignard recourbé (*Khanjar*) à la ceinture [...], ils lancent d’abord leurs fusils en l’air à deux ou trois mètres de hauteur. Le rattrapent très adroitement, exécutent un tour complet sur un pied et se retrouvent en face l’un de l’autre. Ensuite ils s’avancent et reculent, se menaçant réciproquement, un genou en terre, se mettant tous deux en joue » (*ibid.*).

Ils répètent le même jeu qui, faute de pouvoir se donner à des exercices guerriers compte tenu des contraintes imposées à la possession de la poudre et des armes après la pénétration coloniale, constitue la partie guerrière la plus visible de la prestation.

Le spectacle est suivi par une invocation religieuse dirigée par le chef de la troupe écoutée “religieusement” par l’assistance avant que la scène acrobatique commence par des pirouettes assurées d’abord par le chef et imitées par tous les membres de la troupe.

« Ensuite, les acrobates les plus qualifiés exécutent en courant des sauts périlleux et quelques-uns pour corser cet exercice, tiennent dans chaque main un *khanjar* qu’ils appliquent contre leur poitrine au moment où ils retombent sur leurs pieds » (*ibid.*).

Cette scène comporte d’autres formes de sauts en fonction de l’habileté de l’acrobate. La prestation, au cours de laquelle le clown fait « de nombreuses pitreries de grosses plaisanteries » et dont les intermèdes permettent au chef de faire appel à la générosité du public et de collecter les pièces lancées,

« se termine par la classique pyramide humaine, exercice auquel prennent part une dizaine de jeunes gens qui grimpent sur la tête, les épaules, les bras, les cuisses du chef, lequel solidement établi, bien campé, supporte cette charge avec aisance en faisant quelques pas » (*ibid.*).

Dans cette catégorie de prestations destinées essentiellement à des publics étrangers, la troupe met l'accent sur les jeux acrobatiques (sauts et pyramides) et sur des exercices guerriers. La musique n'est qu'un élément secondaire exécutée comme prélude et comme un son de fond aux autres parties plus intenses des pratiques acrobatiques. Ayant eu lieu en ville et en Algérie, la troupe a apparemment effectué des ajustements pour ne garder de son programme que les éléments susceptibles de faire la joie et l'admiration d'un public qui ne comprend pas la langue des acrobates, le tachelhit. C'est pour cette raison que l'acrobatie marocaine a fini par être associée, en Europe et en Amérique, aux prouesses physiques et aux pyramides humaines.

Il apparaît ainsi que le répertoire artistique, développé par les troupes acrobatiques et qu'elles présentent au public au cours de leurs déplacements, est constitué, outre des expressions rituelles qui les rattachent à leur filiation maraboutique, est constitué de deux compositions fondamentales : les techniques guerrières développées dans le sillage de la confrérie des tireurs converties en gestes et mouvements artistiques et un corpus changeant de danses et rythmes musicaux tiré du patrimoine communautaire local. Par ailleurs, l'organisation du déroulement du spectacle et la gestion de ses composantes n'obéissent donc pas à des règles rigides. Sa préparation tient compte de la spécificité du lieu et des attentes des publics. Il existerait donc une forme *initiale* et des formes *dérivées*, définies en fonction des situations de représentations et des rencontres. Il est intéressant de noter dans ce cadre que les lieux des représentations ne sont pas limités aux seuls espaces habituels, les places publiques rurales et urbaines et les cirques nord-africains et européens. Ils sont nombreux et la lecture de la littérature journalistique et du voyage renseigne sur l'existence d'autres structures d'accueil et d'opportunité. Ces troupes délivrent leurs prestations devant les maisons de notables, pour des personnes distinguées, sur des navires et sont également invités, depuis au moins le protectorat, à certains événements culturels et des festivals au Maroc et à l'étranger. Chaque situation particulière correspond à un programme adapté. La troupe s'organise et ajuste ses gestes et paroles à des exigences ponctuelles. Si la réussite professionnelle a permis à ces artistes de s'exporter et de se livrer à des représentations artistiques, exposées et mises en scènes au profit des publics variés, cet art, qui est à l'origine mystique et étroitement lié à un saint, commence à s'éloigner de ses fondements, à se dépouiller de ses expressions rituelles qui l'associent au saint vénéré et à revêtir de plus en plus un caractère *sportif*. Mais cette question qui soulève les effets de la promotion professionnelle de l'acrobatie sur ses fondements mystiques et ses expressions artistiques n'entre pas dans le cadre limite de cette contribution.

Que peut-on donc retenir de cette présentation rapide et sommaire de la tradition acrobatique ? La pratique acrobatique, caractérisée par des

techniques guerrières comme les pyramides et une variation de sauts, est d'origine maraboutique, elle remonterait au XVI^e siècle. Développées au départ dans le contexte agité de la crise sociale et politique pour être utilisées aussi bien dans les conflits locaux que dans la guerre sainte contre l'ennemi chrétien, ces techniques finissent par être employées comme tours dans les spectacles de rue. Et dans sa formation artistique progressive, elle a aussi mobilisé le patrimoine chorégraphique et musical communautaire pour aboutir à un corpus qui combine les techniques d'origine guerrière et maraboutique et des gestes et mouvements artistiques inspirés des pratiques locales mâtiné par des expressions rituelles qui la rattachent à la filiation mystique revendiquée. L'interprétation de la documentation riche et variée mobilisée fait émerger que la conversion de la pratique en spectacle serait l'œuvre de lignées issues du patron qui, étant exclues du pouvoir politique et économique après la fondation de la maison d'Iligh, cherchent à tirer profit du capital symbolique légué par l'ancêtre. Elle serait le produit des usages circonstanciés de la sainteté dans les rivalités familiales. Depuis, les acrobates se présentent comme des collectifs d'artistes professionnels itinérants. Leur organisation hiérarchique est organisée sous la forme d'une corporation sous la direction d'un chef. Aussi, leurs prestations ne sont pas liées à un contexte social particulier et leurs activités ne dépendent pas d'un calendrier précis. Etant dissociés des contraintes des sociétés locales, ils développent leur activité artistique en fonction des demandes circonstanciées. Au-delà, ils jouent un rôle important dans la transmission et la communication des techniques et rythmes musicaux entre les différentes régions. Dans la présentation des prestations locales, une de leurs caractéristiques fondamentales consiste en l'imitation et l'interprétation du répertoire poétique et musical des différentes tribus traversées. Les villageois peuvent ainsi s'en inspirer pour enrichir leur pratique locale. Ils étaient un véritable outil de circulation des traditions culturelles entre les différents groupes à l'instar des autres formes d'organisation comme l'association artistique appelée *leamt*. Une autre leçon se dégage de cette lecture et concerne particulièrement l'analyse des conditions de possibilité et les origines sociales et artistiques de certaines formes poético-musicales imposantes issues de cette tradition comme les *irruways*. Le développement de l'acrobatie et sa constitution en une forme de spectacle "complet" a joué un rôle important dans la constitution de *tirruysa*. Au-delà, la transformation rapide de l'acrobatie après sa professionnalisation peut également donner une idée sur le statut fragile des formes artistiques communautaires une fois engagées dans un autre contexte en dehors des structures habituelles de leur production. L'examen de l'acrobatie aujourd'hui montre que le chemin qui va d'une professionnalisation fragile à un éclatement rapide est relativement direct.

Bibliographie

- Aboulkacem, El Khatir, 2016, *Bouquet de mots. Vie et productions de ssi Lahcen El Bounâmani (en amazighe)*, Edition et présentation, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Aboulkacem, El Khatir, 2022, « Les acrobates. Une forme de spectacle itinérant », in Lahoucine Bouyaakoubi (Dir.), *Masques, mascarades et pratiques carnavalesques en Afrique du Nord*, Ait Melloul, Publications de la Faculté des Langues, des Arts et des Sciences Humaines, pp.169-186.
- Beynet, Léon, 1862, *Les Drames du désert. Scènes de la vie arabe sur les frontières marocaines*, Paris, Librairie Editeur Dentu.
- Bodin, Marcel, 1918, « la zaouïa de Tamegrout », *Archives Berbères*, t. III, fasc.4, pp.259-295.
- Bouzid El Gounsani, Ahmed, 1996, *Ahouach. La danse et la chanson collectives dans le Sous* (en arabe), Rabat, Imprimerie Okad.
- Brunel, René, 1926, *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâoïa au Maroc*. Paris, Geuthner.
- Brunel, René, 2001 (1955), *Le monachisme errant dans l'Islam. sidi Heddi et les Heddawa*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Chatinières, Paul, 1919, *Dans le Grand Atlas marocain. Extrait du carnet de route d'un médecin d'assistance médicale indigène 1912-1916*, Paris, Librairie Plon.
- Chevrillon, André, 1918, « Au Maghreb. », *La Revue de Paris*, mars-avril 1918, pp. 673-697.
- Chlyeh, Abdelhafid, 1999, *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Grenoble, La Pensée sauvage/Maroc, Le Fennec.
- Crapanzano, Vincent, 2000 [1973], *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*. Paris, Sanofi-Synthélabo.
- De Segonzac, Marquis, 1910, *Au cœur de l'Atlas. Mission au Maroc 1904-1905*, Paris, Emile Larose.
- Dermenghem, Émile, 1954, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, Gallimard.
- Drummond Hay, John, 1844, *Le Maroc et ses tribus nomades. Escursion dans l'intérieur, chasses, détails de mœurs, superstitions, coutumes, etc.*, traduit de l'anglais par Luoise SW. Belloc, Paris, Eds Arthus Bertrand.
- ESCHER, Anton, 1998, « Les acrobates marocains dans les cirques allemands », in Mohamed Berriane & Herbert Popp (Eds), *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe. Les effets sur les pays de destination et d'origine*, Actes du colloque maroco-allemand, Munich 1997, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, pp. 249-258.
- Geertz, Clifford, 1992 [1968] *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Trad. de l'anglais par J.-B. Grasset. Paris, La Découverte.
- Gellner, Ernest, 2003 (1969), *Les Saints de l'Atlas*, traduit de l'anglais par Paul Goatalen, Saint-Denis, Editions Bouchène.

- Hammoudi, Abdellah, 1980, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e siècle et XVIII^e siècle », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations.*, mai-août, pp.615-641.
- Hardy, Georges et Brunot, Louis, 1925, *L'Enfant marocain. Essai d'ethnographie scolaire*, Editions du Bulletin de l'Enseignement public marocain (janvier 1925 n°63), Paris, Larose.
- Id Karroum, El Madani, 2011, *sidi Hmad ou Moussa. Premier pôle mystique du Souss* (en arabe), Inezgane, Imprimerie El Ouoroud.
- Jamous, Raymond, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge-New York, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la MSH.
- Justinard, Léopold, 1925, « Notes d'histoire et de littérature berbères », *Hesperis* (Rabat), n°5, deuxième trimestre, pp. 227-238.
- Justinard, Léopold, 1933, « Notes sur l'histoire du Sous au XVI^e siècle : I. Sidi Ahmed ou Moussa », *Hespéris*, vol. XXIX, pp. 3-162.
- Justinard, Léopold, 2015 (1954), *Un petit royaume berbère, le Tazeroualt. Un saint berbère Ahmed Ou Moussa*, Rabat, Dar Al Aman.
- Kerrou, Mohamed (éd.), 1998, *L'Autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éd. Recherches sur les civilisations.
- Lenz, Oscar, 1886, *Timbouctou. Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan* (tome premier), traduit de l'allemand par Pierre Lehautcourt, Paris, Librairie Hachette.
- Michaux-Bellaire, Edouard, 1911, *Quelques tribus de montagne de la région du Habt* », Publications Archives Marocaines, vol. XVII, Paris, E. Leroux.
- Naamouni, Khadija, 1993, *Le Culte de Bouya Omar*, Casablanca, Eddif.
- Nachtigal, Gustav, 1881, *Sahara et Soudan*, traduit de l'allemand par Jules Gourdault, Paris, Librairie Hachette.
- Pâques, Viviana, 1991 *La Religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bergamo, Moretti & Vitali.
- Pascon, Paul, (avec la collaboration de Arrif A., Schroeter D. et Tozy M.), 1984, *La Maison d'Igh l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Smer.
- Podeur, Jean, 1995, *Textes berbères des Aït Souab (Anti-Atlas, Maroc)*, Edites et annotés par Nico Van den Boogert, Micelle Scheltus et Harry Strommer, Aix-en-Provence, Edisud.
- Premare, Alfred Louis de, 1985, *Sîdi Abd-er-Rahman el-Mejdûb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVI^e siècle*, Paris, CNRS Éd.
- Quedenfeld, Marc, 1889, « Die corporation der Ulède SSide Hammed-U-Musa und der Orma im südlichen Marokko », *Zeitschrift für Ethnologie*, n°21, pp.572-582.
- Quedenfeld, Marc, 1904, « Division et répartition de la population berbère au Maroc (suite et fin) », *Revue Africaine*, 1^{er} et 2^e trimestre, pp. 135-170.
- Rachik, Hassan, 1992, *Le Sultan des autres, rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient.

- Rhani, Zakaria, 2014, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leiden/Boston, Brill.
- Robert, Achille, 1919, « Les Oulad Ahmed ou Moussa. Acrobates marocains », *Annales Africaines*, 31 année, n°20, 20 août 1919, p. 240.
- Robert, Achille, 1921, « Jeux et divertissements des Indigènes d'Algérie (Région de Bordj-Bou Arréridj) », *Revue Africaine*, n°307, p. 62-84.
- Roux, A., 1952, « Les Aventures extraordinaires de *sidi* Hmad u Musa, patron de Tazerwalt », *Hespéris*, n° 39, pp.75-96.
- Semlali, Al Abbas Ibn Ibrahim, 1993, *Al I'lam. Informer sur les personnes qui sont arrivées à Marrakech et à Aghmat* (en arabe), Rabat, Imprimerie Royale (2^{ème} édition).
- Simour, Lhoussain, 2013, "American Fair Expositions Revisited: Morocco's Acrobatic Performers between the Industry of Entertainment and the Violence of Racial Display", *Journal for Cultural Research*, 17:3, pp.295-322.
- Soussi, Mohamed Mokhtar, 1962, *El Maâsoul (le mielleux)*, t.12, Casablanca, Imprimerie an-Najah.
- Soussi, Mohamed Mokhtar, 1966, *Iligh dans le passé et dans le présent* (en arabe), Rabat, Imprimerie royale.
- Soussi, Mohamed Mokhtar, sd, *A travers le pays de Jazula (en arabe)*, Tétouan, Imprimerie Mahdiya.
- Spillman, Georges, 2011, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouïas*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (publié sous le pseudonyme Georges Drague en 1951).
- Stumme, Hans, 2019 (1895), *Art poétique et poèmes des Chleuhs*, traduit de l'allemand par Annie Devergnas, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Telhine, Mohammed, 2013, *Acrobates de Tanger. Les artistes de la troupe*, Paris, L'Harmattan.
- Timli, al-Hassan Ibn Ahmad al-Irazani, 1866, *Kitab al bida' (livre des innovations hérétiques)* (manuscrit en amazighe), Fonds Arsène Roux, Ms5, Aix-en-Provence, Médiathèque de la MMSH.

Hammou BELGHAZI

Rapport des Zemmour au culte des saints
De l'ancrage total au décrochage partiel



Dans l'espace attenant au sanctuaire de *sidi* Lâarbi el-Bouhali

« De tous les pays musulmans, le Maroc passe pour honorer le plus grand nombre de saints. Il n'y a guère de collines qui ne soient couronnées d'un sanctuaire, peu de villages ou de cimetières sans mausolée glorifiant un saint, ou plusieurs. »

P. Pascon (1985 : 350-351)

En théorie, la religion islamique réproouve toute sorte de dévotion adressée à une entité divine autre que Dieu (Allah) ; dans la pratique, et malgré une forte opposition de certaines autorités sunnites¹, bon nombre de musulmans s'adonnent au culte des saints – au Maroc et ailleurs. Une idée fort éclairante à ce sujet, extraite du discours que véhiculent les représentations culturelles² afférentes à la sainteté (البركة), permet de sonder les croyances en rapport avec ledit culte. Elle peut être formulée comme suit : tout saint est doté de vertus et toute sainte vertu contient un fragment d'énergie divine ; fragment connu sous le nom arabe de « baraka » : mot qui, pour *le Petit Robert*, signifie « bénédiction, protection divine ».

Dans *Lissan al-Arab* (لسان العرب) (396-395 : 10 ج), dictionnaire encyclopédique d'Ibn Manzur (1233-1311) ابن منظور, on peut lire : "البركة: النماء والزيادة" « la baraka : accroissement et développement », "البركة: الكثرة في كل خير" « la baraka : abondance dans tout bien [ou bienfait]³ ». Mais, dans l'imaginaire populaire des Zemmour⁴, la baraka d'un saint est une sorte d'effluve sacré qui permet à celui-ci de bénir ou de maudire un être, une action, un lien, un objet... Elle est perçue comme un don divin ou une puissance rayonnante dont le Créateur investit certaines de ses créatures : les élus. D'une manière

¹ Des autorités et doctrines religieuses s'opposant au culte des saints en terre d'islam, le *wahhabisme*, fondé à Najd (Arabie Saoudite) par Muhammad ben Abd al-Wahhab (1703-1787), semble être le plus virulent ; il se résume presque à la lutte contre la visite cultuelle des sanctuaires (Gardet, 1977 : 333-334 ; Koribaa, 1994 : 63-65). Les wahhabites, souligne Tatiana Pignon, « préconisent d'effacer le souvenir même des saints de la mémoire des croyants » (2012).

² Ce concept est pris ici dans l'acception suivante : « une représentation culturelle n'est pas nécessairement "une chose purement mentale" au sens commun du terme, comme les philosophies, les religions, les sciences. Elle concerne aussi les pratiques, les manières de vivre, les techniques du corps [...], les conceptions du temps et de l'espace, les modes de relations et de communications interpersonnelles, etc. » (Fermi, 1998).

³ Dans ce même sens, les Zemmour utilisent le terme التانن tannunn (levain) : pâte de blé, qu'on laisse fermenter afin de faire lever le pain.

⁴ Le mot « Zemmour » est transcrit en minuscule et reste invariable quand il remplit une fonction adjectivale ; exemple : tribu(s) zemmour. Cette règle s'applique aussi aux autres ethnonymes ou toponymes.

autorités terrestres que de l'Être suprême. Il intervient en matière de conflit, d'économie, de santé, etc. Même mort, croient ses clients, il agit sur/pour les vivants et modifie le cours de leur existence. Nous y reviendrons.

Désignant un saint en langue amazighe, le mot ⴰⵖⵔⵔⴰⵎ *ag'rram* existe dans le parler des Zemmour mais son usage a beaucoup régressé pour ne pas dire cédé devant l'utilisation toujours croissante du terme arabe « cherif ». Dès lors, la chose qui nous importe le plus dans ce terme, c'est son sens dérivé, populaire ; un sens largement partagé par la population de la région de notre étude, déduit des données de terrain obtenues à l'aide d'entretiens dirigés et de discussions libres, c'est-à-dire issu du langage ordinaire. Enfermé autant qu'ancré dans les schémas de la perception mystique ou surnaturelle de la vie, ce sens semble ne pouvoir être appréhendé de plus près ni ne se laisser suffisamment dévoiler qu'en le mettant en présence du sens issu du langage savant, à commencer par l'étymologie.

Du verbe شَرَفَ *charofa* (s'élever, être élevé), le substantif شَرَف *charaf* veut dire « endroit élevé, haut lieu ; élévation, gloire » et l'adjectif شَرِيف *charif* signifie « haut, illustre, noble »¹. Quels critères sont-ils pris en compte pour définir le *charaf* en tant que qualité supérieure d'une personne (ou d'un personnage) ? Est-ce le savoir ?, l'autorité ?, la richesse ? En vertu de quels principes, droits ou pouvoirs un individu acquiert-il le titre ou le statut de *charif* ? Un élément de réponse, susceptible de constituer un point de départ pour une explication sociologique, nous vient aussitôt à l'esprit et ne peut être passé sous silence. Nous le devons à l'encyclopédiste nord-africain, Ibn Manzur. Sur la page 169 du tome 9 de son *Lissan al-Arab*, il est écrit :

"الشَّرَف: الحَسَبُ بِالْآبَاءِ"

« La noblesse, c'est la grandeur par les aïeux »

"وَالشَّرَفُ وَالْمَجْدُ لَا يَكُونَانِ إِلَّا بِالْآبَاءِ"

« Et la noblesse et la gloire ne sont que par les aïeux »

"ويقال: رجل شريف ورجل ماجد له آباء متقدمون في الشَّرَف"

« Et on dit : un homme noble et glorieux a des aïeux enracinés dans la noblesse »

Il découle de ces phrases que le nom « charaf » (souvent traduit par noblesse, en français) a pour critère définitionnel principal les origines, l'ascendance : une ascendance patrilinéaire célèbre. Ainsi entendue, l'ascendance prévaut également dans la définition des autres termes de la même famille lexicale tel que, par exemple, le vocable qui nous occupe ici : « charif ». On est *charif* (noble, glorieux) par le fait d'appartenir à une lignée agnatique prestigieuse, d'avoir des ancêtres illustres, bien enracinés dans l'honneur et la noblesse ; une noblesse généalogique.

¹ Voir les dictionnaires : "المعجم الجامع" (1979) و"المعجم" (2002) و"المعجم الوسيط" (2004).

Prenant appui sur *Lissan al-Arab* et sur المنهل *al-Manhal* (dictionnaire français-arabe de Souheil Idriss), N. et M. A. Benamar soutiennent que, dans les pratiques et représentations sociales¹ arabo-islamiques du Moyen-Orient, « la noblesse est divine, transcendante et donc innée. » (2008 : 109). Et, comme pour renforcer leur assertion qui s'avère être en réalité une prise de position, ces auteurs ajoutent : « On naît noble, on ne le devient jamais. » (*ibid.*). Dans leurs dires réside l'un des paradoxes majeurs de la notion de « charaf », sur lequel ce travail tente de porter la lumière.

Ibn Khaldoun ابن خلدون (1332-1406), venu au monde vingt-et-un ans après la disparition d'Ibn Manzur, ne partage pas tout à fait le point de vue de ce dernier. Il admet que l'illustration des ascendants contribue nécessairement à la consolidation de la noblesse des descendants, mais il pense qu'elle n'en est pas l'impulsion créatrice. Telle est en tout cas l'une des explications possibles de l'information qui s'est dégagée, un peu difficilement, de notre lecture du passage suivant, puisé dans المقدمة *al-muqaddima* (introduction au « Discours sur l'histoire universelle »²).

"وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالجلال؛ ومعنى البيت أن يَعدُّ الزجل في آبائه أشرافا مذكورين، يكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجلَّة في أهل جلدته [...] فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب. وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنصرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكِّي محمِّي، تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى. وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها. فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب. وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية؛ لأنه سرها." (ابن خلدون، ج 2، 2006 : 488).

« En fait, noblesse et prestige découlent de la vertu. La noblesse signifie qu'un homme a parmi ses aïeux des nobles réputés [et] le fait qu'il en soit issu et s'y rattache lui procure une évidente distinction au sein de son clan [...]. Quant au prestige, il vient des généalogies. Nous avons montré que le fruit et l'avantage des généalogies, c'est l'esprit de corps pour se solidariser. Là où ledit esprit est redoutable et sa matrice gardée fertile, la parenté est plus bénéfique et sa portée élevée. Avoir des nobles parmi les aïeux en accroît l'utilité. Dans les lignages solidaires, le prestige et la noblesse sont essentiels étant donné l'existence de la cohésion lignagère. L'écart entre les familles en ce qui concerne la noblesse dépend du degré de l'esprit de corps ; car celle-là est le secret de celui-ci. »

Arrêtons-nous un instant sur l'idée que la noblesse est le secret de l'esprit de corps. « Secret » (سر) est l'un des mots-clés de ce passage où l'auteur semble bien dépasser (répudier) la description lexicographique pour une explication de type sociologico-historique. En arabe, le mot « سر » signifie, entre autres,

¹ Représentation sociale comme « forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. » (Jodelet, 1994 : 36).

² Le groupe de mots compris entre guillemets est la partie saillante du titre de ce chef d'œuvre d'Ibn Khaldoun ; titre dû à V. Monteil qui l'a traduit, présenté et annoté (pour la référence complète, voir la liste bibliographique du présent chapitre).

لَب (ascendance, commencement, germe, origine, principe, souche...) et أَصْل (essence, fond, moelle, noyau, substance...). De là, il convient sans doute de comprendre ou déduire que la noblesse s'entend comme la raison latente, la pierre angulaire, le soutien dynamique de l'intensification de l'esprit de corps (عصبية *eaṣabiya*) que Nassif Nassar, dénomme très précisément « la solidarité socio-agnatique » (1967 : 155).

Il n'est pas sans intérêt de préciser que, dans le fragment de texte ci-dessus, Ibn Khaldoun refuse de tenir pour facteur explicatif central la généalogie en tant qu'énumération, par filiation paternelle, des ascendants d'une personne ou, encore, comme appartenance des membres d'une tribu ou d'un ensemble de tribus à la postérité d'un même homme. Sur ce point, notre penseur est aussi clair que catégorique. Il adopte une position franche contre la généalogie ainsi définie ou perçue. Au total, c'est le fait de se réclamer d'une souche vieille de plusieurs générations, d'une origine ancestrale nettement entachée d'irréalisme, qu'il exprime par la locution qui suit :

"النسب أمر وهمي لا حقيقة له." (المرجع نفسه، ص 482)
« La généalogie est une illusion, elle n'a rien de réel. »

Et pour appuyer son propos, il ajoute :

"وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم." (ص 484)

« Les généalogies s'écroulent toujours d'ethnie en ethnie, les gens se rattachent à d'autres [; et ce,] avant et depuis l'islam, chez les Arabes et les non-Arabes. »

Le cas d'Antara, célèbre poète et guerrier arabe de la période anté-islamique, devenu depuis longtemps un personnage légendaire et récemment un héros de bande dessinée¹, corrobore l'explication d'Ibn Khaldoun. Fils de Cheddad (un noble du clan des Banu Abs de la tribu des Banu Ghatfan) et de Zabiba (une esclave abyssine), Antara le métis, malgré la noblesse de ses ascendants patrilinéaires, n'a pu acquérir le statut d'homme libre qu'après de rudes épreuves. Pour une telle acquisition, il lui a fallu la reconnaissance non seulement du père, mais aussi du groupe (voir Conte, 1991 : 67-73). C'est dire que la légitimation sociale, qui se trouve être en étroite relation avec la solidarité socio-agnatique, est plus opératoire que la filiation paternelle.

Tout bien considéré, la généalogie dont parle Ibn Khaldoun s'appelle de nos jours, en ethnologie et en sociologie, les liens de parenté fictifs. La fictivité ou la fiction des rapports ascendants-descendants s'opère via le processus de l'assimilation de tels groupes (familles, lignages...) par tels autres mais aussi sous l'effet du facteur temps : plus les siècles s'écoulent, plus l'éloignement temporel de l'ancêtre fondateur se creuse et plus les gens qui revendiquent

¹ Parue en 2018 chez Comics à Sharjah (Émirats arabes unis), cette BD s'intitule *عنترة* (*eaantara*). Elle est écrite par Mumen Hilmi et illustrée par Ashraf Ghorri.

en être issus sont incapables d'énumérer les liaisons internes de leurs tribus et confédérations tribales.

Si l'on reformule le point de vue khaldounien dans les termes du langage sociologique actuel, on dira que le mécanisme producteur de la solidarité socio-agnatique (*aeṣabiya*¹) n'est ni la verticalité pyramidale des généalogies, ni la somme ou la multiplicité des liens de parenté, mais leur puissance cohésive. La force de cohésion se trouve à tous les échelons du système sociétal, tant à l'intérieur de la structure tribale qu'au sein de l'organisation étatique, avec la différence toutefois qu'elle demeure plus active, plus efficace et moins ébranlable dans le contexte nomade. Au niveau du lignage, la cohésion repose sur la parenté réelle (liens du sang et du mariage) : assise de la solidarité socio-agnatique particulière (عصبية خاصة) ; à l'échelle de l'Etat, elle se fonde sur la parenté fictive : ressort de la solidarité socio-agnatique générale (عصبية عامة), formée d'un ensemble de solidarités particulières mises au service du pouvoir central en vertu d'un pacte d'alliance (حلف *ḥilf*) ou de loyauté (ولاء *wala*)².

Les liens de parenté n'ont donc d'intérêt que s'ils favorisent l'émergence et la promotion d'une forte cohésion lignagère et, partant, d'une solidarité socio-agnatique capable d'atteindre sa propre et ultime finalité : porter un individu au pouvoir ou lui permettre d'occuper une position prépondérante qui mène tout droit à l'exercice d'un leadership. Néanmoins, la solidarité (particulière et générale) ne saurait à elle seule conduire au poste de leader. Pour jouer ce rôle, elle doit être appuyée par/sur l'élément qui en constitue le secret : الشرف *charaf* (noblesse). Un *charaf* qui dérive non pas de la grandeur d'un ancêtre, encore moins d'une ascendance considérée comme étant investie du pouvoir divin, mais des valeurs morales du prétendant et, notamment, de ses qualités personnelles dont les principes élémentaires jalonnent la trajectoire historique de sa lignée. Ibn Khaldoun appelle ces qualités "خلال" *khilal*, synonyme de فضيلة³ *faḍila* (vertu) : disposition naturelle, conduite permanente et force de caractère qui poussent la personne à se laisser porter vers le bien, assumer ses responsabilités et respecter un idéal éthique malgré les difficultés et les résistances qu'elle rencontre.

Certains de nos informateurs de terrain utilisent l'acception khaldounienne du terme « charaf », sans le savoir. A la sous-question : « ⴰⵔⴰⵙⴰⵏ ⴰⵔⴰⵙⴰⵏ ⴰⵔⴰⵙⴰⵏ ⴰⵔⴰⵙⴰⵏ ⴰⵔⴰⵙⴰⵏ ? » *mas mi itteg urgaz cherif?* (Par quoi un homme devient *cherif*?), posée au fil ou à la fin de l'entretien de manière inopinée pour inciter les enquêtés

¹ Notons au passage que la *aeṣabiya* est pour A. Ibn Khaldoun ce que les classes sociales sont pour K. Marx : le moteur de l'histoire.

² ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 481، 485-486.

³ انظر الصانع (2009: 199).

à déclarer spontanément ce que sont – à leur avis – les raisons constitutives (et conservatrices) de la distinction sociale dont jouit le saint, l'un d'eux nous a donné une réponse brève et instantanée : « ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ » *s laemal nnes* (Par ses [bonnes] actions). Une réponse certes très courte mais bien évocatrice : elle fait apparaître que l'acception dont il s'agit, limitée il y a six siècles aux cercles des érudits, s'est largement vulgarisée aujourd'hui. Cette conception a pris place parmi les objets de représentations sociales. En milieu rural des Zemmour, principal espace de nos terrains d'enquête, nous l'avons plus d'une fois relevée dans des discussions à bâtons rompus, ayant trait aux questions hagiographiques. Citons en un exemple typique, tiré d'un échange conversationnel entre un jeune lycéen enthousiaste, fraîchement initié aux rudiments du matérialisme historique, et son père : un campagnard analphabète, pleinement enraciné dans le terreau des pratiques et croyances religieuses populaires.

La conversation père/fils s'est produite durant une soirée d'été (juillet 1999), au moment où la discussion entre les personnes présentes (une dizaine) a porté sur les saints et leurs actes fabuleux, surnaturels. Elle a été déclenchée par la réaction du fils au contenu des propos de l'un des invités du père, à savoir la légitimation de la croyance en la sacralité de certains lieux : grottes, sanctuaires, sources, tas de pierres, etc. (cf. Gsell, 1927 : 163). D'un air confiant, le contradicteur met en doute la conviction voulant qu'un tombeau ou un rocher soit sacré et, par voie de conséquence, bénéfique pour les gens en raison du pouvoir divin que l'on croit s'y être incarné. Il explique que le fait de déposer des offrandes dans ces lieux, et d'en attendre l'exaucement de quelque vœu, est un rite irrationnel, un geste contraire même à l'islam : cadre religieux au sein duquel il a grandi. Et de leur lancer en regardant son père : « ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ. » *ihm agd g ddin* (C'est interdit même en religion.).

- « ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ; ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ? ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ? »
« D'accord ; et les saints ? Est-ce qu'eux aussi n'ont pas de baraka ? », lui demande le père.
- « ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ? ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ? »
« D'où leur est venue la baraka ? Qui la leur a donnée ? »
- « ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ ⵉⵙⵍⵉⵎⵓⵏⵉⵙ. »
« Ils ont gagné avec Dieu. »¹

De l'arabe أدرك *adraka* (acquérir, atteindre, parvenir, obtenir un gain ou un profit par son travail...), le verbe يدرك *idrek* (plur. يدركون *drken*) forme à notre sens le noyau central de la dernière réplique et le point nodal de l'échange père-fils. Recueillie auprès d'autres enquêtés dans divers lieux d'enquête, la teneur de ce verbe et de la réplique qui le contient, probablement empruntée

¹ Ce fragment de conversation et tous les extraits d'entretien datant des années 1990, proviennent de nos archives personnelles, constituées d'informations orales collectées sur le terrain pendant la préparation de notre thèse de doctorat.

implore le secours des puissances célestes, spécialement l'aide d'Allah ; le magicien réclame l'appui des forces chthoniennes¹. Remarquons dans l'immédiat qu'à ce niveau, la frontière est difficile à tracer. Pendant l'accomplissement de leurs actes respectifs, l'un et l'autre appellent ces mêmes forces et puissances. Cependant, la distinction paraît claire au niveau des limites temporelles de leur réputation et influence. Au terme des conceptions populaires, le magicien n'a de pouvoir que de son vivant. Une fois celui-ci disparu, son action cesse d'être efficace et sa renommée tombe en ruine. Par contre, la gloire et l'éclat du saint se font surtout après sa disparition et son pouvoir continue d'agir au profit des solliciteurs.

Etre intègre, pieux et philanthrope est une conduite observable, un fait réel, puisque cela résulte de *la pratique*. En revanche, prétendre être pourvu d'un pouvoir surnaturel et en user en cas de besoin est une idée mystérieuse à caractère fascinant, sortie tout droit de *la croyance*. Croire à une chose, c'est admettre qu'elle est véridique. Et ce, par acte de volonté ou par adhésion de l'esprit. L'incarnation d'une parcelle de l'effluve divin (la baraka) dans un être humain (le *cherif*) existe parce qu'on y croit. Dans l'imaginaire de ceux qui y adhèrent, la réalité fictive de la baraka, indémontrée et indémontrable, paraît vraie au même titre que tout objet qui produit de l'ombre. Mais, sans la croyance des gens à l'existence de l'effluve en question, le culte des saints serait apparemment tombé en désuétude depuis bien longtemps. C'est cette croyance-là qui maintient l'idée de la sacralité reconnue au saint et accroît son capital symbolique.

Au Maroc, et dans d'autres régions de la planète, on assigne au saint de multiples vertus, voire des prodiges ou « miracles ». Un saint tel que *sidi Ahmed Ou Moussa*, d'après les gens du peuple, « avait guéri les incurables, chassé les mauvais esprits du corps et de l'âme des possédés, ressuscité les vaches égorgées et débitées en morceaux prêts à la cuisson » (Khair-Eddine, 1980 : 27). Dans sa *Lettre*, citée par Mokhtar Soussi (1963, T. XII : 20-46), Adafal Addarî nous dit, entre autres choses, que *sidi Ahmed Ou Moussa* avait fait le tour de la terre en une semaine, qu'il entendait les montagnes lui parler et que des personnes l'ont vu et salué dans différents endroits (à Bagdad, en Inde, à la Mecque...) pendant qu'il se trouvait à Taroudant, dans

¹ Dans les croyances populaires, les *djnn* sont des créatures invisibles n'ayant pas de forme matérielle mais pouvant se manifester de temps en temps sous une forme hybride (homme ou femme avec des pattes de bouc ou de chèvre à la place des pieds) ou animale (serpent, grenouille, chat, chien... de couleur noire). Le *djenn* préfère sortir la nuit, mais quand il apparaît en plein jour sous l'une ou l'autre forme, son corps ne fait pas d'ombre et ses pattes ne laissent pas de trace. Ces créatures, raconte-t-on, habitent le centre de la terre et se nourrissent du sang des bêtes sacrificielles et du couscous non salé que les humains leur offrent.

le Sud-ouest marocain)¹. Enterré à Tazerwalt (Anti-Atlas), *sidi* Ahmed Ou Moussa (1449[!]-1563) ne prétendait pas faire de prodiges ni appartenir à la lignée du prophète Mohammad. C'était un *soufi* (mystique de l'islam) qui menait une existence d'ascète versant ses activités dans l'adoration d'Allah et vivant à l'écart du monde matériel. Ce n'était qu'après sa disparition que les gens ont commencé à lui attribuer tel ou tel miracle. Selon l'orthodoxie musulmane, remarque Paul Pascon (1979 : 28), seuls les prophètes peuvent accomplir un miracle.

Aux dires de l'un de ses descendants, que nous avons interrogé chez lui à Dar Bel Amri², *sidi* Lâarbi el-Bouhali³, dont le sanctuaire constitue le point central de la foire patronale (*mussem*) qui s'y tient annuellement six jours durant sur un terroir en pente douce, d'environ 15 hectares, « était simple d'esprit, il n'était qu'un berger... et... Toute la journée, il était allongé sous les arbres. Les perdrix venaient lui enlever les poux des vêtements. *Sidi* Lâarbi ne s'occupait guère de ses moutons. Et pourtant, les moutons ne cessaient de croître année après année. »⁴.

De son vivant et plus encore après sa mort, le saint est placé au-dessus de la mêlée. Mort, il « continue d'agir comme un vivant » (Zeggaf, 1994 : 104). On se rend au sanctuaire abritant sa tombe pour y prêter serment ou solliciter une faveur. On y passe une ou plusieurs nuits en vue d'être, pendant le sommeil, visité par des songes⁵. Ces mêmes pratiques ont été observées dans l'Antiquité. Parlant des Amazighes de son époque, Hérodote affirme :

« C'est par les hommes qui passent pour avoir été chez eux les plus justes et les meilleurs, c'est par ces hommes qu'ils jurent, la main sur leurs tombeaux ; pour recourir à la divination, ils se rendent aux sépultures de leurs ancêtres, et, après

¹ Le texte d'Adafal est rédigé en 1565 (deux ans après la mort de *sidi* Ahmed Ou Moussa). Bien qu'il soit un recueil d'informations orales fondées sur : « On raconte que *sidi* Ahmed Ou Moussa a fait... », « On a entendu dire que le saint est... », ce texte montre que ledit saint avait déjà accumulé « le capital symbolique ».

² Chef-lieu de la commune rurale portant le même nom et appartenant à la province de Sidi Sliman, sis sur la rive droite de l'oued Baht, à 37 km au nord-est de la ville de Khemisset.

³ Originaire de Zâara des Bni Ahsene, *sidi* Lâarbi repose dans la région des Zemmour, en bordure de la forêt de Mamora, à une vingtaine de kilomètres au nord-est de la ville de Tifelt.

⁴ "سيدي العربي كان بوهالي، كان غيڤ كائسرح... و... نهار نهار و هو مكسل تحت الشجر. كان الحجل كايجي إقلي ليّه خوايجو. سيدي العربي ماكانش كاع إذاها ف الغنم. و هكاك، الغنم كتراد عام على عام."

⁵ Quand le saint apparaît dans le rêve, il exauce le vœu (guérison, mariage, désir d'avoir un enfant...) de la personne sollicituse ou lui ordonne de s'adonner à une activité (guérir les gens, jouer de la musique, voler...) qu'elle n'a jamais pratiquée auparavant. Les gens qui disent et croient devoir leur métier à quelque saint, invoquent son nom chaque fois qu'ils sont en action.

avoir prié, ils s'endorment dessus ; ont-ils dans leur sommeil quelque vision, c'est ce dont ils font usage » (1960 : 183).

Pratique religieuse servant encore à quelque instrumentalisation idéologico-politique, le culte des saints semble être en partie lié à l'action des adeptes – consciente ou irréflicchie, directe ou détournée, volontaire ou téléguidée – qui perpétue ce que lesdits adeptes jugent positif dans l'acte du saint, nécessaire à l'équilibre psychique des individus et à la régulation sociale des groupes. L'hagiographie, orale (Drouin, 1975 : 142-152) et écrite (Soussi, 1963, T. VI : 8-10), témoigne que, de leur vivant, les saints interviennent en tant que médiateurs ou arbitres dans le règlement des problèmes interindividuels et intergroupes. On leur reconnaît le pouvoir de guérison et de bénédiction. On les sollicite pour consacrer un lieu ou pour protéger un lien. En somme, les saints remplissent des fonctions non négligeables, des fonctions de première importance telles que les fonctions sociales et politiques.

La plus importante des fonctions sociopolitiques revenant aux *chorfa* (saints vivants), chez les Zemmour de même que dans le reste du Maroc, remonte au temps des révoltes tribales de l'époque précoloniale¹. Rendue possible, voire indispensable par un contexte politico-social imprégné de luttes armées largement dues à la non-centralisation de l'Etat et à la quasi-indépendance des tribus, elle consistait en deux actions-phares : d'un côté, la médiation entre les tribus révoltées et le pouvoir central : le Makhzen ; de l'autre, l'arbitrage des différends inter- et intratribaux.

De l'examen des données primaires et secondaires dont nous disposons, il ressort que, dans le cas des Zemmour, les *chorfa* les plus sollicités pour régler les conflits opposant le Makhzen et les tribus, durant les quatre-vingt-dix ans antérieurs à la pose de la première pierre de l'édifice colonial en 1912, furent ceux de la zaouia² ouezzania : confrérie soufie fondée dans la ville d'Ouez-zane, au nord-ouest du Maroc, par *moulay* Abdallah Cherif (1596-1679). La zaouia d'Ouezzane, désignée aussi sous l'appellation de دار ضمانة *Dar ḍmana* (Maison de la garantie), fut « un élément dans le jeu politique makhzénien » (Laroui, 2001 : 143) ou, encore, « un centre d'intérêts politiques pour le pouvoir central » (Ragala, 2015 : 30).

Natif de Tazrout (Beni Arouss, en pays Jbala), *moulay* Abdallah Cherif est considéré de filiation idrisside (Hachim, 2008³). Ce lien de parenté n'est pas

¹ Pour plus d'informations sur ces révoltes, intentionnellement baptisées « siba » (anarchie au sens de désordre social chaotique dû au brigandage, à la dissidence, aux razzias, à la sédition, aux troubles, etc.), voir H. Belghazi (2021 : 71-112).

² Sur la zaouia (école, siège de confrérie mystico-religieuse, association politique), notamment son profil, ses fonctions, ses ressources, et sa définition, cf. A. Laroui (*op. cit.* : 131-154).

³ <https://mounahachim.wordpress.com/2016/10/13/au-dela-des-moussems-la-vie-des-saints/> (consulté le 06-04-2023).

sans rapport avec les Zemmour en général et les Ayt Ouribel en particulier. Formant l'une des plus puissantes tribus de la confédération des Zemmour, jusqu'à l'avènement du protectorat, les Ayt Ouribel se disent descendre des Aouraba (branche des Branès) qui, en 786-7 de l'ère chrétienne, ont accueilli Idriss 1^{er} dans la région de Zerhoun et l'ont aidé à instaurer la dynastie idrisside en 788. Ils se considèrent comme étant les oncles maternels d'Idriss II dans la mesure où la mère de ce dernier, *lalla* Kenza, était une Aouraba ("ult Ouribel"). Fictif mais efficace, ce rapport oncles maternels/neveu utérin est l'un des facteurs qui expliquent la réputation prestigieuse et l'influence imposante dont jouissaient les *chorfa* d'Ouezzane jusqu'aux années 1960, auprès des Zemmour ruraux¹. Pendant notre enfance et adolescence, nous avons plusieurs fois entendu des hommes et des femmes prêter serment sur ces *chorfa* ou sur leur zaouia. Pour clamer son innocence, celui ou celle obligé(e) à jurer prononce d'abord l'une et/ou l'autre des deux formules sacramentelles suivantes : « ⵉ ⵏ ⵏⵓⵔⵉⵢⵉⵔ ⵏ ⵓⵏⵓⵢⵉⵔ... » (Par les Ayt Ouezzane...) ou « ⵉ ⵏ ⵏⵓⵔⵉⵢⵉⵔ ⵏ ⵓⵏⵓⵢⵉⵔ... » (Par Dar ḍmana...).

Acteurs importants dans l'échiquier politique du Makhzen et personnages vénérés par les Zemmour, les *chorfa* d'Ouezzane, connus et reconnus comme de fins diplomates, intervenaient souvent pour le compte du pouvoir central ou des chefs de tribus en vue de désamorcer une crise sociale ou de mettre fin à une lutte armée. Selon A. Laroui (*op. cit.* : 143), « le sultan 'A. Rahman demande au Wazzani en 1853 d'intervenir auprès des Zemmour. ». En 1859, ce sont ces derniers qui sollicitent les Ayt Ouezzane pour leur obtenir le pardon du même sultan (Lesne, 1966-67 : 57-58). Sous le règne de *moulay* Abdelaziz, « l'intercession des "chorfa" d'Ouezzane amena seule les Zemmour à se soumettre en 1902. » (*ibid.* : 66). En 1909, on les retrouve dans la rébellion du « rougui » Bou Hmara².

« Sollicités par les "chorfa" d'Ouezzane, pour lutter contre Bou Hmara, les Zemmour répondent à l'appel des lettres du Sultan, lues sur les souks, et lèvent

¹ La zaouia ouezzania couvrait toute l'Afrique du Nord (voir la *Carte de l'influence de la zaouia*, établie par Ragala, *art. cit.* : 32) et avait des adeptes en Egypte, Soudan, Somalie, Yemen et en Bosnie (Hachim, *art. cit.* : 2). Elle doit son large rayonnement au dynamisme des zaouias qui en sont issues : la touhamia (Maroc) et la taïbia (Algérie), respectivement fondées par *moulay* Touhami et *moulay* Taïeb, tous deux petits-fils du fondateur de la zaouia-mère : *moulay* Abdallah Cherif.

² Surnommé Bou Hmara (l'homme à l'ânesse) par référence à la monture qu'il chevauchait : une ânesse grise, Jilali ben Driss Zerhouni s'est rebellé à l'époque du sultan Abdelhafid, après avoir passé deux années en prison pour intrigues de palais. Le *rougui* (prétendant au trône) usurpa le nom de *moulay* M'hamed (frère aîné du sultan), colporta l'idée d'avoir été injustement écarté de la succession et put ainsi soumettre à ses ordres les tribus nord-est marocaines qui le déclarèrent sultan puis les dresser contre le Makhzen jusqu'au jour où il fut capturé et exécuté à Fès (*cf.* L. Arnaud, 1952 : 151-214 ; A. Laroui, 2001 : 62-68 ; Ch.-A. Julien, 1978 : 43-44).

« Puis encore, il y a les *chorfa*... ; les *chorfa* des Ayt Lmrani. [...] Autrefois, les Ayt Bouqessou et les Igrouane étaient ennemis. Quand un conflit éclatait entre eux, seuls les *chorfa* les séparaient, les *chorfa* des Ayt Lmrani. Ils ne se ralliaient ni aux Igrouane, ni à nous. C'étaient eux qui faisaient la paix. »

Ne pas aider l'un des groupes en discorde, ni ne se liguer contre lui, c'est adopter une position neutre, c'est remplir la condition principale qui légitime l'arbitrage ou la médiation des *chorfa* (saints) et leur permet de mener à bonne fin leurs missions de réconciliation. D'après R. Jamous (1981 : 193, 210), le rôle d'arbitre ou de médiateur dévolu aux saints s'explique par leur attitude pacifique : ils se tiennent à l'écart des querelles et se dispensent de la violence, sauf en cas de guerre menée contre l'impie. Certes, les gens de la baraka règlent pacifiquement les litiges qu'on leur demande d'arbitrer. Cela est vrai seulement si le conflit ne les concerne pas, ni ne menace leurs intérêts. Il serait en fait incorrect de croire ou de soutenir que le pacifisme est le trait caractéristique des lignages sacrés. L'histoire atteste leur engagement dans des luttes inter- et intratribales.

Les saints *iḥṇṣaln* du Haut-Atlas central, par exemple, que Gellner (1969 : 85-86) qualifie de pacifistes, ont recouru aux armes pour bâtir, au 13^{ème} siècle, leur zaouia et asseoir leur autorité au niveau régional (Hammoudi, 1974 : 163-165). Durant les deux dernières décennies du 19^{ème} siècle, les groupes *aït-bou-yahya*, *aït-sidi-lahsene* et *aït-yadine*, qui semblent être les plus authentiques des *chorfa* appartenant au groupement zemmour, ont bel et bien été à l'origine de (ou participé à) l'effusion de sang (M. Lesne, 1966-67 : 150-151). Sous le règne du sultan Mohamed IV (1859-1873), un prétendant du trône (rougui) du nom de Jilali, issu de la tribu Sefian, fut exécuté et mutilé en 1861¹ par des *chorfa*. Au sujet de cet événement tragique, Ahmed Ben Khalid Naciri (1835-1897)² rapporte :

"وأما الروگي فإنه قصد جبل زرهون ودخل روضة المولى ادریس الأكبر رضي الله عنه فاجتمع عليه جماعة من الأشراف الأدارسة والعلویین وغلقوا أبواب القبة وتقدم إليه شريف علوي ففتك فيه وأراح الناس من شره. واحتزوا رأسه ويده وحملوهما إلى السلطان فبعث بهما إلي مراکش فعلقا بجامع الفناء مدة" (الناصري، 2001، ج 8 : 124).

« Et quant au rougui, il se dirigea vers le mont Zerhoun et pénétra dans le mausolée de *moulay* Idriss el-Akbar - qu'Allah soit satisfait de lui. Un groupe de *chorfa* idrissides et alaouites l'encerclèrent, fermèrent les portes du sanctuaire puis un *cherif* alaouite s'approcha de lui, le tua et soulagea les gens de son mal. Ils lui coupèrent la tête et les mains et les remirent au sultan qui les expédia à Marrakech où elles furent exposées, à [la place de] Jamaâ el-Fanae durant un certain temps. »

¹ انظر عبد العزيز بن عبد الله، "العرش المغربي ضد الأعداء والمتمهدين عبر العصور".

² Historiographe marocain proche du sultan, dont l'ouvrage en plusieurs tomes, publié pour la première fois au Caire en 1894, est une traduction fidèle des expéditions punitives du Makhzen contre les tribus rebelles.

Ce n'est pas tout. Par la baraka, pouvoir sacré et éternel, le saint est capable du bien et du mal (cf. Dermenghem, 1982 : 15-17, 165-167). Il peut guérir les maladies inguérissables, faire tomber la pluie, calmer la tempête aussi bien naturelle que sociale. La baraka « confère un pouvoir redoutable à la personne qui la détient » (Mosdik-Touiti, 1987 : 87), un pouvoir qui sert à déchaîner la malédiction (ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ¹ en langue amazighe, الشوكة *ech-chuka* en arabe dialectal et سخط *sokht* ou لعنة *laena* en arabe littéral). De ce fait, le saint peut anéantir un troupeau d'animaux domestiques, causer une infirmité physique ou mentale à une personne, brûler à distance un champ de céréales, rendre stérile une femme ou une femelle, etc. En outre, trépassé, il manifeste sa puissance divine en apparaissant aux vivants sous la forme humaine² ou animale³ ! Croire à de telles histoires, qui se rapportent aussi bien à la bienfaisance qu'à la malfaisance, c'est forcément attribuer au saint un pouvoir surnaturel. La croyance à l'effectivité de ce pouvoir fait que l'on respecte ou craint le saint : on lui obéit, on s'y soumet dans la ferme intention de bénéficier de ces actions favorables ou d'éviter ses réactions néfastes.

1.2. Soumission des clients

La clientèle d'un saint se compose d'un ensemble d'éléments qui ne sont ni *chorfa*, ni *fugha* (pl. de *fqih* : maître d'école coranique⁴) ; elle comprend des

¹ Le mot « *tasnnann* » (fém. de « *asnnan* » : épine) désigne, au sens strict, l'aiguillon de guêpe, d'abeille ou de scorpion et, par extension, l'infortune due à la transgression d'un interdit religieux. *Tasnnann* se dit également de l'être sacré (le saint) parce qu'il passe pour être dangereux.

² Au dire de l'informateur Ben Haddou, celui-ci et ses amis – pendant qu'ils discutaient en buvant du thé à l'ombre du gros olivier sauvage situé non loin du sanctuaire de *sidi* Lâarbi el-Bouhali – étaient surpris par la présence d'un homme vêtu en blanc. Ils lui ont offert du thé mais il a refusé d'en prendre. Il leur a juste dit : « Que Dieu vous aide », puis il est parti dans la direction du sanctuaire. Ils ont alors déduit que c'était le fantôme de *sidi* Lâarbi !! L'apparition fantasmagorique d'un saint, qu'on qualifierait aujourd'hui de stupide, remplissait autrefois la fonction de l'idéologie politique. Exemple : sous le règne du Sultan mérinide Abû Saïd (1310-1331), l'idée de l'apparition du fantôme de *moulay* Driss 1^{er} qui régna de 788 à 791, propagée par les familles se réclamant de ce dernier, souleva en 1318 d'importantes foules un peu partout. Il a fallu une intervention énergique des troupes sultanienues pour rétablir l'ordre (cf. Kably, 1986 : 295).

³ Le gardien du sanctuaire de *sidi* Lâarbi m'a raconté qu'une fois, en pénétrant après minuit dans l'édifice cultuel, il y trouva un oiseau de la taille d'une chouette, tout blanc. Notre informateur conclut que l'oiseau ne fut autre que *sidi* Lâarbi ! Un saint peut aussi se transformer en serpent, pigeon, etc. (cf. Westermarck, 1935 : 151).

⁴ En milieu rural, le *fqih* peut jouer le rôle d'éducateur, de guérisseur, (de sorcier) et de conseiller. Il indique le permis et l'interdit en islam et rappelle la récompense qu'entraîne l'action licite et le châtement qu'implique l'action illicite le jour du jugement dernier (voir Radi, 1996 : 192-193 et Vignet-Zunz, 1996 : 206-207).

hommes et des femmes, des ruraux et des citadins, des riches et des pauvres... On les appelle ⵜⴰⴷⵓⴷⴰⵢⵜ « ieamin » (sing. « aεami » ⵏⴰⴷⵓⴷⴰⵢⵜ). Forme amazighisée de عَامِي *εammi* (homme du commun) : un dérivé du mot عَامَّ *εamm* (général ou ordinaire par opposition à خاص *khaṣ* : particulier ou distingué), « aεami » se dit d'une personne censée être dépourvue de baraka : pouvoir divin pouvant, selon les circonstances, être bénéfique ou maléfique. Pouvoir dont seulement les membres de certains lignages, « chorfa » الشرفا, passent pour en être dotés. C'est la croyance à l'existence d'un pouvoir surnaturel à caractère foncièrement redoutable – et, surtout, à l'idée de son incarnation par des individus supposés être choisis par Allah – qui, rappelons-le, explique la soumission de celles et ceux présumés en être dénués : les clients ; une soumission établie sur le besoin de protection d'un être, d'une relation ou d'un bien.

La soumission au saint ou à son pouvoir se nomme – en arabe dialectal comme en amazigh – « تَسْلِيم » *tslim* (prosternation, soumission). On l'utilise dans maintes situations. Citons-en un exemple éloquent. A la foire patronale de *sidi* Lâarbi el-Bouhali, il est de coutume que les cavaliers participant à la fantasia (art équestre simulant des scènes de guerre d'antan) exécutent, au moins une fois par jour, leur circumambulation : un rituel qui consiste à faire le tour du sanctuaire avant de se rendre sur « le champ de courses ». En observant de très près les cavaliers pendant leur mouvement circulaire autour de l'édifice sacré, accompli par groupe de dix en moyenne, nous les



Ce cavalier se trouve dans une position inconfortable : il accomplit le rite les bras croisés ; la main droite posée sur le mur, la main gauche tenant le fusil.

Photo 1 : Cavalier demandant *tslim* au saint
(Photo de l'auteur, 18-10-1986)

avons vu embrasser et/ou toucher de la main droite¹ les quatre murs de ce monument ou juste un seul d'entre eux et entendu prononcer le mot *tslim*. À

¹ En islam, on utilise la main droite pour les choses propres et la main gauche pour les choses sales ; la droite symbolise la bénédiction, la pureté, le Bien alors que la gauche représente la malédiction, la souillure, le Mal (voir Dolatabadi, 2020).

travers ce rite à la fois oral et gestuel, ils demandent au saint de les préserver d'un accident qui pourrait se produire au moment du galop.



Ayant accompli le rite de *tslim*, un groupe de cavaliers se dirige vers le « champ de courses » pour une séance de *fatasia*.

Photo 2 : Cavaliers revenant d'une circumambulation

(Photo de l'auteur, 18-10-1986)

Les *ieamin* (clients)¹ ont toujours cherché à se rapprocher d'un saint vivant en lui faisant des présents : bœuf, mouton, sac de céréales, poulet, bougie, etc. Il est d'usage que celui-ci « les reçoive avec générosité et les bénisse en posant la main droite sur leur tête. Par ce contact, il leur transmet la baraka qui leur sera bénéfique » (Jamous, 1981 : 205). Cependant, la visite ne s'effectue pas dans un sens unique (*ieamin* → saint). Seul ou accompagné, le saint se rend auprès de ses fidèles pour recevoir ou récolter la *ziyara* (dons à caractère religieux) et bénir les donateurs². Après la mort du saint, les gens se rapprochent de lui en sacrifiant un animal³ en hommage à sa mémoire, en déposant des offrandes près de sa tombe et/ou en passant la nuit au sanctuaire. Dans tous les cas, on sollicite un saint pour une action que l'on n'est pas autorisé à entreprendre. Une action telle que la consécration d'un lieu ou la bénédiction d'un lien.

¹ En pays Zemmour, et partout ailleurs au Maroc, les *ieamin* constituent la majorité écrasante de la population.

² L'informateur Elmaêti (Zâara), un descendant du saint Lâarbi el-Bouhali.

³ Le sacrifice sanglant est offert aux génies également. Il leur est offert à l'occasion, par exemple, de la construction d'une demeure ; on immole un animal soit avant le creusement des tranchées de fondation, soit après les finitions du nouveau logis. Prétendu repas des génies, le sang sacrificiel sert, au sens des pratiquants de ce type d'immolation, à contracter un pacte de non-agression avec les esprits (voir Hell (1999a : 399-401) : maîtres de tout lieu puisque supposés s'infiltrer partout. On les craint à tel point qu'on veille à ne pas verser de l'eau bouillante par terre ou dans un lavabo. Au cas où l'on effectue ce geste sans prononcer la formule de bon augure : *bismi Allah* (au nom de Dieu), on risque de brûler quelque *djenn* se trouvant là et d'être la cible de sa réaction nuisible.

Dans la région des Zemmour, comme un peu partout dans les campagnes marocaines et nord-africaines, il existe des monuments de fortune, censés être imprégnés d'énergie divine. On les dénomme ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ « kerkur » ou ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ « agrur » (tas de pierres déposées les unes sur les autres en forme de pyramide ou de four traditionnel marocain) et « ḥawch » (enceinte à ciel ouvert telle la margelle d'un puits ou ensemble de pierres posées en cercle l'une à côté de l'autre).

Si l'on parcourt la page 4176 du numéro 27 de l'*Encyclopédie berbère*, on ne manquera pas de tomber sur la phrase suivante. « En berbère, le terme *kerkur*, généralement attesté avec la voyelle initiale *a*— (*akerkur*, au fém. *takerkurt*), est connu dans de nombreux parlers » (El Mountassir et Chakir, 2005). Il veut dire en tachelhit « endroit sec et pierreux », « sol pierreux, dur » et en tamazight « tas de pierres » (*ibid.*). Ne serait-ce pas un terme emprunté à l'arabe ? N'aurait-il pas été forgé à partir du verbe ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ *karkara* (amonceler, entasser, réunir... "ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ : ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ"), puisqu'on dit : "ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ" (il a réuni les pierres sur le [bord du] chemin)¹ ? Ces questions demandent à être méditées et sérieusement prises en considération.

Le mot ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ *agrur* (plur. *igrar* ou *igrurn*), comme le montre une étude de M. A. Haddadou, dérive de ⵓⵏ *ger*² : « jeter, rejeter, lancer » et par extension « mettre sur, charger ». Il désigne, entre autres, un « tas de pierres élevé pour célébrer un événement rattaché à un saint » (*ibid.*). L'élément le plus important et le moins apparent dans ces données, c'est le rapport qui existe entre le verbe « ger » (jeter) et le substantif « agrur » (amas de cailloux).

D'après le colonel Trumelet (1887, note 1 : 88-89), l'origine du monceau de pierres est liée à un assassinat lâchement commis dans l'endroit où elles sont amoncelées les unes sur les autres. En ajoutant à l'amas de cailloux d'autres cailloux chaque fois qu'ils passent à proximité du lieu d'homicide, souligne-t-il, les « indigènes » croient empêcher le retour, parmi les vivants, de l'âme de la personne assassinée en vue des représailles ou faire taire son sang qui, sans cesse, réclame vengeance.

Edmond Doutté ne partage pas ce point de vue. S'appuyant sur des travaux ethnographiques dédiés en tout ou en partie à la question du tas de pierres dans diverses civilisations, et tout particulièrement en Afrique du Nord, il ramène le sens originel de l'*agrur* – celui où l'on « jette une pierre ou la pose après s'être frotté avec elle » (1908 : 424) – à une seule raison, à savoir le transfert du mal (fatigue, peur, maladie...) dans la pierre : la pierre absorbe le mal et peut le retransmettre au premier passant qui la touche (*ibid.* : 420-427). Pris dans le sens que lui accorde E. Doutté, le tas de pierres passe pour

¹ Voir le dictionnaire "المعجم الجامع".

² Selon notre auteur, ce verbe est attesté dans divers parlers amazighs : tachelhit, tamazight, tarifit, tachaout et taqbaylit (2006-2007 : 71).

incarner le bien et le mal en même temps et c'est justement la présence de ces deux éléments conflictuels qui caractérise le sacré. Ce qui n'est pas sans rappeler le phénomène de la baraka (pouvoir surnaturel contenant la dualité du bien et du mal) que son porteur – le saint – peut transmettre à des objets tels que les pierres dont il se sert pour construire un petit édifice, très souvent un *agrur*, destiné à la consécration d'un espace profane. Un monument de ce type, voire la zone où il se trouve – en l'occurrence un cimetière, porte le nom de son édificateur. Il est considéré comme un sanctuaire, sans pour autant en être la réplique exacte. Sa ressemblance en plusieurs points avec le sanctuaire nous a incité, dans un autre travail de recherche, à lui donner le nom de « similisanctuaire »¹ (2008 : 81-84).

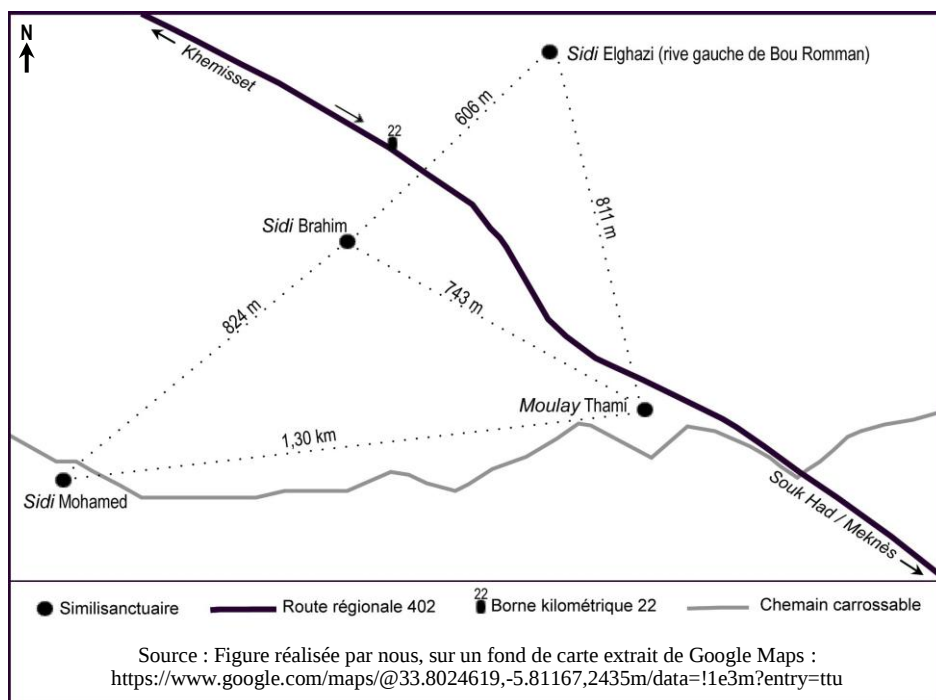


Figure 1 : Localisation des similisanctuaires pris comme exemples

La mise en place des similisanctuaires par des saints était chose courante. A titre d'exemple, chez les Ikouzen de la tribu des Ayt Mimoun, deux anciens cimetières toujours en activité – l'un sur la rive droite, l'autre sur la rive

¹ Ce néologisme est construit sur le modèle des mots *similimarbre*, *similibronze*, *similigravure*, etc. Il est formé à partir du vocable *sanctuaire* et de l'élément *simili*, « issu du latin *similis*, "semblable", exprimant l'idée de ressemblance, d'imitation par rapport à ce qui est désigné par le deuxième élément [sanctuaire] » (CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/simili->).

gauche de la petite rivière de Bou Romman – portent le nom d'une même personne : *sidi* Elghazi, un saint dont on ne connaît ni l'origine ni l'époque. Selon la tradition orale, l'utilisation d'un seul nom pour deux cimetières, séparés par une distance de 528 m à vol d'oiseau¹, est due au fait que ce saint – lors de son séjour passager dans ladite tribu, en compagnie de ses proches (parents et adeptes) – érigea un *agrur* de part et d'autre de Bou Romman, rappelant l'aspect du four traditionnel. Un *agrur* autour duquel les gens ont toujours inhumé leurs morts et qu'ils continuent à considérer comme un lieu guérisseur. A 1,65 km au sud de *sidi* Elghazi, se trouve un lieudit Bou Ifri² qu'on croit être, lui aussi, un lieu de thérapie. En mai 2020, nous y avons trouvé un paquet de cigarettes, un morceau de hachich et trois bougies ; laissés sur place sans doute par un fumeur qui voulait arrêter de fumer.



Sur cette photo, on peut voir deux bouteilles de vin vides : l'une couchée, l'autre inclinée, le goulot enfoncé dans le sol. C'est pour cesser la consommation d'alcool, grâce la baraka du saint fixée dans la pierre, qu'on les a déposées au fond de l'*agrur*.

Photo 3 : *Agrur de sidi Elghazi*
(Photo de l'auteur, 15-07-2023)

Dans ce même groupe ikouzen, un dénommé *moulay* Thami³, personnage énigmatique sur lequel nous allons revenir dans la seconde partie de ce

¹ La distance entre ces cimetières et les itinéraires en ligne droite entre les positions respectives des *igrar* portées sur la carte précitée (p. 79) sont calculés au moyen de la technique de mesure automatique des longueurs employée par Google Maps.

² Bou Ifri (*bou* : à, avec ; *ifri* : grotte, abri sous roche) est l'expression elliptique de ⵎⵉⵏⵓ ⵏ ⵉⵎⵓⵔ *lenṣer Bou Ifri* (source à la grotte) : source qui se distingue par la grotte qui la surplombe. Sur les *grottes guérisseuses*, voir Basset (1920b : 70-78).

³ Thami ⵜⴰⵎⵉⵢⵉ, pris au niveau local pour un prénom, est la déformation de *touhami* ⵜⴰⵎⵉⵢⵉ qui veut dire membre de la zaouia touhamia, issue de la zaouia ouezzania dont il a été question plus haut (p. 71-72).

travail, éleva au début des années 1960 un *agrur* à des fins cultuelles, près de la demeure de l'un de ses clients (et hôtes), sise à 3,5 km à l'ouest du Souk el-Had : chef-lieu de la commune rurale des Ayt Mimoun. On allumait des bougies dans le lieu consacré et on y déposait des pièces d'argent. Pendant les dernières retouches au présent chapitre, une femme qui connaît de près cette histoire nous a appris ce qui suit. Sous le similisanctuaire, *moulay* Thami enterra un mini seau en cuivre rempli de blé et dit à son hôte de le déterrer au bout de sept ans : il trouvera alors le blé transformé en Louis d'Or (*elouise* اللويز) et deviendra riche. On peut dire que le miracle de la transformation de la céréale en métal précieux ne s'est pas produit. Ni l'hôte ni nul autre n'a jamais dû (ou pu) creuser à l'endroit concerné.

Toutefois, en juin 2022, le fils aîné dudit hôte nous a appris que, lorsque les cultures céréalières arrivent à maturation, des paysans du coin se rendent à l'*agrur* de *moulay* Thami pour y recueillir de la terre qu'ils vont disperser tout autour des champs afin de les protéger contre les ravages des oiseaux. Ce type de protection magique, qui n'est qu'un exemple parmi d'autres¹, fait partie également des fonctions de l'*agrur* établi à 1,30 km au sud-ouest de celui de *moulay* Thami.

Interrogé sur l'origine de ce tas de pierres, sis à quelques mètres de chez ses parents, notre enquêté (Tijani, 54 ans) répond que c'est l'œuvre d'un *cherif* ouezzani nommé *sidi* Mohamed, un ami de son père. Il l'a construit vers le milieu des années 1960, pendant l'un de ses passages annuels dans la tribu, effectués pour la collecte des *ziyara* (dons remis à un saint). Les réponses de Tijani, appuyées par des gestes approuvateurs et des paroles clarificatrices de sa mère (Mouda, 83 ans) que nous avons invitée à participer au déroulement de l'interview, contiennent deux informations fort intéressantes quant à la croyance aux faits et actes miraculeux des *chorfa* ; deux informations qu'il a puisées dans le discours paternel.

La première concerne la disparition du thaumaturge : « ⵎⵎⵓ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵎⵎⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ [الوالد] ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ; ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ. » *Ila iteawad lwalid bianna sidi Mohamed cha ur immut ; i tturfé*². Ce propos fait penser à la version coranique de l'ascension du Christ (المسيح). Notons en passant que l'histoire du crucifiement de Jésus le nazaréen n'est pas étrangère aux représentations culturelles du milieu étudié. Tout au contraire, elle y est bien présente et même très enracinée. Elle doit son enracinement aux agents propagateurs de dits et faits islamiques souvent déformés : le maître d'école coranique au niveau des douars et le conteur de récits mythico-religieux dans les foires et

¹ Divers moyens magiques étaient utilisés dans le Sud marocain pour « l'expulsion des oiseaux » « ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ ⵉⵏⵏⵓⵏⵓⵙ *asifd igdad* » (cf. Laoust, 1920 : 339-350).

² « Mon père racontait que *sidi* Mohamed n'est pas mort ; il fut emporté [au ciel par Allah]. »

marchés ruraux. La déclaration de Tijani, et plus précisément la phrase à la voix passive placée après le point-virgule, ne serait pas sans lien avec le passage du *Coran* relatant l'ascension de Jésus (Issa عيسى).

« ⴰⵔⵔⵉⵙⵓⵏⵓⵙ. » *i tturfē*.

« Il fut emporté [au ciel par Allah]. »

"بل رفعه الله إليه."

« mais Dieu l'a élevé vers Lui. »¹.

Le *cherif ouezzani* n'était pas un prophète mais, après sa mort, on l'a revêtu de l'une des caractéristiques du Christ : celle de « Maître ascensionné »². De nos jours, ses clients les plus fervents le placent au rang des saints faiseurs de miracles : guérison des maladies incurables, sauvegarde des cultures, etc.

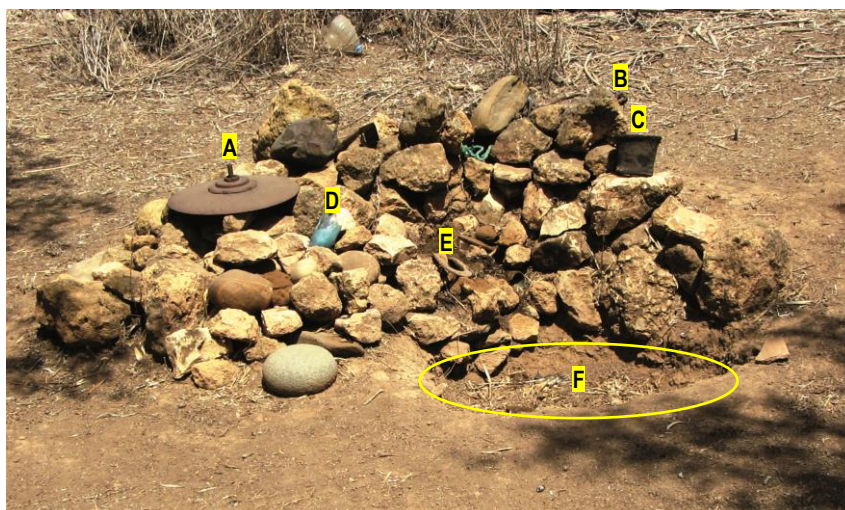


Photo 4 : **Agrur de sidi Mohamed**³
(Photo de l'auteur, 15-07-2023)

La seconde information, en étroite relation avec la première, se rapporte à une technique toute simple susceptible d'empêcher par enchantement des volées de moineaux de dévaster les champs de blé sur pied. Il s'agit d'une

¹ Nous devons la traduction de ce passage à Muhammad Hamidullah (Sourate 4, *les Femmes*, verset 158).

² Etre spirituel éclairé qui sert, entre autres, à conseiller, protéger, guérir, guider... les êtres humains.

³ **A** : disque de charrue pour tracteur, **B** : dernier maillon d'une chaîne qui se prolonge par des fils de fer grossièrement tressés et un morceau de corde de couleur verte, **C** : pot en caoutchouc de pneu recyclé sous forme de seau, **D** : verre contenant des pièces de monnaie, **E** : fer à cheval et **F** : endroit où de la terre a été récupérée en vue de l'expulsion des oiseaux ravageurs des champs.

pratique rituelle initiée et recommandée par *sidi* Mohamed. Ce rite agraire consiste à prendre un peu de terre près des pierres de l'*agrur* (lettre F in photo 4 - note 3 : 82, *supra*) et à en répandre l'équivalent d'une poignée dans chacun des coins du champ de céréales à protéger. Dès lors, tout volatile qui ingère les grains de ce champ aura le fond de la gorge dilacéré et tombera raide mort, le bec plein de sang¹. Néanmoins, cette opération de défense magique ne peut être efficace ni réussir qu'à une seule condition, et non des moindres : le rite doit être accompli entre la maturation complète du grain et la première attaque des épis par les oiseaux. Une question se pose : est-ce que les paysans ont des moyens pour vraiment savoir le moment exacte (minute ou seconde) où un granivore commence à s'attaquer à un champ ? Nous ne le pensons pas. Mais une chose est possible, voire certaine en ce qui concerne la stérilité du rite. Quand celui-ci se révèle inefficace, explique le pratiquant du culte des saints, ce n'est pas parce que la baraka a cessé d'agir, mais parce que la condition liée au rite n'a pas été respectée ou correctement remplie. En d'autres termes, l'inefficacité du rite résulte de la conduite du client et non du pouvoir du saint.

À 824 m au nord-est de l'*agrur* de *sidi* Mohamed et à 606 m au sud-ouest de celui de *sidi* Elghazi, il y a un cimetière dans la partie nord duquel se tient un similisanctuaire : monument dont nous connaissons – à travers l'expérience vécue – la raison pour laquelle il a été élevé : un litige interfamilial.

En 1970, deux familles entrèrent en conflit à cause des bêtes de l'une qui a endommagé une portion d'un champ de blé vert de l'autre. Suite à la plainte déposée par le propriétaire du champ, le propriétaire des bêtes, condamné à payer une amende, décida que désormais le cimetière se trouvant sur l'un de ses terrains, *sidi* Elghazi, n'accueillera plus les morts de la partie adverse. Effectivement, en 1972, il s'opposa à ses adversaires au moment où ils allaient inhumer leur mort : un bébé. Il a fallu l'intervention des autorités locales pour que l'enterrement eût lieu. Ayant pris comme un affront le refus de l'inhumation de la défunte, son arrière-grand-père, un notable, délimita, dans son domaine, une parcelle d'un hectare pour en faire un cimetière. Or, un tel projet ne saurait voir le jour qu'à la condition de sacraliser le terrain délimité. On le sacralisa² par l'implantation d'un similisanctuaire.

À la demande du chef de famille déterminé à installer un cimetière sur sa propriété, *sidi* Brahim, un homme pauvre issu du lignage des *chorfa*, érigea un *hawch* حوش (enceinte à ciel ouvert) avec des pierres brutes et de l'argile

¹ Plus d'une fois, nous avons découvert, ici et là le long du périmètre de certains champs, des cadavres de moineaux avec du sang autour du bec. Leur mort était causée non pas par un acte magique mais bel et bien par un produit avicide (grains de blé tendre traités avec le cyanophos), destiné à éloigner (tuer) des oiseaux jugés « nuisibles ».

² Au sujet de la consécration de l'espace, voir Mercea Eliade (1989 : 25-62).

malaxée avec de la paille hachée en petits brins. Il va sans dire que la construction de ce modeste édifice (0,40 m de hauteur et 0,82 m de diamètre) n'exige ni le plan de l'architecte ni la main experte du maçon. Tout adolescent ou jeune adulte saura le bâtir. Notre notable aurait donc pu demander à l'un de ses fils (ou petits-fils) de le construire, sauf que l'exécution d'une pareille tâche n'est ni de son ressort ni de la compétence de ses descendants parce que ce sont des *ieamin* (gens du commun dénués d'effluve sacré : la baraka).



Photo 5 : **Agrur de *sidi* Brahim**¹
(Photo de l'auteur, 15-07-2023)

Nous avons vu que le saint peut communiquer une part de son pouvoir aux hommes, aux animaux et aux objets. L'action de *sidi* Brahim va (se conçoit) dans ce sens. Elle a pour raison d'être et finalité la consécration de l'espace du futur cimetière, par l'élévation d'un similisanctuaire : objet sur lequel il applique, par son contact avec le matériau, « l'empreinte » du pouvoir sacré². La transmission de sa baraka aux pierres du *hawch* sera perpétuelle, immuable. Bien entendu, ce genre de croyance, que l'adepte inconditionnel d'un rationalisme étroit (se) représente comme irrationnel mais qui n'est, en

¹ L'édifice originel de *sidi* Brahim a disparu. Selon l'un des riverains du cimetière, c'est un *fqih* qui l'a détruit et récupéré quelque chose qui y était enfoui. De quoi s'agit-il ? Un trésor ? Une amulette ? Nous n'avons pas pu avoir plus d'informations sur cette affaire. Mais une chose est claire. Ses pierres furent ensuite amoncelées à l'imitation de l'*agrur* en forme de four traditionnel (photo ci-dessus).

² Émile Durkheim (1968 : 455-464) a suffisamment discuté la question de la transmission ou de la propagation du fluide divin qu'il a désignée par la formule : « la contagiosité du sacré ».

anthropologie, irrationnel qu'en apparence (Sperber, 1982 : 51-83), ne se limite pas à la région des Zemmour, ni à la société marocaine. La réalité est que, dans diverses cultures et civilisations, on croit que la pierre permet la fixation d'entités invisibles ou de puissances surnaturelles (voir Chevalier et Gheerbrant, 1985 : 751-758). Qu'est-ce qui pourrait expliquer ce phénomène quasi universel ? En réponse, nous citons le point de vue d'Arthur Maurice Hocart :

« Si l'Homme a, le plus souvent, choisi la pierre, c'est que par sa résistance, sa relative pérennité, elle répondait mieux que tout autre matériau à une obsession courante que traduisent tous les rites de consécration : le désir d'immortalité » (1973 : 43).

De même qu'en matière de sacralisation de certains lieux, les *ieamin* recourent aux saints, vivants ou morts, pour consacrer, protéger ou valider un lien interindividuel tel que ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ou une relation intergroupe comme ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ. Peu pratiquée actuellement chez les Zemmour, *tagmat* (pacte de fraternité établi entre deux personnes¹) se contracte souvent à l'intérieur du sanctuaire d'un saint local, régional ou national². L'essentiel de la cérémonie célébrée pour la circonstance réside dans l'observance et l'exécution d'un geste formel : près ou au-dessus de la tombe du saint, les contractants se tendent la main droite, les doigts entrelacés, et récitent quelques formules propitiatoires. Ce type d'entrelacement des doigts (*leahd* العهد : engagement, pacte, promesse, serment) exprime le fusionnement des intérêts des deux parties. Les frères du pacte se doivent aide, assistance, appui et secours. Ils ne peuvent en aucun cas se dérober à leurs obligations ni rompre ou transgresser, sans raison valable, le lien fraternel créé sous les auspices du détenteur de la baraka. Tout acte préjudiciable à *tagmat* ainsi scellée attire, sur la partie fautive, la malédiction du saint protecteur du pacte.

Venons-en maintenant au cas du lien intergroupe, *taḍa* : pacte bilatéral de pondération tribale³. En pays Houderrane, un *agrur* évoque pour la mémoire collective locale l'endroit où le pacte de *taḍa* a été conclu entre les Ayt Ikko et les Ayt Hammou Boulmane. C'est « ⵉⵏ ⵓⵎⵎⵉⵏ ⵉⵏ ⵉⵏ ⵉⵏ » (le lieu du pacte), comme dit l'informateur Mouloud. Ce tas de pierres d'environ 1 m de hauteur, situé à 25 km au sud-est de la ville de Khemisset, porte le nom de *sidi* Bou Ishaq. Pour les membres des deux collectivités, ceux que nous avons interrogés, Bou Ishaq est un saint thaumaturge ; il fut l'instigateur de

¹ De ⴳⴷⴰⵢⵜ *gma* (frère), *tagmat* est un lien fraternité symbolique qui ne concerne que les contractants. Ce lien prend fin avec la disparition de l'une des deux parties.

² Les faits relatés dans ce paragraphe sont dus à l'un de nos proches parents, Lahcen ben..., qui avait, au sanctuaire de *moulay* Idriss 1^{er} (saint national), noué un lien de fraternité avec son ami El Houari n Itto..., issu d'un lignage voisin.

³ Sur la structuration et la déstructuration de l'institution de *taḍa* dans la région des Zemmour, cf. H. Belghazi (2008).

la création du lien de *tada* entre eux et le fondateur de l'*agrur* (monument-témoin ou commémoratif) où il fixa à tout jamais la baraka : force protectrice du pacte contre une éventuelle violation provenant des membres des parties contractantes. À propos de cette instigation, qui – selon nos informateurs et les interlocuteurs du capitaine Coursimault – eut lieu au temps des révoltes tribales, vers le milieu de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, nous avons recueilli un long récit légendaire dont la reproduction intégrale serait ici sans grand intérêt. En voici l'essentiel :

[illegible]

« Avant de se lier par *taḍa*, les Ayt Hammou Boulmane et les Ayt Ikko étaient ennemis. Un *cherif* qu'on appelle *sidi* Bou Ishaq... ; moi, je ne connais pas du tout ce Bou Ishaq... Il leur a dit : "je vais établir *taḍa* entre vous". Il les a réunis et s'est mis à écrire sur une feuille. Dès qu'il a fini d'écrire, cette feuille-là a pris feu. Depuis lors jusqu'à aujourd'hui, *taḍa* et le respect demeurent entre les Ayt Ikko et les Ayt Hammou Boulman. »¹

Une autre histoire, plus merveilleuse encore que le récit relatif à Bou Ishaq, nous vient des Oulad Hamid (Bni Ahsene). Elle nous a été fournie par Mbark², le « porte-parole » du groupe organisateur de la commémoration de *tada* à proximité du sanctuaire de *sidi* Lâarbi el-Bouhali.

"عَاوَدُوْنَا وَلِدَيْنِ وَإِلْدَيْنَا بَأَنَّ وَاحِدَ الْوَلِيِّ الصَّالِحِ، كَيْتَسَمَّ سَيْدِي بُوخَاصِي، سَنَكْ يَبْزُولُ وَاحِدَ شَيْ مُبَاتْ كُصْعَةِ دِيَالِ الْكُشْكُوسُو. كَلَّافْ مِنْهَا زَمُورْ وَ أَوْلَادْ حَمِيدْ كَامَلِينْ [!]. هَاكِدَا بَاشْ رَجْعُوْ خَوَاتْ [...]... وَ هَازِ الْوَلِيَّ لِلِّيْ سَنَكْ دِيَكْ مُبَاتْ كُصْعَةِ، مَا عَفَنَاهْ وَاشْ طَاژْ وَ لَا... اللَّهُ بُوخَدُوْ عَالَمْ بَهْ."

« Nos grands-parents nous ont raconté qu'un saint nommé Bou Khassi avait, de son sein arrosé une centaine d'écuelles en bois contenant du couscous qui a été consommé par l'ensemble des Zemmour et des Oulad Hamid [!]. C'est ainsi qu'ils sont devenus frères [...]. Ce saint qui a arrosé les cent écuelles en bois, on ne sait s'il s'est envolé ou... Dieu seul le sait »³.

L'histoire de Bou Khassi relève du registre fabuleux des mythes. Même une femme, physiologiquement parlant, ne peut arroser de ses seins la quantité

¹ Le capitaine Coursimault cite une autre version de ce récit mythique. « Un jour, écrit-il, le *cherif* Bou Ishaq écrivait sur une tablette une liste d'*outtatta* (alliés individuels) entre gens des Ayt Ikko et des Ayt Bou Guimel [tribu des Ayt Hakem]. Sans qu'il ne s'en aperçût ni pût savoir comment, la tablette disparut pendant qu'il écrivait. On vit là un signe de Dieu et l'on comprit que Dieu voulait que l'alliance s'étendît aux deux fractions tout entières » (1916 : 262).

² Informateur du groupe oulad-hamid.

³ Le même récit nous a été raconté par Amhawch (tribu messaghra). Des histoires semblables à celle de Bou Khassi existent dans la tradition maure (P. Bonte, 1994 : 147) et européenne (P. Camporesi, 1994 : 72-73).

de couscous contenue dans les cent écuelles. Ce qui ne signifie pas que cette histoire est le fruit absurde (irrationnel) d'une mentalité prélogique, stupide. Comme tout mythe ou tout récit mythique, elle a une structure logique et une raison d'être.

En fait, on ne peut comprendre le récit mythique courant et chez les Oulad Hamid des Bni Ahsene et chez les Aït Ounzar des Zemmour qu'en allant au-delà de ce que racontent les Anciens. Nous avons souligné que l'histoire de Bou Khassi relève du mythe et que cela doit avoir une explication. Étant perçu comme un saint, Bou Khassi était capable de tout puisque les saints sont, grâce à leur baraka (influx bénéfique), faiseurs de prodiges et de « miracles »¹. Le fait que ce saint eût des seins et ait, de son lait, arrosé un couscous destiné à être consommé par des centaines ou des milliers d'individus est tout à fait chose concevable pour ceux adhérant à la croyance aux merveilles des récits mythiques ; ceux que ces récits étonnent et comblent d'admiration. Et, si ces groupes ethniques sont « frères » par le biais de *taḍa*, c'est parce que, croient-ils, leurs ancêtres avaient consommé ensemble le lait de Bou Khassi, personnage sacré.

Jusqu'aux années 1990, ces mêmes groupes célébraient annuellement la fête commémorative de leur pacte dans le voisinage du sanctuaire de *sidi* Lâarbi el-Bouhali². Ils s'approchent de l'être proche de Dieu : *wali Allah* ولي الله. En d'autres termes, les alliés placent leur pacte sous la protection du saint qu'ils prennent pour témoin de cet événement. Sans doute les islamistes radicaux verraient-ils dans de telles pratiques un manquement aux enseignements de la religion musulmane qui interdit catégoriquement au croyant d'adresser son adoration ou vénération à des divinités autres qu'Allah. À vrai dire, le problème n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser. Disons que l'islam – religion qui, à ses débuts, avait énergiquement lutté contre l'idolâtrie (*ʿibadat al-aṣṣām* عبادة الأصنام) – n'est pas parvenu à la liquider complètement en Afrique du Nord.

Si les pratiquants de *taḍa* honorent un sanctuaire en vue de maintenir ou de renforcer davantage la sacralité de leur relation, c'est parce que « le Dieu des musulmans est trop abstrait pour la ferveur populaire » (Pascon, 1985 : 350). D'où le recours aux personnages (saints) vulgarisateurs de l'idée abstraite de Dieu. Le saint est un fervent défenseur des règles morales et spirituelles. À titre d'exemple, *sidi* Ahmed Ou Moussa, l'un des célèbres saints du Maroc, disait : « les gens viennent à moi et je vois les péchés sur leurs têtes comme

¹ Les petits actes prodigieux (guérison d'une maladie, résolution d'un conflit...) sont reconnus aux saints avant leur décès (156 : 1983, بلحاج). Mais des miracles comme la résurrection d'une vache égorgée « commencent à titre posthume » (Marouf, *art. cit.* : 327).

² Le sanctuaire est une pièce cubique en dur, de couleur rougeâtre, sans coupole et surmontée de merlons d'angle en marches d'escaliers (voir photo 2, *supra* : 77).

des lances. »¹ En dernière analyse, pour sceller ou commémorer leur pacte, les groupes alliés le place sous l'égide ou la protection d'un saint, rendue par sa baraka incarnée dans un sanctuaire ou un similisanctuaire.

Vis-à-vis du détenteur de la baraka, on se comporte avec beaucoup de prudence parce que les actes imprudents mettent en action le malheur. Au sein de l'une des familles formant le douar ayt-bouhsine des Ayt Mimoun, trois événements dont deux tragiques, qui se sont produits durant l'intervalle d'une année, passent pour avoir une même origine : l'atteinte aux biens d'un saint. Il s'agit de la mort d'un garçon de dix ans, écrasé par un camion (octobre 1963), du divorce de sa sœur (décembre 1963) et de la maladie incurable de l'un de leurs parents par alliance². Appelons le défunt Kessou, la divorcée Tamou³ et le malade Jilali.

La disparition tragique de Kessou a suscité divers avis chez les membres de ladite famille. Certains ont rejeté la responsabilité du drame sur le défunt, d'autres ont donné tort au conducteur du véhicule, son oncle paternel. Il y avait aussi ceux qui ont accusé l'un et l'autre puis ceux qui ont refusé toutes ces accusations en soutenant que cette mort soudaine était voulue et fixée d'avance par Allah. L'accident n'en a été qu'un moyen ou un prétexte. De même, le pourquoi du divorce de Tamou n'a pas fait l'objet de l'unanimité. Du côté de la famille du mari, on a mis en cause la conduite de la femme : insouciance ménagère, désobéissance, abandon intermittent du foyer conjugal, etc. Du côté des ayants cause de la divorcée, on a porté l'accent sur l'attitude irresponsable du mari : mauvais traitement de l'épouse.

Trois mois environ après le dramatique accident, Jilali tombe malade. Faute de ressources pécuniaires, il ne pouvait bénéficier d'un suivi médical. D'où le recours aux méthodes populaires : absorption de mixture à base de plantes médicinales, port d'amulettes et visite des lieux et monuments à vertus thérapeutiques (grottes, sanctuaires, sources, tas de pierres...). Les remèdes traditionnels inefficaces, son état de santé ne faisait qu'empirer. Quelque temps avant de rendre l'âme en août 1966, le patient, réduit au désespoir, confia à sa femme : « je ne me rétablirai jamais ». Après quoi, il lui a conté un rêve⁴ qui n'a pas tardé à faire le tour du groupe domestique. En voici le contenu tel que nous l'avions entendu :

¹ "يأتي إلى الناس فأرى الذنوب على رؤوسهم مثل الرماح. "، هذا الكلام أورده أداغال الدرعي في رسالته (انظر المختار السوسي، 1963، ج 12 : 22).

² Ce parent était le mari de la cousine parallèle matrilatérale de leur mère.

³ Orphelins de père, Kessou et Tamou vivaient avec leur mère et leurs trois frères sous la tutelle de leur grand-père paternel.

⁴ En compagnie de son épouse, Jilali, exténué par la maladie, avait visité *sidi* Moussa (un saint vénéré par les Ayt Mimoun). Parvenu à l'intérieur du sanctuaire, il s'est allongé après avoir imploré le secours du saint. C'était au cours de cette visite qu'eut lieu le songe en question.

« Jilali a rêvé s'être rendu à la demeure de *moulay* Driss D... (homme de la baraka, très respecté chez les Ayt Bouhsine) avec l'intention de lui dérober quelque chose. À peine arrivé sur les lieux, il fit demi-tour parce que *moulay* Driss était là. Sans mot dire, ce dernier saisit une pierre et le frappa dans le dos, entre les omoplates ».

Une fois divulgué, ce rêve est vite associé à une douteuse action réalisée à l'occasion du mariage de Tamou, célébré en septembre 1963 ; soit deux semaines avant l'accident qui coûta la vie à Kessou. Lors de la cérémonie donnée dans et par la famille de la mariée, on a offert un repas somptueux aux convives. Il faut dire que la viande, ingrédient principal du festin, n'a pas coûté cher aux organisateurs de la noce. Le bœuf abattu pour l'occasion a été volé à *moulay* Driss D... Cette fois, il ne s'agit pas d'un rêve.

Avec la complicité de son voisin employé comme *khemmas* خَمَّاس (quintenier agricole) chez le grand-père de Kessou, Jilali a en effet dérobé l'animal en échange d'une somme dérisoire d'argent que le frère aîné de Tamou lui a versé. Le volé n'a pas soupçonné ni le voleur ni son complice et aucune poursuite judiciaire n'a été engagée contre eux. Mais, à l'égard de Jilali, on disait : « ⵛⵉ ⵔⵉⵎⵓ ⵔ ⵎⵉⵛⵔⵉⵙ, ⵛⵉ ⵔⵉⵎⵓ ⵔ ⵔⵉⵔⵉⵙ ⵉⵔⵉⵙⵉⵙ. »¹. Autrement dit, si le malfaiteur a contourné la loi humaine (juridique et/ou sociale), destinée à protéger les gens contre les actes répréhensibles de leurs semblables, il est tombé sous le coup de la loi transhumaine : celle du pouvoir surnaturel qui, pour rendre justice à son porteur lésé, punit le sacrilège.

De 1966² à nos jours, le milieu où Jilali avait vécu et la région dont ce milieu fait partie, où le manquement au respect des *chorfa* relevait de l'exception ou de l'impensable, ont vu d'importants changements survenir dans le domaine du sacré, notamment au niveau du rapport au culte des saints.

2. Preuves manifestes du décrochage culturel

Dans les grandes villes (Casablanca, Rabat, Marrakech...), les jeunes gens (ceux qui tiennent les valeurs morales pour un véritable carcan) ont de plus en plus tendance à banaliser le mot *cherif*, à le désacraliser en lui injectant une bonne dose de connotation péjorative. Au cours des années 1990, ils appelaient l'homosexuel *cherif* et la prostituée *cherifa* ; l'homosexualité et la prostitution étant qualifiées de déviance religieuse et sociale. Ceci n'est autre qu'une remise en question de la qualité des détenteurs de la baraka, c'est-à-dire une manière qui renseigne sur le décrochage partiel vis-à-vis de certaines pratiques et de certains saints. Un décrochage que révèle, entre autres faits, la dégradation des édifices culturels.

¹ « S'il a échappé au Makhzen, il n'a pas évité le coup du *cherif*. »

² Année du décès de Jilali.

2.1. Dégradation des sanctuaires

Certes, dans la région des Zemmour, il y a des mausolées bien entretenus comme *sidi* El Ghandour des Kabliyyine et *sidi* Mezyane des Ayt Ouribel. Mais ils n'entrent pas dans le cadre de cette étude. Les sanctuaires qui nous intéressent ici sont ceux en mauvais état. Sur les onze visités en janvier 2022, sept sont négligés, abandonnés ou détruits¹. Pendant et après la visite et la prise de photographies des édifices délabrés, nous avons interrogé des personnes habitant dans leurs environs immédiats afin de pouvoir dégager des pistes de recherche sur le pourquoi et le comment d'un tel délabrement. Les réponses obtenues indiquent clairement trois catégories de profanateurs : les chercheurs de trésors, les jeunes délinquants et les militants islamistes.

Par chercheurs de trésors, personnes rangées, non sans raison, parmi les profanateurs de sanctuaires et de cimetières, les enquêtés entendent les *fugha* : maîtres d'école coranique. Et pour cause : certains de ces derniers, en plus de leurs rôles cités plus haut (p. 75, note 4), sont versés dans l'occultisme. Ils prétendent commander les *djinn* (génies) en vertu des pouvoirs dus à leur connaissance du *Coran* mais aussi du savoir ésotérique et, partant, ordonnent à certains d'entre eux de leur définir la position des trésors cachés, puisque chaque trésor est gardé par un génie au moins. Une fois que le lieu est révélé, le *fqiḥ*, accompagné d'une ou deux personnes, s'y rend la nuit. A l'endroit indiqué, il récite des formules magico-religieuses en brûlant de l'encens dans un petit braséro en terre cuite pendant que les autres creusent...

Au cours de notre sortie de terrain, réalisée au mois de janvier 2022, nous avons été informé qu'un trésor a été récemment déterré dans le territoire des Ayt Soummer, à *sidi* Bou Laqnadel : une pierre d'environ 1,20 m de hauteur et 0,40 m de largeur, sise à 2 km au nord-est de la route régionale 402, en partant de la borne kilométrique n°19. A Bou Laqnadel, il y avait des restes de bougie, un peu de cendre et un trou ayant un diamètre de 0,50 m et une profondeur de 1,50 m environ. Mais rien ne confirme qu'un objet précieux était enfoui dans ce lieu. Le même constat peut être appliqué aux sanctuaires que nous avons visités. Dans ces édifices, il n'y avait, ni dans le mur ni dans le sol, aucun trou qui aurait été creusé par les chasseurs de trésors.

Si l'opinion associant la destruction des sanctuaires à la recherche des trésors souterrains était examinée par le Claude Lévi-Strauss de l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, elle l'aurait incité à reposer la question : « Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ? » (1985 : XXXVIII).

¹ Il s'agit des sanctuaires respectifs de *sidi* Abderrahman (Ayt Guennoun), *sidi* Allal Lamsadder (Ayt Abbou), *sidi* Belgacem (Ayt Chikh el-Fraïch), *moulay* Belkacem (Ayt Haddou), *sidi* Boucheta (Ayt Moussa Brahim), *moulay* Brahim (Ayt Ben Hammadi) et *sidi* M'hamed Ben Khadra (Ayt Haddou Ou Saïd).

Un point de vue sociologique comme, par exemple, confirmer ou infirmer l'existence d'une pratique ou d'une croyance dans une aire culturelle donnée ne se construit pas en reproduisant uniquement l'avis d'un ou de quelques informateurs. Aussi ne doit-on pas penser que tous les sanctuaires détériorés ont pour cause seulement les militants islamistes et les jeunes délinquants. La détérioration de certains monuments culturels tels que *sidi* Boucheta et *sidi* Abderrahmane, vient du fait d'être négligés ou mal entretenus.



Photo 6 : Sanctuaire de *sidi* Boucheta
(Photo de l'auteur, 06-01-2023)



Photo 7 : Plafond du sanctuaire



Photo 8 : Tombe du saint

Dans le cas de *sidi* Boucheta, il est question d'un abandon pur et simple du sanctuaire par les fidèles. C'est une modeste pièce rectangulaire avec une toiture-terrasse constituée d'un ensemble de matériaux hétéroclites : planches récupérées, branches d'arbre, tiges de roseau sec avec feuilles, morceaux de polyane bleu et vieilles tôles ondulées en fer galvanisé. Ouvert par endroits,

le plafond laisse passer les rayons du soleil mais aussi la pluie. Quand il pleut, le parterre est mouillé, voire inondé. Lors de notre visite au sanctuaire, il y avait des tapis amazighs posés à même le sol ou sur des socles de *seddari* en bois, offerts par un citoyen. Ils sentaient la moisissure. La tombe du saint traduit, elle aussi, l'état de délabrement des lieux.



Photo 9 : Sanctuaire de *sidi Abderrahman*

(Photo de l'auteur. 07-01-2022)



Photo 10 : Catafalque



Photo 11 : Aile gauche du sanctuaire

Au sanctuaire de *sidi Abderrahman*, le problème de l'entretien des lieux est palpable. Il se manifeste par les ordures et la terre amoncelées dans l'aile gauche de la bâtisse, qu'on peut voir sur la photo numéro 11. Pendant quelques mois, le mausolée n'avait plus de porte ; elle a été, semble-t-il, arrachée et vendue par des jeunes délinquants, qu'on appelle الشمكرة, pour se procurer des boissons alcoolisées et du hachich. Ce point de vue, nous l'avons également recueilli sur le sanctuaire de *moulay Belkacem* à Khemisset et sur celui de *sidi Mhamed Ben Khadra* des Ayt Haddou Ou Said.



Photos 12-13-14 : Aspects de dégradation du sanctuaire de *moulay* Belkacem

(Photo de l'auteur, 05-01-2022)

Ce sanctuaire n'a plus de porte et pratiquement plus de coupole. C'est plutôt une construction à ciel ouvert. Si la tombe du saint est en mauvais état, le coffre-fort, lui, est en très mauvais état : il est perforé par la rouille. A l'heure actuelle, le sanctuaire de *moulay* Belkacem (ou ce qu'il en reste) sert de local pour le divertissement des jeunes. Ils s'y rendent, de nuit ou de jour, en vue de fumer et boire. Certains de nos enquêtés nous ont même avoué que, lorsque ces jeunes se trouvaient là, les femmes voulant effectuer une visite au sanctuaire n'osaient pas y aller, de peur d'être agressées.

De même que le mausolée de *moulay* Belkacem et l'édifice de *sidi* Mhamed Ben Khadra, le sanctuaire de *sidi* Allal el-Msadder des Ayt Abbou (photos ci-après) est bien en ruine depuis quelques années : porte arrachée, murs décrépis et intérieur maculé. En quittant ce lieu, après l'avoir photographié, nous avons croisé un homme chevauchant un âne. Nous l'avons abordé au sujet de l'état délabré du sanctuaire. Avec beaucoup d'hésitation et à mi-voix, il a répondu : « ⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ » *kul chi lla issn mag gan ayen* (tout le monde sait qui a fait ça). Puis il est reparti. Après avoir parcouru quelque 300 m, il est revenu sur ses pas et nous a confié : « ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ ⵉⵙⵏ »

ⵓⵎⵎⴰⵔ ⵎⵓⵎⵎⴰⵔ » *ayt timmar ag skhsren lwali*, (ce sont les barbus qui ont abîmé le sanctuaire). Ces paroles, difficiles à obtenir au premier abord, expriment un avis partagé par d'autres enquêtés, à savoir la présence active d'islamistes de tendance wahhabite dans le voisinage immédiat de *sidi* Allal el-Msadder.



Photos 15-16 : **Sidi Allal Lamsadder : sanctuaire et porte d'entrée**
(Photos de l'auteur, 07-01-2022)

Tout bien considéré, la détérioration ou la destruction des sanctuaires n'est qu'un aspect du recul spectaculaire du culte des saints dans la région des Zemmour. C'est un désengagement pratico-spirituel que nous appelons « décrochage culturel ». Il s'explique, entre autres, par la réaction des pratiquants (les paysans) contre les abus de certains individus qui se disent descendre de la famille du prophète ou/et appartenir à la lignée des saints.

2.2. Réduction des offrandes

Il y a un peu plus d'un siècle, É. Laoust écrit : « le paysan berbère accomplit de nos jours encore un acte de magie plutôt qu'un travail agricole dans le vrai sens du mot. » (1920 : 308). L'auteur appuie son point de vue en se référant à deux pratiques largement observées autrefois par tout le paysannat marocain, à savoir le culte des saints agraires¹ et les divers rites dédiés aux activités culturelles, notamment l'offrande sous forme d'aliment rituel (*ibid.* : 309-320, 381-384). Le repas ou tout produit alimentaire afférent aux rites agraires va de ⵜⴰⵎⴰⵔⵜ (pâte constituée de farine de grains grillés, d'eau et de sel) au couscous préparé avec la chaire d'un animal sacrifié² dans le champ où le premier sillon doit être tracé ou dans celui où la dernière gerbe était coupée.

¹ Laoust fait référence à *sidi* Seghir Ben Meniar de Bezou : protecteur des cultures contre la grêle et les moineaux et à *sidi* Boujemâ en région de Demnat : patron des moissonneurs (*ibid.* : 301-302, 365).

² Le sacrifice inaugurant les labours se pratiquait encore dans le Haut-Atlas dans les années 1990 (Rachik, 1992 : 114-116).

La nourriture est partagée entre les membres de la famille et les travailleurs¹ du fermier. Les enfants, les pauvres et les passants ont, eux aussi, droit à un morceau de la pâte rituelle. Les mêmes personnes – réunies soit dans le champ ou chez le fermier, soit à proximité de la mosquée du douar ou près du sanctuaire d'un saint – reçoivent une part du couscous sacrificiel. Par ces pratiques, souligne Laoust, le paysan amazigh croit, d'une part, protéger le déroulement des travaux agricoles contre les intempéries et les mauvaises influences (esprits malsains, œil envieux...) et, d'autre part, attirer la bénédiction du ciel, l'abondance et la prospérité.

Exécuté très probablement pour ces mêmes raisons au moment de l'ouverture des labours, un rite gestuel, auquel j'ai maintes fois assisté dans mon enfance, était en usage partout à Ayt Mimoun, dans le champ le plus proche de la demeure du fermier. Il consistait en une offrande composée d'une galette d'*arakhsis* ⵔⵓⵕⵔⵉⵙ (pain sans levain) et de figes sèches. Le premier sillon à peine ouvert, le laboureur arrêta l'attelage (ⵜⴰⵔⵉⵙⵜ *tayuga*). Ce fut alors que commença le rituel. Entouré des membres de sa famille et de quelques voisins, le maître du champ brisa la galette sur le timon de l'araire, la déposa dans ⵜⴰⵣⵣⴰⵢⵜ *tisggwit* (plateau rond, tressé en palmier-nain). Il sema ensuite les figes à la manière des céréales, puis les récupéra et les joignit au pain dans le plateau. Après quoi, il distribua la totalité de ces aliments à l'assistance qui les consomma sur place.

Aujourd'hui, dans la région des Zemmour, la pratique des rites agraires, et tout particulièrement de l'offrande (aumône, dime...), a reculé de manière remarquable. Ce recul s'explique en grande partie par un double fait : d'un côté, l'apparition et le développement de nouvelles idées destinées à la remise en question du culte des saints, donc d'un aspect des représentations ancestrales ; de l'autre, la réaction des ruraux contre les abus de certains individus appartenant ou prétendant appartenir à la lignée des saints.

Le discours contestant le culte des saints et, en conséquence, l'offrande culturelle (don alimentaire ou sacrifice sanglant) plonge ses racines dans l'introduction de l'enseignement moderne en pays zemmour. Entreprise du protectorat français, la mise en place de l'institution scolaire s'opère relativement tôt. La première école primaire (une classe de 19 élèves), nommée franco-berbère² puis franco-musulmane, voit le jour à Khemisset en

¹ Ceux-ci sont appelés ⵙⵕⵕⵕⵓⵎⵉⵏ *ikhemmasn* (quinteniers agricoles). Du mot arabe خُمس *khoms* (1/5), ⵙⵕⵕⵕⵓⵎⵉⵏ *lkhems* est le mode d'exploitation agricole – aujourd'hui révolu chez les Zemmour – où le propriétaire fournit les moyens de production (terrains, semences, animaux de trait, instruments aratoires...) au preneur qui, en contrepartie de sa force de travail, reçoit en règle générale un cinquième de la récolte.

² Sont appelées franco-berbères ou berbères les écoles rurales établies dans les régions amazighophones. L'école franco-berbère est, souligne le commandant

1^{er}]. Pendant que nous les achetions au souk Elarbâa de Meknès, certains jeunes nous ont dit : “vous n’avez rien d’autre à faire ! *moulay* Driss est mort et, vous, vous lui apportez l’offrande”. Et l’un de nous a répondu : “nous partons, toutes les tribus, en automne ; cela [nous] a été légué par [nos] prédécesseurs, nous y avons poussé¹” ».

Il y a dans la présente déclaration deux idées d’importance capitale. D’abord, l’affirmation du rejet effectif du culte des saints et, particulièrement, la mise en relief de ce même rejet à travers des éléments déjà rejetés ou en passe de le devenir. Ensuite, la mention d’un cas d’échange intergénérationnel, en l’occurrence l’échange ayant pour sujet l’offrande (dons votifs ou expiatoires, notamment les sacrifices sanglants) remise au sanctuaire d’un saint.

Considérons la première idée. De quelle manière l’auteur des propos ci-dessus met-il en valeur le rejet du culte des saints par des jeunes ? Est-ce en le comparant avec le fait dont il les accuse : la négligence du maître de l’école coranique (الطالب *taleb*), du porteur de l’énergie divine (الشریف *cherif*) et du Seigneur tout-puissant (ربِّي *Rebbi*), ou en le prenant pour l’effet (ou une des conséquences) immédiat(es) ou médiat(es) du sujet d’accusation ? À vrai dire, la nature du procédé employé (comparaison ou établissement d’un rapport causal) ne saurait être cernée sans apporter une double précision : l’une concerne le rôle du *taleb* et du *cherif* dans l’action humaine et la place que *Rebbi* y occupe, l’autre intéresse les signes ou la signification de l’abandon de ces mortels et de l’Éternel.

La psalmodie du *Coran* attire ou favorise le bien et empêche ou détourne le mal. Elle constitue une mesure supplémentaire de bénédiction céleste pour le don destiné à un saint en vue de protéger les activités culturelles, et consacré par le fait d’être abandonné à son sanctuaire. C’est-à-dire dans un lieu sacré, imprégné de la baraka : force mystérieuse et dynamique du saint (*cherif*) ; autrement dit, sous le patronage d’un élu et proche de Dieu, en sa présence symbolique ou imaginaire : même trépassé, il intercède pour les gens auprès de l’Être suprême. Et ce, afin d’assurer le déroulement d’une activité culturelle, d’éloigner le spectre d’une crise économique, de conclure un pacte de fraternité², etc.

Sur ces acteurs, la jeune génération porte un regard critique, négatif. Elle dénonce l’incompétence du maître de l’école coranique traditionnelle (étude bornée à l’assimilation par cœur du livre saint, incapacité d’interpréter les sourates mémorisées, ignorance des règles élémentaires de la grammaire et

¹ Au sens familier, « pousser » rend très exactement ce que signifie « ⵓⵏⵓⵏⵓ *kker* » : croître, grandir.

² Unissant deux hommes, ce genre de pacte (ⵜⴰⵎⴰⵔⵜ *tagmat*) se contractait à l’intérieur du sanctuaire d’un saint local, régional ou national.

de l'orthographe...)¹ et dénie les facultés suprahumaines assignées au détenteur de l'effluve sacré (médiation entre les hommes et Dieu, présence en divers lieux...). Qu'est-ce que cela signifie au juste ? Un signe de sécularisation ? Non, une remise en cause de la perception populaire de la religion musulmane au profit d'une conception plus conformiste, plus savante². Une réaction que la vieille génération, convaincue de l'origine islamique des pratiques et croyances ou représentations religieuses dominantes (islam et cultes « païens » islamisés), tient pour antireligieuse, contraire à la loi divine, et rend souvent au moyen de formules amplifiées telle que : « les gens ne veulent plus de Dieu ».

Sans doute est-ce inconsidéré que de prendre une pareille formule pour argent comptant. Plus inconsidéré encore est d'avouer que les jeunes critiquant les actions culturelles populaires, même ceux abreuvés du courant idéologique de la doctrine matérialiste (marxiste), repoussent l'idée de Dieu ou le renient tout simplement. De façon consciente ou mécanique, le divin, pour autant que nous sachons, est largement inséré dans l'éducation et la socialisation tant à la campagne qu'en ville. Il se situe au rang des composantes élémentaires de la formation culturelle et identitaire des individus ; il constitue l'élément principal de leur cadre de référence. Sa présence dans leur vie quotidienne se laisse aisément observer. Elle transparaît au travers des actes ou des faits comme الدُّعَاء *dduea'* : prière d'invocation ou de demande, généralement courte, construite avec des versets coraniques ou/et des mots du langage familier ; on l'adresse à Dieu en vue d'améliorer une situation ou de surmonter une épreuve³.

Toujours est-il que la conception critique que les Anciens ont du rapport des jeunes à la religion et au sacré en général, quoique mal fondée et partiellement réfutable, s'impose ici avec juste raison. Nous allons l'admettre provisoirement, l'accepter telle quelle le temps de faire ressortir le sens ou la trame du raisonnement de notre informateur. D'après la mise au point précédente, somme toute, celui-ci raisonne en termes non pas de comparaison mais de causalité. Il explique la remise en question du culte des

¹ De nombreuses fois, j'ai assisté à des discussions où des jeunes sont allés jusqu'à dire que le *ṭaleb* sert, au plus, à laver les morts et à bénir les tombes en y récitant des versets du *Coran*. Ces discussions dérangent une partie de la présence : les adultes.

² Sur la critique des jeunes à l'égard de l'islam populaire que pratiquent leurs parents et grands-parents, voir Mounia Bennani-Chraïbi (1994 : 82) et Hassan Rachik (2000 : 231-232).

³ Au Maroc, soit dit en passant, tout le monde ou presque pratique le *duea'* : hommes et femmes, jeunes et vieillards, conformistes et marginaux... On l'utilise même dans des cas illicites au regard de la loi islamique tel que l'avortement ; on prie Allah afin que l'opération réussisse (cf. Ferrié, 1996 : 123).

saints par le refus du *taleb* et du *cherif*. La corrélation ainsi établie ne manque sûrement pas de logique. Refuser le *taleb* et le *cherif*, ce serait négliger le savoir religieux et l'influx sacré, c'est-à-dire la Loi et le Pouvoir de *Rebbi*. Ou bien encore : les forces divines qui règlent l'existence des hommes et leur devenir. Et délaisser cette Loi et ce Pouvoir entraîne le dérèglement de la structure du réseau relationnel et de l'ordre des pratiques rituelles ancestrales.

Cela nous amène droit au second point : l'échange d'opinions entre des jeunes lettrés et des adultes analphabètes à propos de la pratique de l'offrande votive, en l'occurrence le sacrifice sanglant. Pourquoi l'enquête relate-t-il l'histoire des jeunes dénigrant le rituel qui consiste à sacrifier tous les ans, au mois de septembre, des animaux au sanctuaire de *moulay* Driss, situé dans le massif de Zerhoun ? Que soutient ou défend chacune des parties en présence dans la discussion, et que suggère ce cas ordinaire de dialogue intergénérationnel ?

L'histoire que rapporte notre interlocuteur n'est ni hors contexte, ni sans motif. Il s'en sert comme exemple concret, vécu, pour appuyer l'idée que les générations actuelles font fi des agents et des symboles de l'ordre sacré, des principes et des règles de l'activité culturelle. Agir ou réagir contre l'immolation à but votif signifie réprover et inciter à bannir le culte des saints. C'est-à-dire ce qu'il y a de plus commun, de plus pratiqué et de plus respecté dans l'islam populaire. Notre informateur cite cette histoire pour dire que ce sont les jeunes adultes qui veulent détourner les Anciens de la pratique du sacrifice sanglant aux sanctuaires de saints.

Voyons d'abord le mot des jeunes : « vous n'avez rien d'autre à faire ! *Moulay* Driss est mort et, vous, vous lui offrez des bœufs, vous lui apportez l'offrande ». Il veut dire que le don votif ou expiatoire est une action stérile, une coutume dérisoire, une pratique rétrograde. Ou encore une perte d'énergie et de temps en vain : les vivants n'ont pas d'effet sur les morts. Un saint trépassé n'a que faire du sang ou de la chaire des victimes immolées en son honneur, de la lumière des cierges brûlant près de sa tombe ou de toute chose abandonnée à son sanctuaire pour réaliser un vœu, expulser un mal ou conjurer un mauvais sort. Il ne réagit ni à l'offre ni à la demande des solliciteurs. En définitive, le discours de ces jeunes rabaisse les pratiquants de l'offrande dans le but ou l'espoir de changer leur vision magico-religieuse et les pousser à se défaire de tels usages, à les rejeter. Est-ce une illusion ? Une utopie ? Probablement pas : si ce rejet demeure ici au stade de la parole, il se trouve ailleurs au niveau de l'acte¹.

¹ Dans une étude réalisée au début des années 1970, P. Pascon (1978 : 467) observe que les gens font de moins en moins de dons au sanctuaire de *lalla* Aziza : « Sainte "nationale" » des Seksawa (Haut-Atlas).

Passons maintenant à la réplique au mot en question : « nous partons, toutes les tribus, en automne ; cela [nous] a été légué par [nos] prédécesseurs, nous y avons poussé ». L'auteur de cette réplique veut éclairer les jeunes décrivant la tradition des fêtes et rituels maraboutiques, les convaincre de la légitimité sociale de l'offrande : l'épine dorsale de la dévotion aux saints. Et ce, en se fondant sur trois arguments qui lui paraissent irréfutables.

Le premier atteste que le pèlerinage annuel au tombeau de *moulay* Driss, accompli avant l'ouverture des labours, concerne des milliers de fidèles venus de l'ensemble de la région des Zemmour. Le deuxième montre que la vénération du saint de Zerhoun existe depuis des lustres. Elle est définie comme un usage hérité des générations ancestrales, comme un patrimoine historique que le légataire doit maintenir en le transmettant à son tour à travers la pratique. Un patrimoine qu'il doit conserver et reproduire afin de ne pas s'écarter du chemin des ancêtres, de rester authentique. Le troisième souligne que le culte de *moulay* Driss préexiste à ses partisans actuels. C'est un des constituants fondamentaux de leur socialisation, une tradition dans laquelle ils ont « poussé ». À s'en tenir au sens amazigh du verbe ⴰⴳⴷⴰⵢⵜ *kker* : pousser, le culte est au pratiquant ce que la terre est à la plante : un lieu d'enracinement. Cesser de le pratiquer ou d'y adhérer par contrainte signifie déracinement culturel, c'est-à-dire s'arracher des pratiques censées attirer l'effluve sacré : garant de la protection divine.

L'analyse qui précède fait ressortir une facette d'un conflit de générations sans précédent. Un conflit inédit en ce sens qu'il a provoqué une défaillance dans la chaîne de transmission du legs ancestral. En témoigne la situation du culte des saints : un exemple d'actualité parmi d'autres. Suivant les Anciens, ce culte-là n'est plus respecté et vécu par les jeunes, ni intégré à la texture de leurs pratiques et représentations ; ils l'ont omis et refusent d'en prendre le relais parce que jugé opposé à l'esprit de l'islam savant ou présumé retarder le développement techno-économique et socio-culturel.

Interprétant les résultats d'une enquête psychosociologique, réalisée en 1956-57 auprès d'une population urbaine du Maroc, Jacques Selosse écrit : « Aux valeurs patriarcales et tribales ancestrales succède la conscience des classes sociales » (1963 : 152). L'intérêt de ce constat, c'est qu'il indique l'écroulement partiel du système des valeurs ou des traditions². De cet

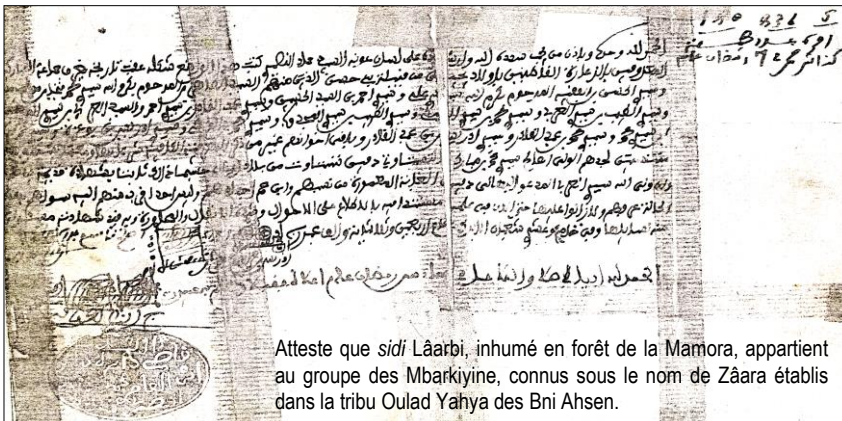
¹ Ce verbe signifie se lever, se réveiller, se dresser, ... et pousser : naître, croître, se développer. Pris dans cette dernière acception, il concerne au sens propre les plantes, par analogie les cheveux, dents, ongles... et par métaphore les êtres humains. Métaphoriquement, il désigne le fait d'être né et d'avoir grandi (évolué) au sein de tel cadre ou telle sphère de l'espace sociétal.

² Sur les traits saillants de l'effondrement (ou l'altération) de ce système, on pourra consulter Driss Ben Ali (1982 : 6-10), Abdeslam Boufatma (2018 : 205-221) et A Abdelkrim Sekkar (1996 : 148-150).

écroulement, en effet, tout le monde parle depuis des années. Certains s'efforcent d'en déterminer les causes et les conséquences, d'autres se contentent d'en désigner le responsable (un bouc émissaire) : l'homme s'en prend à la femme, le clerc modéré ou radical¹ incrimine le militant de gauche, le « progressiste » dénonce la classe dominante, ... et le vieillard accuse le jeune. Une accusation qui, indirecte ou nuancée dans le témoignage précédent, apparaît bien tranchée dans les dires suivants² :

"تقلب الزمان. هذا جيل آخر. أولاد اليوم مات يعرفوا والو، غير تايد حسوا. هذا آخر التواخر. ماعرفوا لا شريف لا عامي. هاد السيد، راهم دواو فيه. گالو: غمّر الميت ما يحيي، غمّر السيد ما كايغطي. غمّر هادي، غمّر هاديك. كهذا جيل جاهل. الله إحفضنا من القسوحة!"

« Les temps ont changé. Ça, c'est une autre génération. Les jeunes d'aujourd'hui ne savent rien [et] ne font que divaguer. Ça, c'est la fin du monde. Ils ne connaissent ni *cherif* ni *eammi*³. Ce saint⁴, ils en ont dit du mal. Ils ont dit : "jamais un mort ne revit, jamais un sanctuaire ne donne. Jamais ceci, jamais cela". Ça, c'est une génération d'incultes. Que Dieu nous préserve de la dureté [d'âme] ! »



Atteste que *sidi Lâarbi*, inhumé en forêt de la Mamora, appartient au groupe des *Mbarkiyine*, connus sous le nom de *Zâara* établis dans la tribu *Oulad Yahya* des *Bni Ahsen*.

Figure 1 : Acte notarié sur l'origine de *sidi Lâarbi el-Bouhali*

¹ Le terme de clerc est employé ici au sens que lui donne Mohamed Tozy : « il couvre en plus des professionnels de la religion, intégrés ou non dans une hiérarchie institutionnalisée ([...]) toutes les personnes dont la fonction requiert un apprentissage du *Coran* et une formation religieuse, même élémentaire ([...]). [Les clercs] peuvent être des acteurs du champ religieux occupant des rôles centraux (âlim du conseil supérieur et des conseils régionaux), ou périphérique (imam d'une petite mosquée), mais aussi des acteurs du contre-champ (prêcheur libre, intellectuel islamiste [...]) » (1992 : 408, note 1).

² Ces dires sont recueillis dans les parages du sanctuaire de *Lâarbi el-Bouhali*, auprès de l'informateur *el-Maâti* (lignage des *Ayt Affane*, commune de *sidi Abderrazak*, province de *Khemisset*).

³ En milieu rural *zemmour*, rappelons-le, on dit : « *aeami* » ; pluriel *ieamin* : gens du commun ou personnes ne possédant pas de *baraka* (pouvoir divin).

⁴ Il s'agit du saint *Lâarbi el-Bouhali* (cf. l'acte notarié ci-dessus).

Les griefs de l'accusation que l'auteur de ce témoignage porte contre les jeunes adultes, c'est-à-dire la génération de ses petits-enfants, gravitent autour d'un seul critère : l'ignorance. Plus nécessaire et pertinente encore est la question suivante : qu'entend-il par le mot « inculte » ? L'analphabète ? L'illettré ? En fait, ni l'un ni l'autre parce que, d'après notre propre observation, les personnes condamnant le culte des saints (visites et offrandes au sanctuaire en vue de l'exaucement de vœux) ont, sinon toujours du moins très souvent, un niveau d'études secondaire ou supérieur. L'enquête n'accuse pas les jeunes de défaut d'instruction, de manque de connaissances intellectuelles ou de déficit en matière de culture générale. Il leur reproche de méconnaître les coutumes de leur milieu social, d'ignorer la réalité des agents et des facteurs qui ont largement contribué pendant longtemps à la structuration de ce milieu et au maintien de son équilibre.

Plus encore : son affirmation, pénétrée de crainte et d'inquiétude pour la destinée ou la survie du mode ancestral des pratiques et représentations populaires, révèle en toute clarté la méconnaissance du *cherif* et du *εammi*, mais s'avère très peu – ou pas du tout – explicite sur la teneur et l'articulation des éléments qu'elle concerne. Afin d'en formuler l'essentiel, l'explication doit s'en tenir à la position de ces individus dans le récit et surtout se garder de les traiter séparément. Évoquer ou mettre ensemble *cherif* et *εammi* n'est pas un fait du hasard, ni une juxtaposition de mots gratuite ou inconsciente.

Intéressons-nous à présent à l'information : « ils ont dit : "jamais un mort ne revit, jamais un sanctuaire ne donne." », exprimée différemment mais clairement dans le discours des autres enquêtés. Quelle idée ou réalité traduit-elle ? La suivante : les paroles accusatrices, proférées à l'encontre des jeunes, touchent également la sphère des croyances. À ces derniers, il est fait grief de ne pas croire à la puissance surnaturelle du saint et à ses actions posthumes telle que l'apparition aux êtres vivants sous l'aspect humain ou animal (oiseau, serpent...), la punition des violateurs des serments prêtés en son nom, la garantie de la réussite scolaire et professionnelle ou la guérison des maladies psychiques et somatiques. En plus de tout cela, ils sont déclarés coupables de renier ou dédaigner, en tant qu'actes réellement accomplis par tel saint ou telle sainte de son vivant, les motifs extraordinaires des récits hagiographiques ; exemple : marcher sur les eaux, ressusciter une vache égorgée ou entrer dans un four de boulanger et en sortir indemne les bras chargés de pain brûlant¹.

¹ Ces actes merveilleux (miraculeux) sont attribués respectivement à *lalla* Mimouna (Basset, 1920a : 274-275), à *moulay* Bou Azza (Dermenghem, 1982 : 69) et à deux descendants de *sidi* Rahhal (Naâmouni, 1993 : 63, 67-68).

Les jeunes sont jugés dénier aux saints trépassés la possession du pouvoir surnaturel, persifler le culte voué à leurs sanctuaires et refuser la croyance à l'exaucement de vœux ou à la réalisation de miracles par les morts au profit des vivants. Ils sont qualifiés de parfaits incultes en ce qui concerne le culte des saints. Citons encore un cas de dénonciation des personnes s'opposant à ce culte, survenu fin mars 2022 dans le Moyen Atlas, à 172 km du sanctuaire de Lâarbi el-Bouhali. Dans un communiqué des *chorfa* de *moulay* Bou Azza¹, paru le 29 mars 2022 dans *Souha press TV*, il est dit que des « obscurantistes et athées » prétendant « défendre les droits des gens » ont opéré « une attaque féroce » contre la foire patronale de leur Maître ; foire que, selon toujours le communiqué, les accusés tiennent pour un lieu qui « consolide la superstition et encourage le charlatanisme » et les accusateurs prennent pour un point de « rencontre culturelle, scientifique, spirituelle, commerciale et touristique qui attire des visiteurs des quatre coins du Royaume »².

La réaction de ces jeunes semble participer d'un comportement contestataire plus large, qui range parmi les actes estimés indignes le culte des saints et la prestation du serment sur des êtres et objets ou entités autres qu'Allah. Au Maroc, on jure par la filiation, la fraternité, la nourriture, le feu, la lumière, le soleil, etc. Ce en quoi les contestants voient une survivance des croyances idolâtriques ou des représentations primitives en Afrique du Nord³. Cela dit, le temps et les faits ont fini par imposer la vision des jeunes. Au fil du 20ème siècle, maintes mutations ont eu lieu dans le système des pratiques et croyances des ruraux marocains. Parmi ces mutations, que Mohamed

¹ De son vrai nom Abou Yaêza Yalannour, *moulay* Bou Azza, dont le sanctuaire et le village portant son nom se situent à 79 km au nord-ouest de la ville de Khenifra, « n'est ni arabe ni cherif. » (Faure, 1984 : 92). C'est un saint amazigh « qui ignorait totalement la langue arabe » (*ibid.*). On le surnomme ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ *bu tfunast* (l'homme à la vache) à cause d'une histoire légendaire qui fait partie de mes souvenirs d'enfance et que Maurice Le Glay cite dans une notice qu'il a dédiée à ce saint des montagnes moyen-atlasiques. Il écrit : « un groupe de Berbères avait partagé au sort une vache et refusé à Moulay Bouazza de lui en donner une part. Le saint leur demande de replacer dans la peau les morceaux, et tout à coup à son injonction, la vache se leva et s'enfuit. » (1936 : 38). On retrouve cette histoire de résurrection dans la production des ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ *imdyazen* (aèdes), « détenteurs du verbe et de la parole » (Moukhli, 2017 : 97) ; exemple :

ⴰ ⵢⵉⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ
 ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ ⴰⵢ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵢⵏ
 Ô cheikh *moulay* Bou Azza ! tu es un lion
 La vache égorgée retourna à la longe.

² Les passages mis entre guillemets sont extraits du communiqué ci-après.

³ Sur l'ancienneté de la vénération des êtres humains, des animaux et des astres en Afrique du Nord, pour ne mentionner que ces supports du sacré, voir Gabriel Camps (1980 : 200-207, 220-221 ; 1985 : 312-314).

Alahyane appelle « l'éclatement du champ conceptuel du paysan » (1991 : 48), figure l'idée que la baraka (pouvoir divin et dynamique) n'agit ou ne réagit plus comme avant ; elle s'est retirée de certains êtres et objets.

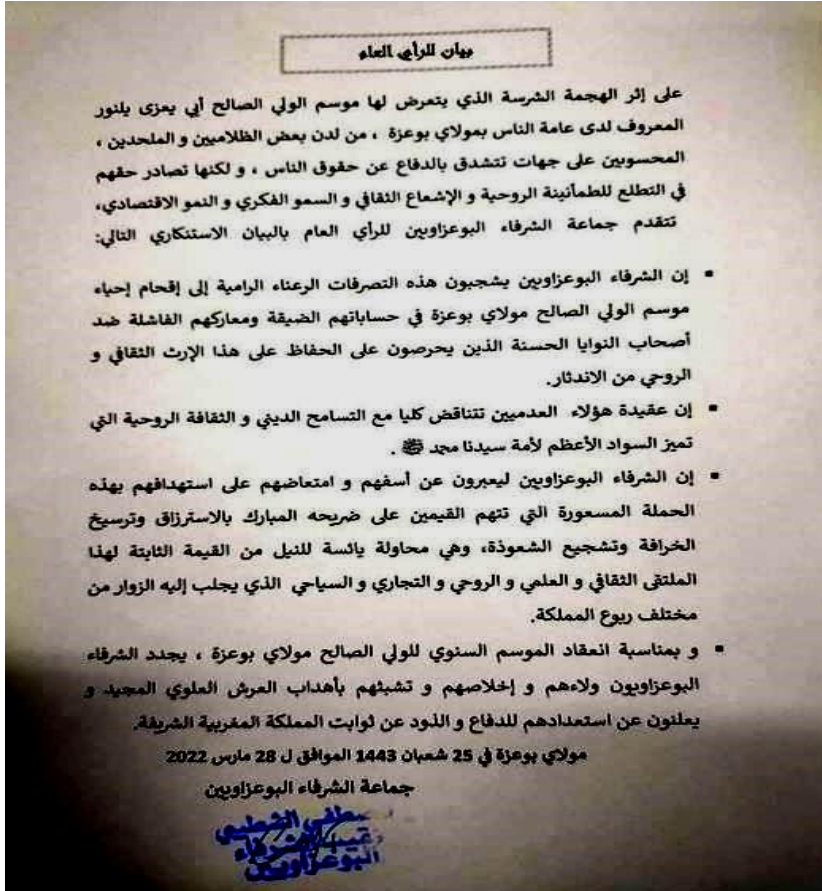


Figure 3 : Communiqué sur une attaque anti-moulay Bou Azza

Pourquoi ce pouvoir peut-il abandonner une chose ou une personne supposée en être dotée ? Qu'est-ce qui le fait fuir ? La puissance divine, la chose désertée ou l'acte humain ? Quelle conduite adoptent les gens du commun, en particulier les fidèles, vis-à-vis des saints censés l'avoir perdu ? Comment disent-ils reconnaître ou saisir cet abandon ? Par des signes extérieurs, palpables ou à travers des critères contenus dans les limites du sentiment et de l'imaginaire ? Est-ce à dire que la baraka a complètement disparu du milieu socio-culturel ou des structures mentales des Zemmour ? Non. Pour nos informateurs, comme pour tout le peuple marocain, la

baraka existe toujours mais elle n'est plus étendue. Elle s'est contractée en désertant certains objets et êtres. Voyons à ce sujet l'extrait d'entretien qui suit, recueilli à Khemisset, auprès d'Ounasser (originaire des Ayt Abbou) :

« ⵓⵔⵓⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ, ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ, ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ. ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ 200 ⵓⵔⵓⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ, ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ. ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ, ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ : ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ. »

« Aujourd'hui, l'argent abonde mais il n'y a pas de baraka. Autrefois, les Ayt Ouribel tout entiers avaient 200 *rials*¹, déposés chez Ahmed Ihiri. Celui qui voulait acheter une terre, allait voir Ihiri : il lui prêtait.² »

Quel jugement émettra l'esprit comptable sur le montant qu'Ounasser cite comme plafond des ressources pécuniaires des Ayt Ouribel ? Ne pensera-t-il pas que c'est un nombre approximatif, inexact, voire imaginaire ; donc digne d'être critiqué, réfuté, négligé en tant qu'information ou donnée inexploitable ? Sans nul doute, et même il est tout à fait fondé à le penser. Seulement, la lecture de ce renseignement en termes de comptabilité ne nous intéresse pas ici. Peu importe, en effet, que le chiffre avancé soit vrai ou faux. L'important, tout bien réfléchi, c'est le fait que notre informateur, à l'instar des ruraux zemmour au moins, se réfère à la valeur marchande de la monnaie ancienne, en l'espèce au *rial*, pour évaluer le cours de la monnaie actuelle ou attester la baisse du pouvoir d'achat. Cela permet de préciser l'idée selon laquelle l'argent a perdu sa substance sacrée : la baraka.

Certes, le *rial* a depuis longtemps été pratiquement retiré de la circulation, banni du système et du vocabulaire monétaire officiel ; mais il demeure la monnaie de compte pour la majorité des Marocains, autant à la campagne qu'en ville. De nos jours, il vaut 5 centimes, soit 1/20^e de l'unité de base : le dirham (DH). Ce dernier équivaut à 20 *rials* (100 centimes).

¹ Il s'agit de la monnaie en usage sous les règnes des Sultans Hassan 1^{er} (1873-1894) et moulay Abdelaziz (1894-1908). Rudement concurrencé durant ces règnes et sur son propre terrain par les monnaies étrangères, notamment l'écu français et la piastre espagnole, le *rial* – appelé aussi *douro* – n'avait pas la même valeur dans toutes les régions du Maroc. Sur les fluctuations géographiques du cours du *rial* et le système monétaire marocain de cette période, en crise croissante, on pourra consulter Jean-Louis Miège (1961 : 388-389 ; 1962 : 100-106, 433-436) et Abdalla Laroui (2001 : 45-49, 339-342).

² Les faits anciens rapportés dans ce témoignage se situent très probablement au cours du dernier quart du 19^{ème} siècle, puisqu'Ihiri est mort à la veille de l'établissement du protectorat – pendant un conflit armé ayant opposé Ayt Ouribel et Ayt Ouahi. Dans *Villes et tribus du Maroc...*, on peut lire : « Ahmed Ihiri est mort en siba » (Mission Scientifique du Maroc, 1920 : 214). Selon les propres mots l'informateur Ounasser, « ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ, ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ ⵙⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉⵙⵓⵏⵉ. » (Ahmed Ihiri, l'homme le plus en vue des Ayt Ouribel, a été tué par les Ayt Ouahi peu de temps avant l'intervention française. ».

Devons-nous souligner que le *rial* actuel vaut beaucoup moins que l'ancien ? Afin d'exprimer un tel décalage (ou la cherté de la vie), les Zemmour ruraux disent par exemple : « ⵝⵉⵔⵉⵏ, ⵉⵏⵉⵏ ⵉⵏ ⵓⵏⵉⵏⵉⵏ ⵉⵏⵉⵏ. ⵉⵏ ⵜⴰⵏⵉⵏ ⵏⵉⵏⵉⵏⵉⵏ ⵜⴰⵏⵉⵏⵉⵏ, ⵏⵉⵏⵉⵏ. ⵓⵏ ⵓⵏ ⵏ ⵜⴰⵏⵉⵏ ⵓⵏⵉⵏ ⵜⴰⵏⵉⵏⵉⵏ » *zik, icht nn aryall lla is taghn midden tikhsi, wasa ur ak d tawi agd tabşell* (jadis, avec un *rial* les gens achetaient une brebis, maintenant il ne leur procure même pas un oignon). Effectivement, à la fin du siècle qui a précédé l'instauration du protectorat, la somme de 20 *rials* couvrait l'achat de 12 caprins, 10 ovins et 1 bovin¹ ; aujourd'hui, elle ne permet même pas l'acquisition d'une botte de menthe fraîche pour préparer 1 litre de thé.

Dans cette comparaison, l'économiste verra à bon escient un non-sens, une absurdité, et refusera de se prononcer sur la dévaluation qu'elle met en évidence. Par contre, ignorant les mécanismes des systèmes de monnaie traditionnel et moderne, le paysan la tient pour sensée, légitime, et se permet de donner une signification à la perte de la valeur monétaire en question. Il l'interprète en termes religieux : l'argent s'est dévalorisé parce que la baraka l'a quitté². Et ce, argumenterait-il, en raison des éléments impurs qui ont imprégné (contaminé) les rapports de l'échange commercial : la cupidité, le mensonge et la tricherie. Portion du pouvoir divin, pur, l'effluve sacré fuit l'impureté ou les objets corrompus.

Notre paysan entend et justifie de la sorte le pourquoi non seulement de la dévaluation monétaire, mais encore de toute chose en état de crise. Sont présumés être vidés de leur baraka le champ dont la production céréalière ne cesse de diminuer, l'arbre qui produit de plus en plus une faible quantité de fruits, le troupeau dont le nombre de têtes stagne ou décroît, le lait qui fournit de moins en moins de beurre, etc. De même, la baraka abandonne des êtres humains tels que ⵏⵏⵓⵏⵓⵏ le *hajj*³ malhonnête et le *cherif* intéressé.

Sans doute la compréhension des raisons pour lesquelles on croit que le fluide divin se retire de l'être de ce dernier, aidera-t-elle à rectifier une opinion apparemment courante dans le groupe sacré des Zâara (Bni Ahsene) : celui du saint Lâarbi el-Bouhali. Opinion qui nous a été exprimée

¹ Voir à titre indicatif le tableau effectué par J. Berque (1953 : 301) sur les cours pratiqués dans le Haut-Atlas à l'époque concernée, où les chiffres sont donnés en peseta (1 *rial* = 5 pesetas).

² Ailleurs ce sont les créatures invisibles qui désertent certains endroits. Au Sahara, par exemple, les nomades affirment que « les génies ont fui les lieux où se sont manifestés les engins mécaniques et les avions ; le bruit et les machines les font disparaître » (M. Gast, 1985 : 381).

³ On appelle *el-hajj* (fém. *el-hajja*) le musulman qui a accompli le pèlerinage de la Mecque. À son retour des lieux saints, on le prend pour un être lavé des péchés et chargé de baraka qu'il doit entretenir en évitant et en condamnant la corruption, l'injustice, la partialité ; bref, tous les actes ou comportements censés la faire fuir.

à diverses reprises par des descendants de ce saint et dont l'un d'eux, el-Hassan, s'est servi pour clore et appuyer ses dires sur la question des offrandes votives annuelles¹ :

"هاد العام، ما كاينش شي حاجة كبيرة: دخلنا 15 ألف ريال، حيد منها 11 ألف ديال المخزن، 2 مِعْزات وُ طور جابو الرايس ديال القروية. الناس ما بقاوش إغطوا بحال من قُبل. ماشي بزاف هدي، بغينا نضلحو النّبي ديال السيد. دُزنا 13 دوار بين بني احسن وُ زمور، ولّيّي الزيارة كانت قليلة. زمور زُجعو قاسحين."

« Il n'y a pas grand-chose cette année : une recette de 15.000 rials (750 DH) dont 11.000 vont au Makhzen, 2 chèvres et 1 bœuf offert par le Président de la commune. Les gens ne donnent plus comme avant. Il n'y a pas longtemps, nous voulions rénover le sanctuaire. Nous avons parcouru 13 douars de Bni Ahsene et de Zemmour, mais l'offrande récoltée était maigre. Les Zemmour sont devenus durs. »

On pourrait récuser l'information sur le chiffre des offrandes reçues et douter de la sincérité de son auteur puisqu'une foire comme celle de Lâarbi el-Bouhali, où les pèlerins fervents se comptent par milliers, rapporte au sanctuaire beaucoup plus que la quantité de présents que les organisateurs déclarent habituellement en public. Cependant, on ne peut pas nier la réticence croissante des ruraux à rester généreux envers une catégorie des personnes se réclamant de la lignée du Prophète. C'est un fait bien attesté, une attitude facilement observable – surtout pendant le dépiquage : activité qui, en temps ordinaire, s'étale sur une période de trois mois environ (début juin – fin août). Mais pourquoi cette réticence ?

Jusqu'au milieu des années soixante, époque où l'exécution de la majorité des travaux agricoles reposait encore sur les outils et procédés d'exploitation traditionnels, des collecteurs de grains (blé, orge, maïs...) au nom de الصدقة *eṣṣadaqa* (aumône) sillonnaient le territoire des Ayt Mimoun pendant tout le temps du dépiquage². Quotidiennement, deux à quatre personnes ou davantage, enfourchant un âne ou une mule, visitaient souvent individuellement l'une après l'autre les nombreuses aires de battage, y compris celles des paysans les plus démunis. La plupart des quémendeurs étaient étrangers à la région et se présentaient comme descendants du Prophète (أولاد النبي *oulad nbi*) ou d'un saint, en tant qu'individus pourvus de

¹ C'est-à-dire les dons, en argent et en nature, que les pèlerins font au sanctuaire à l'occasion de la foire qui y est, six jours durant, annuellement célébrée au mois d'octobre.

² Ce territoire n'est évidemment pas la seule partie du pays zemmour ou du Maroc à avoir connu le phénomène de la collecte estivale de l'aumône ou des offrandes. Nous le prenons comme exemple pour une raison simple et légitime : nous y avons passé tous les étés de notre enfance et adolescence et « observé » de très près le rapport paysan/collecteur.

l'influx divin nécessairement bénéfique pour l'âme charitable et maléfique pour l'avare ou l'égoïste.

Afin de bénéficier de la bénédiction (ou par crainte de s'exposer à la malédiction) des gens sacrés ou prétendus tels, les paysans – même pauvres – leur versaient une partie de chaque récolte céréalière. Ce qui n'est plus vraiment le cas depuis plus d'un demi-siècle. Les dons sont réduits d'une façon considérable. Le temps de la charité large est révolu. Au geste de libéralité spontané s'est presque substituée la formule exprimant le refus : "الله إسهل! *Allah ishhel!* (Que Dieu facilite !). Facilite quoi ? Tout ce qui est difficile à réaliser, en premier lieu l'action de gagner assez de quoi vivre. La générosité paysanne envers les demandeurs d'aumône ou d'offrandes a fortement fléchi mais elle n'a pas disparu. Elle est devenue sélective : on donne au véritable nécessiteux (celui du voisinage d'abord) et au *cherif* connu ou jugé authentique, méritant. Ce fléchissement frappant, que l'explication courante attribue à l'insuffisance de la production des céréales¹, semble avoir pour motif la prise de conscience de l'exploitation des uns par les autres au nom de Dieu, du Prophète et/ou de tel saint ou tel marabout.

Il est un exemple fort parlant au sujet de l'idée que nous venons de formuler, connu des campagnards zemmour². C'est celui d'un notable citadin prétendant appartenir à la confrérie religieuse التهامية *touhamia*³ de Salé (sa ville) et se prévalant de la descendance du prophète Mohammad. Borgne : infirmité qui lui a valu le surnom péjoratif de ⵙⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ *cherif abeşsar* (saint aveugle), ledit notable, déjà évoqué (*supra* : 80), diffère de tous les autres collecteurs d'offrandes. Il se déplace constamment à cheval, en compagnie

¹ La précarité économique (ou la pauvreté) n'empêche pas les ruraux (êtres animés par une solide foi religieuse) d'offrir l'aumône. Ne dit-on pas en tamazight : « ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ, *tajawan g ul* » (l'abondance est dans le cœur) ?, ou encore : « ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ ⵓⵏⵓⵏⵓⵏ *wnn ur iwchin sg chwi ur yaka sg chigan* » (qui n'a pas donné d'une petite quantité ne donnera pas d'une grande) ?, pour signifier que la générosité dépend des valeurs morales et non de la richesse matérielle.

² La description et l'analyse de ce qui nous importe dans cet exemple s'appuient sur des souvenirs personnels, éclairés ou complétés par une enquête de terrain spécialement menée à ce propos.

³ Du nom de son fondateur Touhami (petit fils de *moulay* Abdalla Cherif), la *touhamia* est une branche de la célèbre confrérie ouezzania. Sur la *touhamia*, Aug. Bernard écrit : « C'est une des confréries les mieux ordonnées, les plus cohérentes et les plus centralisées qui existent dans l'islam ; elle compte des milliers d'adhérents au Maroc, en Algérie et jusqu'au Touat et au Sénégal » (1922 : 204). Cela dit, le réseau confrérique marocain a sensiblement faibli sous l'effet d'une action de l'État, entamée au lendemain de l'Indépendance : le « processus de polarisation de la production symbolique, s'exprimant par une restructuration de l'espace politico-religieux » (Agnouche, 1992 : 274).

d'une vingtaine d'hommes – ses fils, adeptes et serviteurs – chevauchant chacun un mulet ou un âne. Evoquant l'image du cortège makhzénien dans ses déplacements au temps des sultans, tout ce monde parcourt ensemble la région des Zemmour de l'ouest à l'est. La tournée s'effectue en plusieurs étapes : le convoi plante une grande tente blanche pendant deux ou trois jours près de la demeure de l'une des familles aisées des douars visités.

La famille ainsi sollicitée nourrit l'ensemble du convoi (personnes et animaux) et lui donne quelques quintaux de blé au moment de repartir. Ceci ne constitue qu'une partie de la collecte. Durant la halte, hommes et femmes des parages se rendent auprès du *cherif* afin qu'il exauce leurs vœux ou guérissent leurs maux. Les premiers lui dédient des céréales, un agneau, un chevreau... ; les secondes un poulet, des œufs, du beurre... Pendant qu'on offre des dons votifs au thaumaturge, les gens de ce dernier font le tour des aires de battage environnantes pour recueillir une part de *عشور echur* : fraction prélevée sur la récolte au profit des indigents. En un mot, le convoi confrérique reçoit sans demander et demande pour recevoir. De la sorte et lors d'un seul arrêt, il ramasse une quantité de produits importante qu'il vend aussitôt sur les marchés hebdomadaires locaux : les billets de banque sont moins encombrants que les sacs de grain et les têtes de bétail.

Ces produits ne sont pas tous cédés de bon gré. Une partie en est obtenue par une forte pression ou violence morale qu'exerce le maître du convoi en personne. Lorsque celui-ci n'est pas occupé sous sa tente à percevoir des offrandes et à réciter des prières d'invocation au bénéfice des donateurs, il visite les foyers d'alentour et sollicite ou plutôt exige un supplément de dons : couverture, natte, tapis, etc. – de fabrication locale. Afin d'acquiescer la chose qui l'intéresse, il n'hésite pas à menacer son propriétaire : « اعطني أولاً *etini ulla nedei elik* » (tu me donnes ou je prie contre toi). Que peut le client à l'égard du patron, le naïf devant le rusé, le faible en face du puissant ?! Ce chantage a bien fonctionné jusqu'au jour où il a eu pour victime une veuve très pauvre, que les enfants et les adolescents de son *asun* (douar), dont je faisais partie, appelaient respectueusement *Yemma* (Mère) Hadda¹. Le maître en question lui a extorqué l'unique richesse qu'elle possédait : un poulet.

Par ce geste contraire à l'esprit ou à la philosophie de la sainteté, illicite au regard de la morale islamique, le prétendu descendant du Prophète provoque indignation, mécompte et stupeur dans le lignage adoptif de la veuve dépouillée. Et depuis lors, son image de marque ne cesse de se

¹ Originaires de Khouribga, *Yemma* Hadda, son mari et leurs enfants sont arrivés dans le douar des Ayt Bouhsin au début de l'été 1945 : année où une famine a durement frappé le Maroc. Ils y furent accueillis et adoptés par H'mmadi Ulghazi, un notable des Ayt Mimoun.

détériorer au niveau du macrolignage¹ (ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵏ ⵔⵉⵔⵓⵙ *iyss akswat*) puis de la tribu. Au culte et à la révérence qui lui sont tant voués succèdent l'indifférence et le mépris². La louange fait place au reproche. Voici ce qu'on en dit : « ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵏ ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵔⵉⵔⵓⵙ, ⵔⵉⵔⵓⵙ ⵏ ⵔⵉⵔⵓⵙ *cherif ikhs ad iwch i umzluḍ machi ad as ikks* » (un saint doit donner et non prendre au nécessiteux). Pire, on le qualifie de cupide (ⵏⵉⵔⵉⵔⵓⵙ *ademmaa*) qui a escroqué riches et pauvres pour bâtir à Salé des constructions à but lucratif (maisons à louer et un bain public), de voleur (ⵏⵉⵔⵉⵔⵓⵙ *acheffar*) qui s'est enrichi aux dépens des paysans. De telles idées ne sont pas sans être colportées et peut-être grossies à souhait.

D'après les témoignages d'informateurs ayt-bouhsine, c'est un notable des Ayt Châo (Houderrane) qui, le premier, l'a taxé de voleur et en a décrié la conduite et dévoilé la fortune immobilière. Pourquoi ? En voyage à Rabat pour une affaire administrative, il s'est rendu à la demeure du *cherif* en vue d'une visite cordiale, chez celui qu'il a toujours reçu et comblé de dons. Mais, à sa grande surprise mêlée de déception, on ne lui a pas ouvert la porte sous prétexte que le chef de famille était absent. Découvrant la décevante et triste réalité d'avoir été longtemps abusé, il a juré de ne plus l'accueillir, ni l'honorer. C'est également en raison de l'abus et non pas d'un endurcissement de cœur que la plupart des Zemmour ont discrédité le maître *touhami* et délaissé ses fils qui, après sa disparition, ont continué un moment seulement la tradition de la tournée estivale. Ils ne leur accordent plus – comme d'ailleurs à tant d'autres personnes qui passent pour être dotées du pouvoir de sainteté surnaturel – aucun crédit, persuadés que la baraka les a abandonnés³.

Conclusion

En somme, le rapport des Zemmour ruraux au monde invisible (sacré) et leur discours sur le pouvoir surnaturel (redoutable) ont évolué dans différents domaines et à divers degrés. Ils ne traitent plus indistinctement les gens revendiquant l'appartenance à la lignée du Prophète ou d'un saint ; ils les classent en deux catégories antithétiques : les « vrais » (minoritaires), pôle d'éloges et de révérence, et les « faux » (majoritaires), cible de critiques et

¹ Ce concept, nous l'avons proposé à la place de « fraction de tribu » : une prénotion qui oppose toujours une résistance tenace à la terminologie savante (Belghazi, 2013 : 109-130).

² La rupture du lien entre des *chorfa* et leurs clients était jadis exceptionnelle, hardie (voir Berque, 1978 : 278).

³ L'idée que certains *chorfa* perdent leur baraka ne se limite pas au pays zemmour. B. Hell (2001 : 161-162) l'a repérée dans les environs de Marrakech. Nous pensons même qu'elle se trouve dans l'ensemble du Maroc.

d'indifférence. De même, ils n'admettent plus en bloc les objets et les liens longtemps censés contenir le fluide divin ; ils placent bon nombre d'entre eux au rang des éléments dénués de ce fluide. Seraient-ils donc en train de mettre de l'ordre dans la sphère du sacré, d'en *désacraliser*¹ une partie ? Si l'on en juge par le recule actuel de l'offrande culturelle, tout porte à le croire.

L'offrande culturelle liée à la production culturelle n'est pas le seul phénomène à être abandonné par la presque totalité des Zemmour. D'autres pratiques ordinatrices du système idéo-rituel et maintes « représentations organisatrices de l'imaginaire social » (Arkoun, 1996 : 86) ont, à des degrés variables, subi le même sort. Autrement dit, la dislocation de ce système est l'une des conséquences majeures de l'ébranlement de toute la structure pratico-représentationnelle du Maroc traditionnel en général et de l'espace tribal en particulier. Ébranler une structure veut dire en endommager un ou plusieurs composants, la transformer partiellement.

La transformation partielle touche également et de plein fouet parfois les monuments et lieux sacrés. En témoignent le délabrement des sanctuaires, la dégradation des similisanctuaires et la négligence des cimetières. Loin d'être conjoncturelle, cette transformation est un phénomène que chacun peut observer dans divers autres secteurs : habitations, routes, etc. Pour pouvoir remédier à ce « fléau », il faudrait d'abord saisir, comprendre et expliquer ses tenants et aboutissants.

Références bibliographiques et webographiques

Agnouche A. (1992), « Les chorfa face à "l'État de droit" dans le Maroc contemporain », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 273-283.

Alahyane M. (1991), « Production de l'identité : mutations et résistances », in *Identité culturelle au Maghreb*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p. 47-50.

Arnaud L. (1952), *Au temps des mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912*, Casablanca, Atlantides.

Basset H. (1920a), *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonnel.

Basset H. 1920b, *Le Culte des grottes au Maroc*, Alger, Carbonnel.

Belghazi H. (2021), « Les Zemmour au temps des révoltes tribales. Regards réducteurs et jugement réparateur », in *Regards croisés sur les sociétés amazighes*, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 71-116.

¹ C'est-à-dire « ne plus reconnaître la puissance numineuse dans un être, un objet, une institution qui en étaient jusque-là revêtus. » (Sironneau, 1982 : 75).

² <https://m.facebook.com/Moulaybouazzadarih/posts/1363203830848645/?locale=hi> (consulté le 22-04-2023).

- Belghazi H. (2013), « Fraction de tribu. Une prénotion érigée en concept », in *La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 109-133.
- Belghazi H. (2008), *Taḍa chez les Zemmour. Instances, puissance, évanescence*, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Ben Ali D. (1982), « Maroc : où sont passées les valeurs ? », Salé, *Al asas*, n° 38, p. 6-10.
- Benamar N. et Benamar M. A. (2008), « Perspective comparatiste : la noblesse/charaf en tant que concept social chez les Orientaux musulmans et les Occidentaux judéo-chrétiens », Oran, *Revue maghrébine des langues*, Vol. 6, n° 1, p. 99-110.
- Bennani-Chraïbi M. (1994), *Soumis et rebelles. Les jeunes du Maroc*, Paris, C.N.R.S.
- Bernard Aug. (1922), *Le Maroc*, Paris, F. Alcan, 6^e éd.
- Berque J. (1978), *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 2^e éd.
- Berque J. (1953), « Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental », Paris, *Annales ESC*, n° 3, p. 289-314.
- Bonte P. (1994), « Le sein, l'alliance, l'inceste », Paris, *Autrement*, n° 143, p. 143-153.
- Boufatma A. (2018), *Karia et tribus pré-rifaines. Changement socio-économique et culturel* (œuvre posthume), Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Calvet L.-J. (2002), *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 4^e éd.
- Camporesi P. (1994), « La Voie lactée », tr. de l'italien par I. Giordano, Paris, *Autrement*, n° 149, p. 72-83.
- Camps G. (1985), « Les croyances protohistoriques en Afrique du Nord », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, T. II, sous la direction d'A. Akoun, Paris, Lidis/Brepols, p. 304-319.
- Camps G. (1980), *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Hespérides.
- Chevalier J. et Gheerbrant A. (1985), *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont/Jupiter.
- Conte É. (1991), « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in *Al-ansab, la quête des origines*, ouvrage collectif, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 55-100.
- Coran (le), Traduction française et commentaire de M. Hamidullah, 1989, Marylande (U.S.A.), Amana corporation.
- Dermenghem É. (1982), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2^e éd.
- Dolatabadi H. (2020), « Droite et Gauche, des cultures aux religions : regard comparatif sur un portrait du couple Bien-Mal », <https://shs.hal.science/halshs-02897441>, p. 1-24 (Consulté le 13-12-2022).
- Doutté E. (1908), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan.
- Drouin J. (1975), *Un Cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Paris, Sorbonne.

- Durkheim É. (1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 5^e éd.
- Eliade M. (1989), *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essai », 3^e éd.
- El Mountassir A. et Chaker S. (2005), « Kerkur. "Tas de pierres sacré" », Aix-en-Provence, *Encyclopédie berbère*, Tome 27, p. 4176-4178.
- Faure A. (1984), « Abū Ya'zā » (Mūlāy Bū 'Azza), Aix-en-Provence, *Encyclopédie berbère*, Tome 1, p. 92-94.
- Fermi P. (1998) : « La notion de représentation culturelle », <http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/rculture.htm> (Consulté le 15-09-2022).
- Ferrié J.-N. (1996), « Prier pour disposer de soi. Le sens et la fonction de la prière de demande dans l'islam marocain actuel », in *L'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchiou, Paris, C.N.R.S., p. 113-127.
- Gardet L. (1977), *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette.
- Gast M. (1985), « Croyances et culture populaire au Sahara », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, sous la direction d'A. Akoun, T. II, Paris, Lidis/Brepols, p. 370-382.
- Gellner E. (1969), *Les saints de l'Atlas*, traduit de l'anglais par P. Coatalen, Paris, Bouchène.
- Gsell S. (1927), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. VI, Paris, Hachette.
- Hachim M. (2008), « Au-dela des moussems : la vie des saints », Casablanca, *L'économiste*, n° 2753, <https://mounahachim.wordpress.com/2016/10/13/au-dela-des-moussems-la-vie-des-saints/> (Consulté le 06-04-2023).
- Haddadou M. A. (2006-2007), *Dictionnaire des racines berbères communes*, <https://www.freemorocco.com/tamkardit-library/Dictionnaire-des-racines-berberes-communes-Mohand-Akli-Haddadou.pdf>. (Consulté le 21-10-2022).
- Hammoudi A. (1974), « Segmentarité, stratification, pouvoir politique et sainteté », Rabat, *Hespéris-Tamuda*, vol. XV, p. 147-179.
- Hell B. (2001), « L'esclave et le saint : les Gnawa et la *baraka* de moulay Abdallah Ben Hsein (Maroc) », in *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, sous la direction de P. Centlivres, Neuchâtel/Paris, Institut d'ethnologie/Maison des sciences de l'homme, p. 149-174.
- Hell B. (1999a), « "Ouvrir toutes les portes". Le sang sacrificiel chez les Gnawa du Maroc », in *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, sous la direction de P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, Paris, C.N.R.S., p. 383-408.
- Hell B. (1999b), *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.
- Hocart A.-M. (1973), *Le Mythe sorcier et autres essais*, Paris, Payot.
- Ibn Khaldoun A. (1997), *Discours sur l'histoire universelle. Al-muqaddima*, tr. de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil, Paris, Sindbad.

- Jamous R. (1981), *Honneur et baraka : les structures traditionnelles dans le Rif*, Paris/Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.
- Jodelet D. (1994), « Représentations sociales : un domaine en expansion », in *Les représentations sociales*, sous la direction de D. Jodelet, Paris, PUF, p. 31-61.
- Julien Ch.-A. (1978), *Le Maroc face aux impérialismes 1415-1956*, Paris, Jeune Afrique.
- Kably M. (1986), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, Maisonneuve/Larose.
- Keller C.-A (1976), « La fonction sociale du saint », Genève, *Dialectica*, Vol. 30, n° 4, <https://www.jstor.org/stable/42968696> (Consulté le 10-04-2023), p. 277-284.
- Khaïr-Eddine M. (1980), « Sud : le bruit et la lumière », Casablanca, *Lamalif*, n° 119, p. 26-28.
- Koribaa N. (1994), *Les sounnites (ou l'islam légalisé)*, Paris, Publisud.
- Laoust É. (1920), *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel.
- Laroui A. (2001), *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*, Paris, 2^{ème} édition, F. Maspero.
- Le Glay M. (1936), « Notice succincte sur le saint "Moulay Bouazza" et son tombeau », *Revue Aguedal*, n° 1, 1936, p. 37-38.
- Lesne M. (1966-1967), *Les Zemmour, essai d'histoire tribale*, Aix-en-Provence, Extrait de *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°s 2, 3 et 4.
- Lesne M. (1959), *Évolution d'un groupement berbère : les Zemmour*, Rabat, École du Livre.
- Lévi-Strauss C. (1985), « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 3^e éd., p. IX-LII.
- Marouf N. (1985), « Mythologie et culture populaire en Algérie », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, sous la direction d'A. Akoun, T. II, Paris, Lidis/Brepols, p. 320-335.
- Marty P. (1925), *Le Maroc de demain*, Paris, Comité de l'Afrique française.
- Miège J.-L. (1962), *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. Les Difficultés*, Paris, P.U.F.
- Miège J.-L. (1961), *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. L'Ouverture*, Paris, P.U.F.
- Mission scientifique du Maroc (1920), « Zemmour », in *Villes et tribus du Maroc*, T. III, Paris, Leroux, p. 176-246.
- Mosdik-Touiti K. (1987), « Femmes, mariage et héritage chez les *chorfa* du Du Tazerwalt (Maroc) », in *Hériter en pays musulman*, sous la direction de M. Gast, Paris, C.N.R.S., p. 89-102.
- Moukhliis M. (2017), « Du statut du poète dans la poésie amazighe (Maroc central) », in *La culture amazighe. Réalités et perceptions*, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 97-104.
- Naâmouni Kh. (1993), *Le culte de Bouya Omar*, Casablanca, Eddif.
- Nassar N. (1967), *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, PUF.

- Pascon P. (1985), « Système des croyances au Maroc », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, T. II, sous la direction d'A. Akoun, Paris, Lidis/Brepols, p. 344-354.
- Pascon P. (1979), « Un Cas d'antériorité de la formation du capital symbolique sur l'accumulation du capital matériel », Casablanca, *Lamalif*, n° 111, p. 28-30.
- Pascon P. (1978), « Les Seksawa depuis l'indépendance », in J. Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 2^e éd., p. 456-473.
- Pignon T. (2012), « Le culte des saints en islam », <https://www.lescledumoyenorient.com/Le-culte-des-saints-en-islam.html> (Consulté le 23-03-2022).
- Rachik H. (2000), « Jeunes et tolérance », in *Les jeunes et les valeurs religieuses*, ouvrage collectif, Casablanca, Eddif, p. 217-233.
- Rachik H. (1992), *Le sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient.
- Radi S. (1996), « Croyance et référence : l'utilisation de l'islam par le *faqih* et la *showafa* à Khénifra (Maroc) », in *l'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchou, Paris, C. N. R. S., p. 189-199.
- Ragala R. (2015), « Pèlerinages judéo-musulmans à Ouezzane : un patrimoine marocain d'exception », Paris, *Revue de la Géographie*, 1, n° 1556, p. 30-33.
- Sekkar A. (1996), « La mémoire sociologique et l'acte culturel dans le Maghreb (Remous et ardeurs) », in *Les cultures du Maghreb*, sous la direction de M.-A. Roque, Paris, L'Harmattan, p. 147-155.
- Selosse J. (1963), « Perception du changement social par une population citadine marocaine », Paris, *Revue française de sociologie*, IV, p. 144-158.
- Sironneau J.-P. (1982), *Désacralisation et religions politiques*, Pais/La Haye, Mouton.
- Sperber D. (1982), *Le savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, coll. « Savoir ».
- Tozy M. (1992), « L'islam entre le contrôle de l'État et les développements de la société civile », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 407-423.
- Trumelt C. (1887), *Les Français dans le désert. Aux limites du Sahara algérien*, Paris, Challamel, 4^e éd.
- Vignet-Zunz J./J.1996 « Une Paysannerie de montagne productrice de *fuqahâ* : les Jbâla, Rif occidental, Maroc », in *l'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchou, Paris, C. N. R. S., p. 201-220.
- Verdier R. (1980), « Postface : de la vengeance à la réconciliation », in Verdier (éd.), *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, Paris, Cujas, Vol 2, p. 193-196.
- Westermarck E. (1935), *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, tr. de l'anglais par R. Godet, Paris, Payot.
- Zeggaf A. (1994), « Le Cadavre convoité », in *L'interculturel au Maroc*, Actes de la Journée d'Études organisée par le G.E.M. et le D.L.L.E. à la Faculté des Lettres de Rabat (février 1992), Casablanca, Afrique/Orient.

ببيلوغرافيا

- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، ج 2، تحقيق علي عبد الاحد وافي، دار نهضة مصر للنشر، الطبعة السابعة، 2014.
- ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1979.
- ابن منظور محمد، لسان العرب، الجزء العاشر، دار صادر، بيروت، 1956.
- بلحاج نادية، التطبيب والسحر في المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1983.
- بنعبد الله عبد العزيز، "العرش المغربي ضد الأدعياء والمتمهدين عبر العصور"، دعوة الحق، العدد 275، 06-04، 2023. <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/7173> (Consulté le 06-04، 2023).
- زيدان باسل، المعجم الجامع، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2002.
- السوسي المختار، المعسول، ج 6 و ج 12، دار النجاح، الدار البيضاء، 1963.
- الصائغ علي عبد الواحد، "رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات عند ابن خلدون"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد 1، المجلد 8، الديوانية (العراق)، 2009، ص 195-210.
- عمراني محمد، الشرف والمجتمع والسلطة السياسية بالشمال الغربي المغربي بين النصف الثاني من القرن 9-13 هـ / ونهاية 15-19 م، الرباط، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2015.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
- الناصري أحمد (بن خالد)، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء الثامن، الرباط، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001.

Mohamed OUBENAL

Sanctification des *foqha* et transformation
des écoles coraniques dans l'Anti-Atlas



Les frontières de *zawit n'Tizi n'Lawliya* et sa *qobba* en construction

Nous étudions dans ce travail l'institution religieuse amazighe que constitue l'école coranique (*lmɛɛɛɛɛɛ*¹) qui se trouve souvent à l'intérieur d'une *zawit* construite autour d'un.e saint.e (*t.agurram.t*²). Nous nous intéressons plus particulièrement au rôle social de la *zawit* de *Tizi n'Lawliya* tout en étudiant le processus de sanctification de ses *foqha*. Nous présentons ensuite la dynamique qui a rendu hégémonique la lignée des *foqha* Id Bouchouar chez plusieurs tribus entre Ikounka et Tanalt. Une attention particulière est accordée à l'émergence de la figure d'un *agurram* : *sidi* Lhaj Lahbib n'Id Bouchouar (Lbouchouari)³. L'analyse est, par la suite, consacrée à la renaissance et à l'adaptation des écoles coraniques de la région⁴ après leur affaiblissement et la dévalorisation des rituels qui étaient pratiqués dans les sanctuaires. Nous illustrons ce renouveau par la description du grand rassemblement des *tolba* comprenant la compétition de lecture coranique *tahzzabt* et qui se fait sous le patronage d'une sainte : l'*anmuggar n'lalla Taállat*.

¹ Nous avons adopté la transcription suivante : h (ⵃ), ɛ (ⵎ), t (ⵉ), t (ⵜ), z (ⴰ), ʃ (ⴰ), s (ⴰ), r (ⴰ), d (ⴰ), ^ (ⴰ), ' (ⴰ).

² Nous avons remarqué que les habitants de l'Anti-Atlas utilisent le terme *lawliya* pour désigner les saints. Il s'agit en fait d'*igurramn* dont la sanctification n'a, pour la plupart, été reconnue qu'après leur décès. Nous choisissons donc d'utiliser le terme de langue amazighe *agurram* (féminin : *tagurramt*) même si, dans un usage plus restreint, il peut signifier un guérisseur qui dispose d'une *baraka*. Dans certaines communautés, comme celle étudiée par Habiba Boumlik, les *tigurramin* (saintes) jouent un rôle plus important que les hommes dans la transmission de ⵜⵉⵖⵓⵔⵎⴰ (*tiggurma*) ou la sainteté dans le sens de savoir religieux et de pratique thérapeutique. Elles sont d'ailleurs des femmes lettrées dans des communautés où la plupart des hommes et des femmes sont analphabètes. Leurs modalités d'apprentissage apparaissent comme étant plus secrètes et se transmettent souvent entre la mère et ses filles et entre la belle-mère et sa bru dans l'enceinte de la maison/*zawit*. La transmission de ⵜⵉⵖⵓⵔⵎⴰ (sainteté) est donc différente selon le genre. Elle est moins formelle chez les femmes puisqu'elle se fait dans la maison des *tigurramin* alors qu'elle se fait, pour les hommes, en suivant l'enseignement religieux traditionnel pendant plusieurs années d'itinérance entre différentes écoles coraniques.

³ Mort en janvier 1977. Son nom a longtemps été associé à *lmɛɛɛɛɛɛ n'Tanalt*.

⁴ En plus de Tanalt et *Tizi n'Lawliya*, nous avons illustré nos propos par *lmɛɛɛɛɛɛ n'Toujrat* où nous avons également effectué notre terrain ainsi que par des exemples que nous avons collectés dans la revue de littérature réalisée.

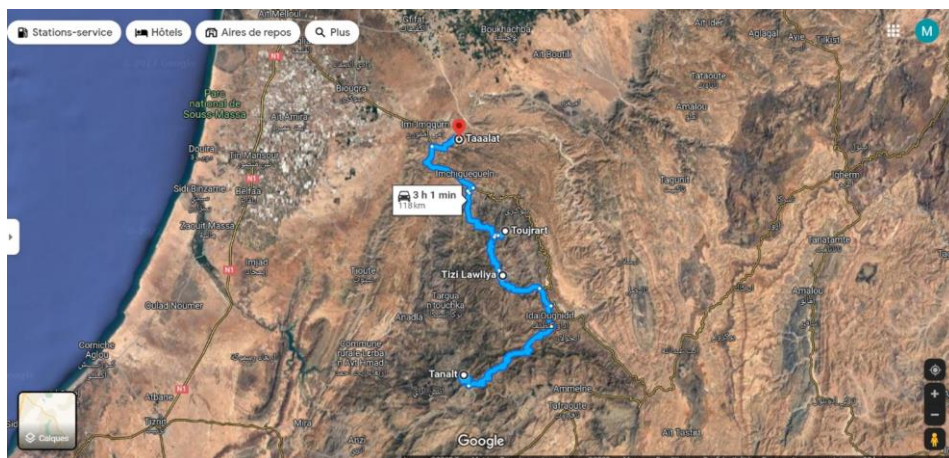


Figure 1 : Emplacement des quatre *zawit* visitées durant l'enquête de terrain

Le sujet m'intéresse particulièrement car *Imâruf n'Tizi n'Lawliya* a toujours fasciné l'enfant que j'étais. Le départ annuel *s'tmazirt* avait pour principal objectif, outre la collecte des fruits de nos amandiers, la participation à cette grande rencontre spirituelle et de socialisation. La chaleur suffocante du mois d'août n'a jamais empêché environ 2000 femmes et hommes de blanc vêtus *ad zourn zawit*. Notre maison du village était ouverte très tôt le matin pour accueillir ceux qu'on appelait *iqbiln*. Ces visiteurs venaient de loin et à pied pour se reposer chez nous avant d'assister à *Imâruf*. Après la prière *n'tizwarn* (الظهر), tout le monde se dirige vers *zawit* pour partager le repas collectif qui comporte *lbaraka*. Une fois terminé, les plus vieux *ibudrarn* un peu fatigués se réfugient sous deux grands arbres¹ pas loin des tombes de leurs ancêtres pour commencer à psalmodier des chants religieux en *tachelhit* tout en récoltant l'argent qui servira l'année suivante à acheter les bœufs et à financer *Imâruf*. Enfant, j'ai toujours senti une grande émotion qui animait toute la communauté. Ce n'est que des années plus tard que j'ai compris que les *ifqirn* connaissaient l'endroit exact où sont enterrés leurs ancêtres. On priait donc à la fois pour *willi zrinin* (les ancêtres) mais aussi pour soi-même et pour ses proches. Le fait que chaque génération se retrouve au même endroit après avoir enterré les anciens implique une communion spirituelle et une destinée commune.

1. Processus de sanctification et rôle social de *zawit n'Tizi n'Lawliya*

La plupart des gens de la tribu respectent *zawit*. Ceux qui la vénèrent en parlent comme si c'était une sainte femme du nom de *tizi*. L'un des

¹ L'arbre emblématique de *zawit* est ce que l'on nomme localement ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ (*tiqqi*). Il s'agit du génévrier oxycèdre qu'on appelle aussi génévrier cade.

important de tombes réunies au même endroit signifierait qu'il s'agit probablement d'une population qui a été dévastée par les grandes épidémies qui ont ravagé le Sous au cours des 17^{ème} ou 18^{ème} siècle. Sachant que la tribu de Tidli qui accueille *zawit n'Tizi n'Lawliya* existe, au moins, depuis le début du règne d'Al Mansour Dahbi, puisqu'elle a été consignée dans le *diwan* des tribus du Sous qu'il a établi (El Hassani, 1989), une nouvelle population venue de loin s'est probablement installée aux alentours de *zawit* sans connaître ceux qui ont été ravagés par ces épidémies. Un autre élément qui nous interpelle est le fait que, d'après le récit oral, des *Iregraguen* seraient enterrés au cimetière de *zawit*. Notre hypothèse est que, dans le passé, les *fogha* avaient été recrutés dans l'une des communautés d'*Iregraguen* installés dans le Sous¹ à moins que cette présence ne remonte, comme le fait El Boukdouri (2000 : 276-277) pour un saint des Illalen², aux guerres menées par les Almohades lorsqu'ils ont détruit la ville de Lkst à Irgh dans la tribu des Ida ou Gnidif.



Photo 1 : Une partie de *Zawit n'Tizi n'Lawliya* et ses environs³

¹ L'existence de ces communautés a été signalée par Lmokhtar Soussi (1962, tome 5, 349-350).

² D'après El Boukdouri, le saint *sidi* Mohamed Amouhdi, enterré à Tifernin dans la tribu Tikbal à Illalen, serait l'un des *Iregraguen* venus dans le Sous avec l'armée almohade qui a détruit la ville de Lkst.

³ De l'auteur, la photo est prise de l'intérieur de *zawit*, le 20 octobre 2021. On y aperçoit une bonne partie du cimetière, la muraille qui délimite sa frontière devant l'*adrar n'lkest* et la tombe du saint qui est à l'extrémité de Tizi ainsi que les arbres *n'tiqqi*.

Le respect qui est dû aux tombes des *foqha* de *zawit* du siècle dernier, qui sont enterrés dans l'enceinte de son cimetière, permet de comprendre un mécanisme de sanctification. S'ils ont eu la sagesse de bien arbitrer les conflits tout en guérissant les maux corporels et spirituels de leurs visiteurs, les *foqha* peuvent être sanctifiés après leur enterrement dans le cimetière. Ce dernier est donc non seulement celui *n'willi zrinin* (les anciens), mais aussi le lieu où sont enterrés des *igurramn* sanctifiés. Nous avons ainsi récolté un récit sur un saint enterré à la frontière de *zawit*. Il s'agirait de *sidi Lhs ou âbll n'Ida ou Ktir*¹ qui aurait demandé à ses fils de l'enterrer à *Tizi n'Lawliya* après sa mort. Or, vu les conflits de l'époque entre la tribu de Tidli où se trouve *zawit* et celle d'Ida ou Ktir, ils n'ont pas pu réaliser son vœu. Un prodige se produisit lorsqu'ils ont voulu l'enterrer chez eux. Ils l'ont trouvé trop lourd mais dès qu'ils ont changé de destination pour *Tizi n'Lawliya*, il est devenu aussi léger qu'un *aghanim* (roseau). A leur arrivée chez les Ait Tidli, les notables de la tribu se sont réunis et leur *amghar* a refusé de l'enterrer dans leur cimetière. Il a fini par leur accorder un espace à l'extrémité de *zawit*. On raconte que, lorsqu'il a lui-même constaté les prodiges de ce saint, il aurait eu des remords en disant à ses enfants que s'il savait ce dont ce saint était capable, il l'aurait enterré au centre de *Tizi*.

Le cas de ce *fquih* illustre un processus de sanctification grâce aux prodiges observés. Mais il réussit surtout dans sa mission d'arbitrage, après sa mort, en créant un lien entre deux tribus rivales. Le testament laissé par ce *fquih* issu d'une famille de *foqha* des Ida ou Ktir permet son enterrement dans *zawit* de la tribu rivale. Cette intervention post-mortem aurait pour objectif de créer des interdépendances entre les deux communautés en conflit pour poser les conditions d'une possible réconciliation future². Les notables de Tidli ont probablement remarqué que la présence de la tombe de ce saint originaire d'Ida ou Ktir amène de nouveaux visiteurs et donc plus de prestige pour leur *lmâruf n'Tizi n'Lawliya* tout en atténuant les conflits intertribaux. Le refus d'enterrer le *fquih* du clan rival et les regrets ultérieurs montrent que les individus peuvent, en même temps, s'opposer à un personnage local puis le sanctifier.

L'emplacement stratégique de *zawit* sur un col qui relie des chemins menant vers différentes tribus peut être vu comme favorisant les rencontres et les réconciliations. Les récits que nous avons collectés sur place nous renseignent sur le fait que ce col dispose plutôt d'une configuration qui empêche chaque côté de voir ceux qui arrivent dans l'autre sens. La géographie de cet espace peut donc favoriser des escarmouches meurtrières,

¹ Il ferait partie d'une illustre fratrie de *foqha* l'un est enterré à *sidi Mourtadi* à Ida ou Ktir et l'autre serait l'illustre saint de Biougra *sidi Said Chrif*.

² Les Ida ou Ktir se rendaient à *Tizi n'Lawliya* pour organiser un petit *lmâruf* à l'emplacement de ce saint. Ce *lmâruf* a disparu.

ce qui aurait probablement poussé les sages de la tribu à y installer les institutions de régulation sociales que sont l'assemblée des *inflas*, le grenier collectif (*agadir*) et *Imderst* avec son *fquih* qui peut aussi arbitrer les conflits.



Photos 2-3 : Mur de l'ancien *agadir* et puits à l'intérieur de Tizi¹

On peut ici citer un exemple de tentative de réconciliation entre deux fractions de la tribu qui avait été tentée par le *fquih n'zawit*. Il y avait, au début du 20^{ème} siècle, un conflit armé entre les clans A et B de la tribu de Tidli. Ayant appris que les troupes françaises avançaient, le *fquih* leur dit : « ⴰⵎⴰⵔⵜ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ, ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ »². Il demande donc aux deux clans d'arrêter de se battre pour unir leur force afin d'empêcher les Français de rentrer dans le pays. Cette tentative d'arbitrage mobilise donc des informations sur l'entrée des Français à Tassourt pour réconcilier les deux clans rivaux. Or le chef du clan A lui répond : « ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ ⵉⵎⵓⵔⵉⵙ »³. Par respect pour le *fquih*, ce chef n'a pas directement refusé la tentative de réconciliation mais il a plutôt choisi un propos rassurant pour lui signifier qu'ils ne laisseront jamais rentrer les Français dans leur territoire. Et quand le *fquih* a vu que les luttes

¹ Les deux photos ont été prises le 20 octobre 2021 à l'intérieur de *zawit n'Tizi n'Lawliya*. Sur la photo de gauche, on voit ce qui reste de l'ancien *agadir* de la tribu de Tidli, dont le mur restant a servi à la construction d'une salle. La photo de droite montre le puits près duquel les *ineflas* se réunissaient, situé au centre de Tizi où se trouvait *tabladt* (une dalle de pierre plate).

² « *Yuda lqrtaṣ gratun. Ajjatt i urumi lli yad ilkmn taṣṣurt* » (Arrêtez de vous entretenir avec des balles. Gardez-les pour les Français qui sont déjà arrivés à Mogador).

³ « *Mqqar ra kullu nenqiriḍ, ur ad najj iṛumin ad kchmn s tmazirt* » (Au risque de tous disparaître, on ne laissera jamais les Français rentrer au pays).

intestines ne vont pas s'arrêter et qu'il a eu échos de ce qui se passait dans les territoires conquis par les Français, il leur a dit : « ⵎⴰⵏⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ »¹. Il a donc détourné le terme « Français » en tachelhit « *fran sis* » pour leur expliquer que leur nom signifie que c'est avec eux qu'on départage les gens en conflit. Le *fquih*, qui percevait l'arrivée des *irumin* (chrétiens) comme un danger imminent, a probablement changé de point de vue à la fois parce qu'il commençait à voir ceci comme inéluctable face à la défaite d'autres tribus plus fortes, mais aussi parce qu'il trouvait que la destinée a justement envoyé ces « *fran sis* » pour que les *Ibudrarn* arrêtent les interminables vengeances entre fractions rivales. Il aurait ensuite dit au chef du clan A qui ne parvenait pas à comprendre cette justification de l'entrée des Français : « ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵙⵉⵎⵓⵏ »². Et à l'époque, personne n'avait compris les paroles du *fquih* au sujet des Français qui entreraient dans la cuisine. Ce n'est que des années après que ceci fut interprété comme un prodige. Le *fquih* sanctifié a été considéré comme un devin. Il a pu non seulement prédire l'arrêt des luttes intestines à la suite de l'arrivée des Français, mais aussi prévoir que les enfants de ce chef allaient épouser des femmes étrangères et qu'il allait donc ramener une *tarumit* dans sa cuisine³.

Les *foqha* qui sont passés par *Imderst n'Tizi n'Lawliya* s'inscrivent dans le système d'enseignement traditionnel qui caractérise la région du Sous. Dans ce système, l'apprentissage s'effectue à deux niveaux. Le niveau de base qui consiste à enseigner aux enfants mâles du village les versets du *Coran* pour pouvoir faire la prière et connaître les règles de base des pratiques religieuses. Le niveau supérieur s'adresse aux apprentis *foqha*. Cela passe par l'accumulation de différentes sciences religieuses et linguistiques à travers un parcours itinérant dans les écoles coraniques du Sous et au-delà à l'établissement Ben Youssef à Marrakech, à l'université Al Qarawiyyin à Fès ou chez les *foqha* d'Orient à l'occasion du pèlerinage à la Mecque. Les apprentis peuvent ainsi recevoir des accréditations, appelées *ijazat*, de la part de leurs maîtres pour cautionner l'acquisition d'un savoir particulier. Ces

¹ « *Hati "fran sis" ad asn ism* » (En fait, on les appelle "c'est avec eux qu'on départage").

² « *Kyyin, hati ra sul dark kchmn irumin ar unwal* » (Toi, les français entreront chez toi, jusque dans la cuisine).

³ Il est possible d'interpréter cette prédiction par la connaissance qu'ont les savants de l'époque des transformations que connaît la société mais qui ne sont pas encore perçues par les autres. Le *fquih* savait probablement que les premiers *ibudrarn* ayant migré dans les villes du Nord côtoient régulièrement les Français. Il a donc formulé une phrase ouverte qui pouvait également signifier que, en tant que chef du clan A, celui-ci ou l'un de ses proches serait tôt ou tard amené à inviter un couple de Français dans sa maison. Ce qui, à l'époque, était inconcevable pour les habitants de la tribu.

lettres de reconnaissance permettent à certains d'atteindre le sommet de la hiérarchie consistant à devenir *qadi* (juge)¹ ou *âlem* (savant) reconnu, qui est consulté par ses pairs. Un *fquih* qui atteint un degré de prestige élevé peut aussi se distinguer par l'affluence d'un grand nombre d'*imehḍarn* cherchant à se former auprès de lui. L'aura dont il dispose dans les différentes tribus du Sous, voire au-delà chez les *Ibudrarn* des villes, lui permet de placer ses meilleurs apprentis chez ceux qui lui demandent de lui envoyer un *fquih*. Le parcours classique d'un apprenti est donc de devenir *fquih* dans une petite ou moyenne école coranique. Il y a néanmoins ceux qui abandonnent ce parcours au profit d'une activité agropastorale, voire pour devenir fonctionnaire de l'administration. C'est le cas, par exemple, de l'*amghar-caïd* des Ida ou Gnidif au temps du protectorat français. Ayant fait ses études à *Imḍerst n'Tizi n'Lawliya* et dans d'autres écoles coraniques, comme *sidi R'bat* et *sidi Yacoub* à Ida ou Gnidif, il devient *qadi* dans sa propre tribu. Etant également issu d'une famille prestigieuse, il est nommé fonctionnaire-caïd par les Français. Mais les transformations que connaît le Maroc au cours du 20^{ème} poussent les jeunes *Ibudrarn* scolarisés dans les écoles coraniques de la région à s'orienter vers le commerce. Lmokhtar Soussi mentionne ainsi d'anciens apprentis *foqha* qui ont préféré adopter une activité commerciale dans les villes². Et même ceux parmi les *foqha* qui n'abandonnent pas leur vocation préfèrent que leurs enfants fassent du commerce³ alors qu'auparavant la priorité était donnée à la consolidation d'une lignée de *foqha*.

Dès l'année 1953, le capitaine Guillot signale, dans la fiche de renseignements sur la tribu des Ait Tidli, que *Imḍerst n'Tizi n'Lawliya* est abandonnée et que ses onze *imehḍarn* sont partis depuis quelques années à

¹ Pour devenir *qadi* il faudrait adjoindre aux connaissances religieuses celles politiques consistant à connaître les rapports de force entre tribus pour pouvoir arbitrer et juger les différents conflits.

² Signalons ici le récit et le parcours de Lhaj Abed Rarhib, originaire d'une famille de *chorfa* installée au village d'Aguerd Oudad. Il relate à Lmokhtar Soussi le désintérêt des Ait Tfraout dès les années 1930 pour la carrière de *fquih* au moment où il commence à faire ses études à l'école coranique de Tafrouat. Ceci le pousse à se diriger vers l'école prestigieuse d'Imi n'Ougchtim qui comprend beaucoup d'*imehḍarn* au début des années 1940 (Soussi, 1962, tome 9). Lhaj Rarhib a ensuite suivi le parcours de *âlem* jusqu'à l'université Al Qarawiyyin mais il a créé une école moderne à Casablanca avant de s'investir dans le commerce de bijoux (entretien avec sa fille, réalisé à Casablanca).

³ C'est le cas, par exemple, du commerçant Abdellah Souiri, issu d'une famille de savant les Ait ouqqarid, et dont le père était un grand *fquih* des Ait Souab (Amarir, 2017 : 315-316) ainsi que de Hassan Raji dont le père et le grand-père étaient des *foqha* à Ammeln (entretien avec l'un des fils de Hassan Raji).

Tanalt¹. Ce document qui date des dernières années du protectorat français contraste avec le récit oral qui signale l'existence d'*imehḍarn* à différentes périodes bien après l'indépendance du Maroc. Nous pensons toutefois que, lorsque les personnes interrogées insistent sur la préservation de *Imḍerst n'Tizi*, elles confondent avec la période durant laquelle *Imḍerst* a servi, de façon éphémère, comme école élémentaire suite à la tentative de généralisation de l'enseignement à l'indépendance du Maroc. Mais, contrairement à ce que déclare le capitaine français, l'institution de *zawit* ne s'est pas complètement effondrée puisqu'elle a toujours eu un responsable qui est recruté grâce aux réseaux des *ṭolba* de l'Anti-Atlas² et les membres de la tribu se sont occupés du paiement de son *ḠQE* (*chṛḍ*). Certes, le *fquih* ne dispense pas l'apprentissage du *Coran* dont la responsabilité revient aux *ṭolba* des *timzgidiwin* (petites mosquées) des villages mais il continue, jusqu'à la fin des années 1990, à exercer ses fonctions, tant bien que mal, en recevant les visiteurs qui prient pour leurs ancêtres ou cherchent la baraka de *zawit*.

2. L'« hégémonie culturelle » des Id Bouchouar et l'émergence de la figure de *sidi* Lhaj Lahbib à Tanalt

La mémoire collective sur les *fqha* qui sont passés par *Imḍerst n'Tizi* nous permet tout d'abord d'illustrer le déploiement de ce que nous appelons l'« hégémonie culturelle³ » des Id Bouchouar sur plusieurs écoles coraniques entre les *Achtuken n'uzaghar* et certaines tribus des *Achtuken n'udrar* tels que les Ait Souab, les Ait Ouadrim et les Ait Baha. La plupart des interviewés mentionnent ceux qui sont longtemps restés à la tête de *Imḍerst n'Tizi* que sont *sidi* Lhaj Abdellah n'Id Bouchouar et son fils *sidi* Lhaj Mohmmad. Un seul habitant d'un village des Ait Tidli nous précise que les anciens évoquaient le nom de *sidi* Lahbib originaire d'Asgherkis dans la tribu des Ait Oualiad. Grâce à un travail fouillé dans l'œuvre encyclopédique de Lmokhtar Soussi, *Imāssul*, nous avons pu identifier le *fquih sidi* Lahbib n'usghrkis qui, très âgé, vivait encore à la fin des années 1950 lorsque l'auteur de *Imāssul* réalisait son enquête (Soussi, 1962, tome 18 : 392-393). Il s'agit de *sidi* Lahbib ou Mohmmad qui fait partie de la prestigieuse famille des Ait Ibourek d'Asgherkis. Il appartient donc à une lignée de *fqha* qui

¹ Fiche réalisée le 5 mars 1953 par le capitaine Guillot (SHD GR/3/H/2008).

² Nous y reviendrons par la suite pour l'expliquer plus en détail.

³ Nous suggérons cette notion que nous avons forgée à partir du concept gramscien d'« hégémonie culturelle » pour la proposer dans le cadre de l'analyse de l'action d'un groupe social qui cherche à contrôler le culte et à obtenir l'autorité symbolique dans un espace donné.

descendent de *sidi* Ibourk ou lhoussain n'wachtouken, l'un des élèves du saint *sidi* Hmad ou Moussa n'tzerwalt (El Houdaigui, cité par Soussi, *ibid* : 368). Tout au long du 19^{ème} siècle, les *foqha* de cette famille circulent entre des écoles coraniques des tribus d'Ait Oualiad, Ait Mzal, Illalen, Ida ou Gnidif, Ait Ouadrim et Ait Milk. Il est donc probable qu'ils jouaient un rôle important de régulation et d'arbitrage dans les grands conflits intertribaux. Pour ce qui est de leur passage par *Imderst n'Tizi*, il ne se limite pas seulement à *sidi* Lahbib n'Ait Ibourk, il concerne aussi et surtout son oncle paternel Abdellah décédé en 1900 qui y était, pendant longtemps, *fquih* enseignant le *Coran* tout en étant consulté par les gens de la tribu sur les affaires courantes النوازل (*ibid*, 396)¹. Deux autres de ses oncles paternels Brahim (mort vers 1887²) et Lhoussain (mort en 1903) sont également passés par *Imderst n'Tizi*.

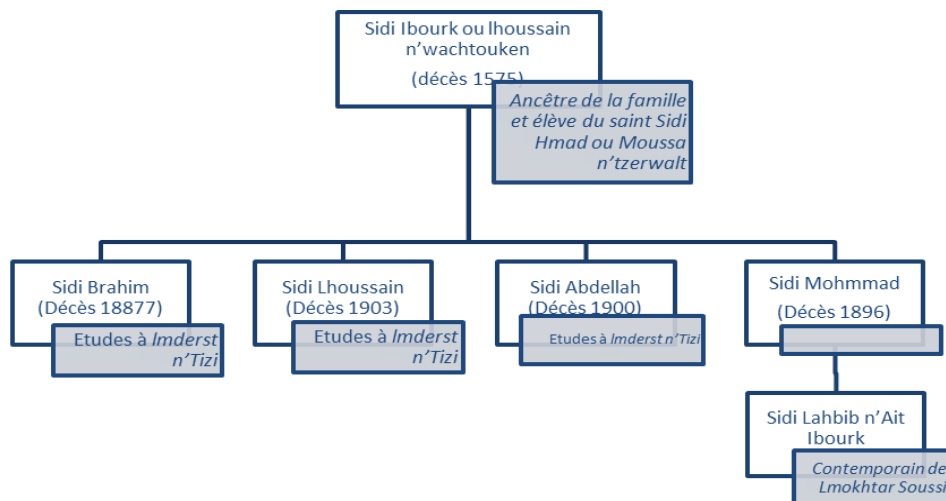


Figure 2 : Aperçu de l'arbre généalogique de la famille des Ait Ibourk³

Il y a donc une rupture entre la famille des Ait Ibourk et la tribu de Tidli durant la période trouble du tout début du 20^{ème} siècle. Elle est en fait remplacée par la famille des Id Bouchouar qui prennent progressivement leur place. Il semblerait que ce soit *sidi* Moh ou Moh ou Taieb (décédé en

¹ Voici ce qu'écrit Lmokhtar Soussi plus en détail : عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن يبيورك فقيه كبير، ممن كرعوا من مناهل سيدي العربي بن إبراهيم الأدوزي، بعدما أخذ عن أخيه محمد المتقدم، وقد تصدر كثيرا في مدرسة (تيزي الأولياء) لتعليم كتاب الله، وله جولان ما في النوازل، ومعارفه تؤهله لذلك، وصناعة تجليد الكتب، توفي نحو 1318 هـ.

² Lmokhtar Soussi évoque des informations faisant remonter sa date de décès à l'année 1868.

³ Ce graphique est construit à partir des informations puisées dans *Imâssul* de Lmokhtar Soussi.

1912) de la lignée Ait Waghzen¹ des Id Bouchouar qui a d'abord été recruté comme *fquih* à *Tizi n'Lawliya*. Il bénéficie du prestige de son grand-père Taieb ⵝⴰⵢⵉⴱ², ce savant qui avait joué un rôle dans la transformation du souk de *lârba n'Ait Baha*. Il est d'abord *fquih* dans l'école des Ikounka avant de s'installer à *Tizi n'Lawliya* puis celle de Takoucht dans la tribu des Ait Souab pour enfin revenir à Dou Zmmur³ où il sera enterré près du cimetière de ses ancêtres⁴.

Mais c'est surtout la figure de *sidi* Lhaj Abed⁵ n'Id Bouchouar, décédé en 1931, qui fera la renommée de cette famille dans l'*adrar n'lkest* juste avant l'occupation française de cette région qui a lieu entre 1928 et 1934. Il appartient à la lignée Tifirassin des Id Bouchouar puisque lui, son père⁶ et son grand frère Mohmmad, également *foqha*, sont originaires du village de Tifirassin de la fraction Ait Fallas de la tribu Ait Ouadrim. Lmokhtar Soussi le présente de façon détaillée dans la dernière partie du tome 17 de son livre *Imâssul*. On y apprend qu'il a surtout appris le *Coran* chez son frère aîné Mohmmad qui était *fquih* à *Imḍerst n'sidi Boussaid* où avait exercé également leur père (Soussi 1962, tome 17, 296). *Sidi* Lhaj Abed a dû fuir son frère aîné pour pouvoir perfectionner ses connaissances en sciences religieuses en se rendant chez *sidi* Lhaj Ali n'Touflâzt. Il devient par la suite *fquih* au sein de la fraction Ait Fares de la tribu Ait Ouadrim qu'il quitte au bout de seulement sept mois, suite à un conflit tribal. Il rentre alors chez lui pour s'orienter vers des activités agricoles qui se révèlent fructueuses mais les remords le rongent. Son appartenance à une prestigieuse lignée de savants le conduit à reprendre le métier de *fquih* à *Imḍerst n'Ifra* dans la tribu d'Illallen. Il y passe cette fois-ci une dizaine d'années où il forme plusieurs apprentis *ṭolba* dont Lahbib ou brahim n'Id Bouchouar qu'on présentera, de façon détaillée, ci-dessous. Il se fait connaître par son extrême frugalité qui le pousse même à éviter de boire le thé. Il était aussi connu pour son rôle

¹ Ce nom fait référence à leur premier ancêtre, considéré comme descendant des Idrissides, qui s'était réfugié dans une grotte comme un ermite. Le voyant dans cet état, les gens l'ont appelé *aghzen* qui signifie ogre ou monstre en *tachelhit*.

² On l'appelait Taieb *mzzin* (le petit) pour le distinguer de son grand-père Taieb qui était aussi un illustre savant.

³ Ce nom fait référence à *azemmur* (oléastre ou olivier sauvage en langue amazighe) sous lequel se trouve le cimetière de la famille.

⁴ Il a refusé de suivre la tradition de ses ancêtres d'enterrement sous l'*azemmur* et lui a préféré un autre endroit, mais un autre *azemmur* est sorti à côté de sa tombe.

⁵ Abderrahman de son vrai prénom. Précisons ici que son fils Mohmmad, mort en 1971, est enterré à côté de la mosquée de la ville d'Ait Baha où un *Imâṛuf* lui est dédié chaque année à l'occasion de l'*anmuggar n'Ait Baha*.

⁶ Il s'agit d'Abdellah ou Omar n'Id Bouchouar qui a notamment été le *fquih* de Mohmmad n'Ait Ibouk : maître de son frère Abdellah qui est devenu, par la suite, *fquih* de *Imḍerst n'Tizi n'Lawliya* comme on l'a vu précédemment.

d'arbitre lors des conflits qui pouvaient être meurtriers entre fractions tribales. Lorsque des visiteurs apportaient des offrandes à *Imḍerst* pour solliciter son intercession afin de libérer l'un des leurs, ses élèves étaient contents de manger de la viande mais lui ne mangeaient pas de ces offrandes. Son pèlerinage à la Mecque en 1893 lui permet d'augmenter son capital symbolique en rajoutant au titre « *sidi* », qui est accordé aux *foghha*, celui de « *Lhaj* » réservé aux pèlerins. Il est ensuite recruté en 1896 à *Imḍerst* n'Ikounka où il est responsable d'une quarantaine d'*imeḥḍarn*. Il quitte ses fonctions en 1904 suite à un incident lorsqu'un notable de la tribu lapide l'un de ses élèves. Les Ikounka lui demandent de revenir mais il ne le fait que deux ans plus tard après un bref passage par *sidi* Bourj à Ida ou Bouzia et par son ancienne *Imḍerst* de *sidi* Boussaid.

Il passe encore six ans à Ikounka où il intervient lors d'un incident qui fera sa renommée. Il n'arrive pas à convaincre l'*amghar* Mbark ou Bihi n'Belfâ de lever son siège sur la tribu des Ikounka. Cet *amghar* refuse la proposition de leur pardonner et en veut à *sidi* Lhaj Abed de défendre les gens de la tribu. Le *fquih* revient dans son école avec le bœuf qu'il voulait offrir et demande alors à ses élèves de l'égorger et de répéter le *laṭif* (اللطيف). Il pleut le soir même ce qui pousse les troupes qui encerclent la tribu à lever le siège. L'*amghar* est assassiné quelques jours après. Cela signifie, pour les gens de la montagne, que ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⴷⴰⵢⵜ (*tutt tagat*)¹ de *sidi* Lhaj Abed. Il est donc non seulement respecté mais craint par les tribus d'*Achtuken n'udrar* et celles d'*uzaghar*. La critique véhémement que lui adresse l'historien El Igrari (1998 : 310) montre la sacralité dont il jouit auprès des tribus Achtuken².

Grâce aux consultations que *sidi* Lhaj Abed réalise auprès des *imgharen* de l'Anti-Atlas, la plupart le suivent pour apporter leur soutien au cheikh el Haiba Ma' el Ainain dans le *jiḥad* contre les Français et leurs alliés. Et c'est d'ailleurs *sidi* Lhaj Abed qui introduit *sidi* Lahbib ou brahim n'Id Bouchouar dans le cercle des savants religieux qui conseillent cheikh el Haiba. Ce jeune *fquih* fera, par la suite, la renommée de la famille des Id Bouchouar au-delà de sa mort à Tanalt en 1977. Descendant de la lignée Ait tghrabout de cette même famille, il est né aux alentours de 1868³ dans le village Ait Taleb

¹ La malédiction l'a frappé.

² Voici ce qu'il écrit sur *sidi* Lhaj Abed :

ومنهم العالم المشهور عند العامة بالفضائل، خصوصاً همج هستوكة من القبائل، يتدينون بدينه، ويحلفون به وبدايته وبعلمه وحيته، ويمد لهم يده للتقبيل، ولا يتحاشى من حقيرهم ولا من جليل، يتبجح بالكرامات، مع أن قلبه بالكري مات، السيد الحاج غ[]أبذ، ولا أظن أنه علم للمولى عبد، يتكبر على العلماء، ويميل لجهلة الجهلاء، رأيته في قبة بهشتوكة، وحوله زمر بمطالعة وجهه مهلوكة [...].

³ Nous retenons cette date qui est privilégiée par son élève Brahim ou Hmad Ait Bounser. Dans l'ouvrage الشيخ بين يدك، qu'il a consacré à *sidi* Lhaj Lahbib, il donne toutefois un créneau plus large qui commence en 1858. Les descriptions suivantes du *fquih* sont principalement tirées de cet ouvrage (Ait Bounser, 2022 : 43-45).

Brahim chez les Ait Milk. Son grand-père avait quitté Taghrabout dans les Ait Ouadrim pour s'installer au village Zzml à côté de Biougra où le père de notre *fquih*, qui suit la voie *n'iderqawin*, se marie une première fois. Il quitte le premier village¹ pour celui des Ait Taleb Brahim où il prend une deuxième épouse, *lalla* Rahma, qui avait des filles de son premier mariage. C'est là où cet *aderqawi* donne naissance à *sidi* Lahbib et son frère *sidi* Taieb². Leur père meurt et les laisse pauvres et très jeunes entre les mains de leur mère *lalla* Rahma qui les met à l'école coranique. *Sidi* Lahbib commence l'apprentissage des connaissances religieuses auprès du mari de l'une de ses sœurs, *sidi* Lhaj Larbi ou Brahim n'Ait Milk³. Il prend ensuite comme maître *sidi* Lhaj Abed n'Id Bouchouar et devient progressivement son bras droit. Ayant voulu étendre ses connaissances religieuses et spirituelles, il essaie de convaincre son maître de le laisser se rendre auprès du grand savant de l'époque *sidi* Lhaj Hmad n'Imi n'Ougchtim (appelé également Abou Lâbas Ljachtimi أبو العباس الجشتيمي) qui était installé à Tiout⁴. Ce dernier écrit une lettre à *sidi* Lhaj Abed pour le convaincre d'autoriser son

¹ Il semblerait qu'il ait été obligé de fuir le premier village et qu'il a même failli quitter le deuxième village des Ait Taleb Brahim à cause des agressions qu'il subissait (*ibid.* : 62).

² Lui aussi est un *fquih* mais il est décédé jeune et enterré à Médine lorsqu'il est parti faire son pèlerinage à la Mecque. Cela crée un lien entre les Id Bouchouar et le pays du Hijaz.

³ Il a été *fquih* au village Imoulas de la tribu des Imentaguen (*ibid.*, 74). Il s'y est fait connaître pour sa connaissance des secrets des tables divinatoires (علم الجداول). Il est aussi le père de *sidi* Lhaj Brahim ou Larbi n'Ait Milk qui fera partie des premiers ⵎⵓⵔⵏⵉⵎⵓⵏ (*imeḥḍarn*) de *sidi* Lhaj Lahbib à Tanalt en plus d'être ⵎⵓⵔⵏⵉⵎⵓⵏ (ayyaw nns : fils de sa sœur).

⁴ Ait Bounser (2022 : 79-81) le qualifie de pôle spirituel (القطب الروحي) pour le distinguer des autres *foqha* de l'Anti-Atlas. Il est originaire d'Imi n'Ougchtim connu pour ses nombreux saints et descend d'une lignée prestigieuse de savants ayant réalisé des prodiges. Il devient notamment imam du sultan Hassan premier qui le dote de dahir de respect (ظهير توقير واحترام). Sa première épouse *lalla* Khlij enseigna à *zawit* n'Imi n'Ougchtim. Elle initia sa fille *lalla* îch aux sciences religieuses et à la pratique thérapeutique, ce qui lui permettra de fonder une lignée *n'igurramn* lorsqu'elle se marie à Aday-Ighir (Boumlik, 1996). Son grand-père est *sidi* Abdellah ou Mhammed n'Imi Ougchtim qui avait failli à sa fonction d'arbitrage puisque l'un de ses fils est décédé des suites de luttes entre clans. Il s'exile alors à Taroudant d'où il entreprit un voyage pour la Mecque. Mais suite à un rêve prémonitoire, il sût qu'il allait mourir au cours du voyage et dit à ses deux femmes qu'elles devaient se vêtir de blanc si ses vases d'ablutions étaient renversés. Lorsqu'il décéda dans le bateau qui le transportait, on trouva une lettre où il demande que sa dépouille soit jetée en mer après les ablutions islamiques. La légende raconte que son corps s'échoua aux larges de l'Inde où un mausolée lui fut dédié (Boumlik, 1996).

apprenti-*fquih* à venir auprès de lui. Il le rejoint finalement mais celui-ci décède quelques années plus tard alors qu'il venait de le placer à *Imderst n'Ikbiln n'Indouzal*¹ puis à celle de *Tazmmourt*². *Sidi* Lhaj Abed le rappelle alors auprès de lui et le place comme *fquih* à *Imderst n'sidi Bourja* chez les Achtuken. C'est à ce moment-là qu'il demande à rejoindre le *jiḥād* des Id Ma' el Ainain et des tribus qui les soutiennent. Il complète alors sa formation religieuse chez cheikh el Haiba et ses frères en tissant des relations qui ne seront jamais rompues avec cette famille respectée dans le Sous et au Sahara.

Lorsqu'il est aux côtés du cheikh el Haiba, il est à la fois imam de la grande mosquée de Taroudant et *qadi* de la ville. Il l'accompagne lorsqu'il décide de marcher sur la ville impériale de Marrakech alors que *sidi* Lhaj Abed refuse en expliquant que son objectif à lui était de défendre uniquement la région du Sous³. Sur le chemin de Marrakech, *sidi* Lhaj Lahbib intervient pour reporter l'exécution d'un jugement contre un présumé assassin. Il craint que la précipitation ne conduise au meurtre d'un innocent et qu'une sentence sévère risque d'aliéner la fraction dont le présumé assassin fait partie. Il a finalement raison puisque de nouvelles preuves innocentent cette personne. Il est aussi obligé, en tant que *qadi*, d'arbitrer sur le cas d'un élève du cheikh el Haiba qui a commis un vol. Alors que la plupart des guerriers souhaitent qu'il soit jugé en lui tranchant la main. Il décide d'attendre quelques jours pour étudier les éléments à sa disposition. Entre temps, celui qui attendait son jugement meurt lors des combats contre les troupes ennemis (Ait Bounser, 2022 : 480-481).

La défaite de *sidi* Bou Othmane signale l'arrêt de l'avancée des troupes du cheikh el Haiba et la fuite de *sidi* Lahbib de Marrakech grâce à l'aide de Lhaj Driss Mennou. Il se réfugie ensuite à Taroudant qu'il doit également quitter lorsqu'elle est encerclée par les troupes ennemies. Il décide alors de fuir le pays souillé par les *iRumin* (chrétiens) pour se rendre en pèlerinage à la

¹ C'est dans cette école coranique qu'est enterré le grand savant et érudit *sidi* Mohammad ou Ali Aouzal, mort en 1749. Il est principalement connu pour ses poèmes religieux en *tachelhit*, notamment « le bassin » (الحوض) et « l'océan des larmes » (بحر الدموع).

² Elle se trouve à quelques kilomètres de la ville de Taroudant.

³ Brahim Aqdim nous a relaté un échange qu'il a eu avec *sidi* Lhaj Lahbib au début des années 1970. A une question qu'il lui avait posée en *tachelhit* sur les raisons pour lesquelles ils ont commis une erreur stratégique en quittant Marrakech pour être à découvrir à *sidi* Bou Othman. Le *fquih* lui a répondu en arabe : « لم يكن لنا بعد النظر » (A l'époque, nous n'avions pas de vision à long terme). Ait Bounser évoque, quant à lui, les propos de *sidi* Lhaj Lahbib concernant la sortie précipitée des troupes d'el Haiba de la ville de Marrakech pour affronter la colonne Mangin à *sidi* Bou Othman. Il impute même la trahison de Haida ou Mouis à une maladresse du cheikh el Haiba (Ait Bounser, 2022 : 472-478).

Mecque. Il en profite pour rencontrer des savants tels que cheikh Youssef Nabhani. Il rentre sur l'insistance de son maître *sidi* Lhaj Abed qui le place comme *fquih* à *Imḍerst n'Imkouin* chez les Ait Souab puis dans celle de Tanalt¹ où il restera jusqu'à son décès.

Durant la période qui suit, *sidi* Lhaj Lahbib et surtout son maître *sidi* Lhaj Abed soutiennent les troupes d'el Haiba dans les tribus d'*Achtuken n'udrar*. Le récit que fait le caïd Najem Lakhssassi de son périple dans l'Anti-Atlas montre le rôle important joué par ces deux *foqha* Id Bouchouar. *Sidi* Lhaj Lahbib faisait partie des Achtuken avec lesquels le caïd hibiste « entretenait des rapports réguliers » (Soussi, 2013 : 132). De son côté, *sidi* Lhaj Abed qui jouissait d'une grande renommée dans le pays fournit, au groupe accompagnant caïd Najem à Ait Ouadrim, des vivres consistant en « une grande quantité de viande, provenant d'une vache [égorgée] ainsi que du beurre » (Soussi, 2013 : 158). Il hébergea également les femmes et les enfants du chef guerrier dans sa maison à Tifirassin pour les protéger (*ibid.*) et lui envoie régulièrement des correspondances pour le conseiller ou l'informer (*ibid.* : 197). C'est également *sidi* Lhaj Abed qui est sollicité par cheikh el Haiba pour convaincre le caïd Najem de suivre ses ordres militaires. Lorsqu'il a l'occasion de rencontrer le *fquih*, le chef de guerre lui explique qu'il a obéi uniquement par respect pour lui alors qu'il n'était pas d'accord avec les contraintes politiques que lui imposait el Haiba. Ce dernier n'étant pas capable, selon lui, de prendre de bonnes décisions en matière de stratégie militaire (*ibid.* : 154-155).

Sidi Lhaj Abed avait déclaré au caïd Najem : « quand les chrétiens auront occupé tout ce pays, je me réfugierai dans une grotte, dans ces montagnes afin de prier Dieu jusqu'au jour de ma mort ». Il n'aura finalement pas à le faire puisqu'il est décédé en 1931 à *Imḍerst n'Takoucht* dans la tribu des Ait Souab. Il n'a donc pas été obligé de subir l'occupation des *iṛumin*. En revanche, son ancien élève *sidi* Lhaj Lahbib, qu'il avait placé comme *fquih* à *Imḍerst n'Tanalt*, à moins de 10km de lui, a subi les bombardements français. Voici ce que nous raconte un habitant de Tanalt :

« Ce que nous racontaient les anciens c'est qu'à l'époque, lorsque les Français étaient en train de bombarder notre région et de rentrer par Oumaghouz, les derniers résistants qui ne voulaient pas se rendre ont dû s'échapper vers la montagne. C'est à ce moment-là que les notables de Tanalt ont fait fuir *sidi* Lhaj Lahbib à Tamdaqort qui est un endroit difficile d'accès en haut de l'*adrar n'lkest*. Les Français voulaient négocier avec lui des conditions favorables pour

¹ *Sidi* Lhaj Abed qui a passé quelques années dans cette école coranique l'a quitté lorsqu'il était fatigué d'engager des tentatives infructueuses de réconciliation entre les fractions de la tribu Ait Souab. L'un des notables de la tribu lui a répondu au sujet de l'application de *chrâ* qu'il ne jurait que par la loi du fusil (entretien réalisé avec un retraité originaire de Tanalt, Agadir le 24 juillet 2021).

sa reddition mais il refusait de rencontrer les mécréants en répétant : « ⵢⵓ ⵏⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵎ ⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵎ ⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵎ¹ ». Mais lorsque le siège s'est resserré sur lui à cause des trahisures et qu'il a fini par avoir des garanties concernant sa sécurité, il les a finalement rencontrés mais il pleurait parce qu'il ne voulait pas se rendre. Tout cela s'est passé en 1934. »

Ait Bounser raconte, pour sa part, que *sidi* Lhaj Lahbib s'est d'abord caché dans une grotte à côté du village de Taroudant située dans l'*adrar n'lkest* puis à Tamdaqort pendant plusieurs jours avant de s'échapper à Sidi Ifni, grâce à son neveu et à un *aderqawi* de sa famille paternelle, pour effectuer un deuxième pèlerinage à la Mecque. Il ne reviendra que lorsque certains notables tel que l'*amghar* Irâ des Achtuken serviront d'intermédiaires avec les autorités françaises pour qu'il puisse s'installer dans son école coranique de Tanalt.

Il a même eu des échos sur les préparatifs de la révolte d'Ait Baha en 1936 qu'il a indirectement soutenu. L'un des habitants de Tanalt nous a raconté que *sidi* Lhaj Lahbib aurait souhaité y participer si ce n'était le contrôle strict qu'il subissait de la part des autorités occupantes. Celles-ci avaient installé, à côté de *Imḍerst n'Tanalt*, une impressionnante tour qui servait de bureau des affaires indigènes et de tour de contrôle de la région.



Photo 4 : La tour de Tanalt²

¹ “*Ur ad immiqqir udmn niw d urumi*” (Mon visage ne rencontrera pas celui d'un chrétien).

² Européenne, l'architecture contraste avec les habitations de l'Anti-Atlas (Photo fournie par Mohamed Ben Abdallah Laatoub, originaire de Tanalt).

Certains récits collectés par des chercheurs travaillant sur l'histoire locale signalent que des insurgés projetaient d'attaquer le poste de Tanalt s'ils s'étaient emparés de celui d'Ait Baha et de ses munitions (Oubla, 2018). L'un des responsables de la révolte contre les Français n'était autre que Lhassan ou Taieb qui fait partie de la famille des Id Bouchouar et plus précisément de la lignée des Ait Waghzen. Outre le prestige de sa famille au sein des tribus de l'*adrar n'lkest* qui a été consolidé par son maître *sidi* Lhaj Abed¹, il est le fils de Taieb ⵝⵉⵎⵉⵢ qui a installé le *souk n'lârba n'Ait Baha*. Son capital symbolique lui permet donc de réunir des *ingharn* influents et tous ceux qui sont déçus par les décisions prises par les Français. Quand il est interrogé par les responsables des autorités du protectorat sur son discours critique, ceux-ci considèrent qu'il verse davantage dans la folie surtout qu'il se déclare comme *El Mahdi* (messie) de son temps. C'est paradoxalement ses excès de folie et son discours messianique qui attirent les populations locales. Les visiteurs trouvent tout le temps de la nourriture chez lui alors qu'il est tout seul, ce qu'ils interprètent comme un prodige (Soussi, 1962, tome 17 : 269).

Lorsque la révolte d'Ait Baha de mars 1936 est avortée, les responsables français cherchent à amadouer les Id Bouchouar les plus prestigieux de la région. Ils ont donc essayé de gagner à leur cause *sidi* Lhaj Lahbib en lui proposant un poste de *qadi* mais il a refusé. En 1947, un personnage lui a été envoyé pour l'empoisonner, ce qui lui a fait perdre des dents mais ne l'a pas tué (Ait Bounser, 2022 : 469). Les tentatives de cooptation ou d'assassinat n'ont donc pas fonctionné, ce qui n'a fait que renforcer son aura auprès des tribus de la région.

La deuxième moitié des années 1940 et le début des années 1950 ont été marqués par la montée du mouvement nationaliste chez les Ait Souab et dans tout l'*adrar n'lkest*. Le récit que nous avons collecté lors de notre enquête de terrain à Tanalt est que *sidi* Lhaj Lahbib a indirectement soutenu la cause nationaliste. Il a surtout proposé aux *Ibudrarn* d'utiliser les *inmuggarn* pour diffuser les idées nationalistes ainsi que la coutume des *idernan*² pour se coordonner et organiser des consultations informelles. En

¹ Lhassan ou Taieb a suivi les enseignements du *fquih sidi* Lhaj Abed ainsi que celui de Mohmmad ou Âbbou, le *fquih de Imḍerst n'Ida ou Mhamed* en pays Achtuken.

² Récit oral collecté sur place : on dit que la naissance des *idernan* a commencé lorsqu'un Monsieur étranger (*yan siyed iga darsn aqbil*), on dit qu'il était juif (*ar ttinin iga uday*). *Illa maddah ittinin igat sidi ḥmad ou âli n'tghmi* connu sous le nom d'Aâjli (Ait Bounser, 2022 : 348 dit que c'est *sidi* Abou Yahya n'Ouguersif). Et les gens chez qui il était descendu n'avait rien à lui préparer, ils ont juste mélangé ce qui leur restait (*ur dars mad chttan ula mad senwan, imikk ann n idernan ka ddarsn illan rwint inn, ffint inn ḥ ukllun guin as lidam*). Il leur a dit : « faites toujours comme ça et il est parti vers une autre tribu ». La saison des *idernan* commence à

fait, dans toute cette région, les gens profitaient des *idernan* non seulement pour manger et faire la fête mais aussi pour délibérer et échanger des informations. Les *idernan* commencent à Tinguilcht, puis Tasrirt, Tighmi, Ida ou Gougmar, Ida ou Semlal, Ait Abdellah jusqu'aux Ait Souab. Chaque *taqbilt* visite ses voisins pour manger les pains d'*idernan* et danser *ajmak* mais c'est l'occasion de nouer des alliances matrimoniales. Les joutes oratoires servent aussi à faire passer des messages symboliques que l'*arumi* ne comprend pas. Car même si un officier français comprend *tachelhit*, il est impossible pour lui de saisir la symbolique et le contexte historique des vers énoncés. Comme le signale un habitant de Tanalt :

« Grâce aux *idernan*, les habitants avaient l'accord des autorités pour se déplacer d'une tribu vers l'autre. Ils en profitaient donc pour se rencontrer et délibérer des prochaines initiatives à prendre. Ça a été très utile dans les années 1950 pour s'organiser et discuter. *Ar skarn assays. Inḍdamn ar guis sawaln s lemâni.* »

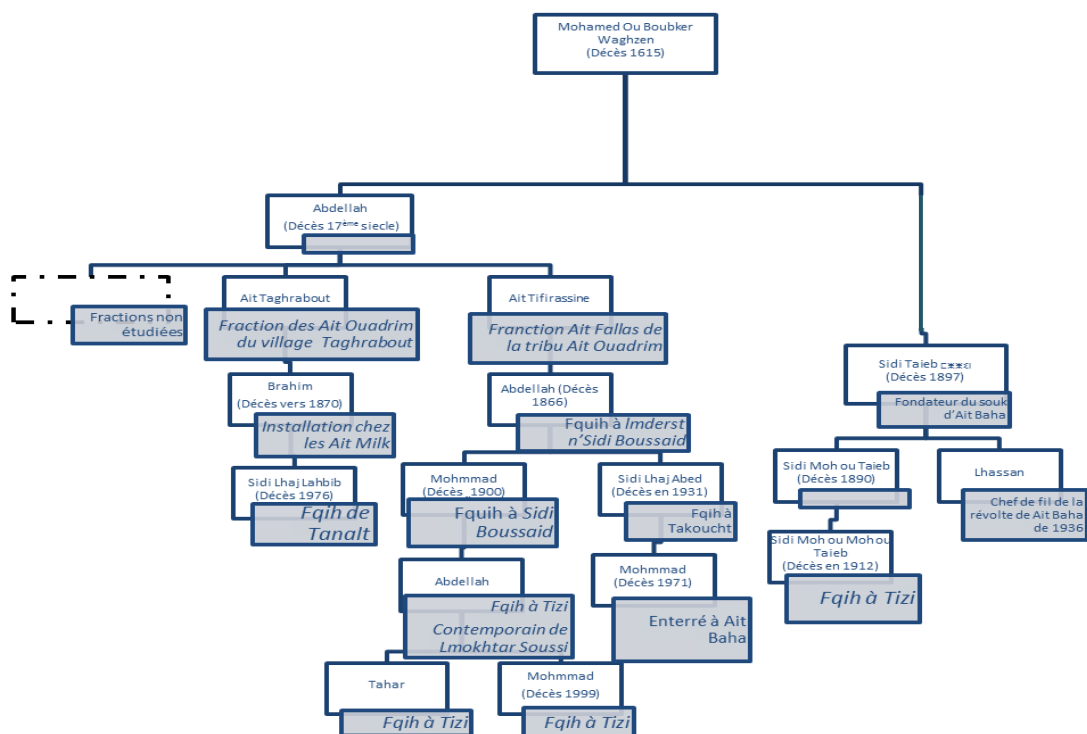


Figure 3 : Aperçu de l'arbre généalogique des Id Bouchouar¹

l'occasion d'*id yennayer* et continue jusqu'à la mi-mars avec un calendrier ordonné où chaque tribu l'organise à une date et les autres la suivent.

¹ Graphique construit à partir des informations collectées dans plusieurs ouvrages.

Selon plusieurs personnes interrogées, Tanalt qui, au début, n'était qu'une toute petite *Imḍerst* marginale (ⵜⴰⵎⴰⵏⵜ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ) a pu asseoir une position centrale parmi les écoles coraniques de l'Anti-Atlas¹. La renommée de *sidi* Lhaj Lahbib a progressivement attiré des *ṭolba*² de toute la région du Sous qui sont venus apprendre les sciences religieuses auprès de lui. L'ascension de *Imḍerst n'Tanalt* et *Ibaraka* de son *fquih* a produit un cercle vertueux. Elle a ramené de nouveaux bienfaiteurs pour approvisionner les nombreux *imehḍarn* avec ⵎⵉⵎⵉⵏⵜ (Imunt).

En matière de dons reçus, *sidi* Lhaj Lahbib offre d'une main tout ce qu'il reçoit de l'autre. Il suit en cela la tradition de ses maîtres qui respectent l'une des principales règles de *tiggurma* (sainteté). *Sidi* Lhaj Hmad n'Imi n'Ougchtim avait, par exemple, reçu de la part du sultan Hassan premier de nombreux présents qu'il a entièrement donné durant son chemin de retour à Tiout. *Sidi* Lhaj Lahbib avait, quant à lui, un tapis ⵜⴰⵎⴰⵏⵜⵉⵔⵜ (tahiḍort) sous lequel il déposait tout ce qu'il recevait de la part des bienfaiteurs et qu'il redistribuait aux nécessiteux ou à ses *ṭolba* pour l'entretien de l'école³. L'un des récits qui est relaté par un villageois est qu'au moment des visites l'un des riches *ibudrarn* avait fait don d'une importante somme d'argent dans une enveloppe que *sidi* Lhaj Lahbib avait jeté sous ⵜⴰⵎⴰⵏⵜⵉⵔⵜ (tahiḍort). Lorsqu'un mendiant est rentré pour demander l'aumône, le *fquih* mis la main sous le tapis et lui remis l'enveloppe. L'*abudrar* tenta de protester vu l'importance du montant d'argent. *Sidi* Lahbib lui répondit : « ⵎⵉⵎⵉⵏⵜ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵜⴰⵎⴰⵏⵜⵉⵔⵜ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ »⁴. Et lorsque Hassan 2 le consulta au sujet de la marche verte⁵, il lui a demandé ce qu'il voulait pour lui. Le *fquih* lui a répondu : « ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ ⵉⵎⵎⵓⵖⵖⴰⵔ »⁶.

¹ Son prestige apparaît clairement lors de l'*anmuggar n'lalla Taâllat*. Tanalt est la première école coranique à lire ⵜⴰⵎⴰⵏⵜⵉⵔⵜ (tahiḍort) après celle de Taâllat qui accueille l'événement.

² Ils étaient environ 400 *n'umḥdar* à l'apogée de l'école.

³ L'un de ceux qui ont rencontré *sidi* Lhaj Lahbib nous a relaté ceci : « Quand quelqu'un voulait le consulter pour une affaire, il ne demandait aucun prix. Il mettait ce qu'on lui donnait sans le voir sous le tapis et demandait à ses *imehḍarn* de rassembler les sommes collectées qui servaient à nourrir *ṭolba* et à faire tourner l'école. »

⁴ « *Mlad is tssnt lhmm lli yusi urgaz ann, uggar ar ad as tfkt* » (si tu connaissais les soucis de cet homme, tu lui donnerais beaucoup plus ».

⁵ Le défunt roi a probablement voulu consulter *sidi* Lhaj Lahbib parce qu'il est resté proche des Id Ma' el Ainain qui sont très influents dans le Sahara.

⁶ « *Agharas i tmazirt ad ikhṣṣan. mas aḥd lkkmn kra n lmuḥssinin* » (il ne manque qu'une route pour cette *tamazirt* pour que les bienfaiteurs puissent nous atteindre).

Sidi Lhaj Lahbib était aussi connu pour avoir refusé des biens matériels ou certains signes de prestige. Il avait ainsi réprimandé un proche qui lui recommandait de récupérer des biens appartenant à sa famille à Taghrabout dans les Ait Ouadrim. Il n'avait pas non plus accepté les pièces d'or que voulait lui offrir le caïd Najem Lakhssassi lorsqu'ils sont rentrés à Marrakech en 1912 (Soussi, 2013 : 132). Il aurait aussi tenté de refuser la décoration (*wissam*) que les autorités voulaient lui remettre dans les années 1960. Un villageois nous a décrit la scène à laquelle il avait assisté lorsqu'il était jeune :

« Ce jour-là il y avait tout le protocole à Tanalt : les officiels, la troupe de musique et l'estrade. C'était grandiose. Ils avaient ramené toute la logistique pour le décorer avec un *wissam*. On avait attendu deux heures mais *sidi* Lhaj Lahbib avait refusé. Ces amis ont réussi à le convaincre de sortir. C'était vers le milieu des années 1960. Quand ils l'ont monté sur l'estrade et qu'ils lui ont remis le *wissam*, il voulait l'enlever. Ils ont donc organisé un attroupement autour de lui pour qu'on ne voie pas cela. »

D'après des habitants de Tanalt, la voie soufie de *sidi* Lhaj Lahbib et sa pratique religieuse ne l'empêchait pas de suivre l'actualité politique mais sans afficher publiquement ses opinions. Contrairement aux *foqha* traditionnalistes qui refusaient les nouveautés, il aurait exprimé de la bienveillance à l'égard des jeunes qui aspiraient au changement comme ceux qui étaient proches de l'UNFP¹ lors de leur scission avec l'Istiqlal. C'est d'ailleurs probablement pour cette raison que le journal *ittiḥadi* Al Mouḥarrir (المحرر) lui a consacré un long article posthume où il est décrit comme le *fquih* des opprimés (El Farissi, 1992 : 350-358). Brahim Akhiyat (2012), qui est l'un des fondateurs du mouvement culturel amazigh, l'avait aussi consulté pour savoir s'il était sur la bonne voie dans ce qu'il entreprenait pour défendre l'identité et la langue amazighes. Il l'a alors encouragé à aller de l'avant.

3. Crise et renaissance des écoles coraniques

A la mort de *sidi* Lhaj Lahbib en 1976, il fut enterré à Tanalt. Une source d'eau a émergé à côté d'un arbre de *Imḍerst* ce que les visiteurs, remplissant leur gourde pour avoir *Ibaraka n waman*, ont interprété comme un prodige. C'est *sidi* Lhaj Brahim n'Ait Lghaz qui succède au saint n'Id Bouchouar. Ce *fquih* a non seulement étudié pendant plusieurs années auprès de son maître, mais il est aussi originaire du village Ait Lghaz qui se trouve à quelques

¹ A sa création, le parti comprenait des savants religieux comme cheikh Ben Larbi Alaoui ainsi que des activistes originaires de l'Anti-Atlas comme les frères El Manouzi, Abderrahmane et Abdellah Souiri, *moulay* Larbi Chabi Achitouk, Mohamed Bensaid Ait Idder et Hmad ou Lhaj Akhennouch.

médias qui couvrent l'événement. Sans oublier les officiels qui s'y rendent, notamment le gouverneur, les caïds et le représentant du ministère des Affaires islamiques. Et il y a tous les services de sécurité nécessaires pour assurer l'organisation de l'événement dans de bonnes conditions.

Malgré la renommée de *Imḍerst n'Tanalt*, celle-ci connaît quelques difficultés dans les années 1990. L'enseignement traditionnel n'est plus autant prisé et des habitants acquis aux idées salafistes provoquent des tensions autour des cérémonies dédiées aux saints un peu partout dans l'Anti-Atlas¹. La crispation avec certains *foqha* se cristallise également lorsque certains parmi eux refusent de recevoir les dons, de façon méprisante, des *Ibudrarn* ayant un commerce douteux (vente d'alcool notamment) et les réprimandent².

Dans d'autres cas, c'est l'affaiblissement d'une institution communautaire comme celle du paiement du *fquih* selon le régime collectif ⵎⴰⴽⴰⵢ (lḥḍar) qui met en danger *Imḍerst* de la tribu. L'un des responsables de la collecte de ⵎⴰⴽⴰⵢ (lḥḍar) pour le *fquih* m'a ainsi raconté que l'une des personnes qui ne voulait pas contribuer lui a répondu : « ⵎⴰⴽⴰⵢ, ⴰⵎⴰⴽⴰⵢ ⵉⵔⵉⵎ ⵎⴰⴽⴰⵢⵜ ⵉⵔⵉⵎ ⵉⵔⵉⵎ³ ». Mais, d'après notre interviewé, ces gens-là ne se rendent pas compte que leur contribution est ce qui permet de prouver, selon *lōrf*, leur propriété sur les biens dont ils disposent à *tamazirt*. Comme pour la ville où l'on ne peut pas vendre son bien sans payer les cotisations de copropriété telle que le syndic de l'immeuble, en tribu il est important de contribuer à ⵎⴰⴽⴰⵢ (lḥḍar) du *ṭaleb* pour assurer la propriété de plein droit de ses biens surtout lorsque cette personne aura besoin de témoins au moment du partage de l'héritage ou de cession.

Une personne que nous avons interrogée⁴, nous a aussi raconté que l'une des fractions des Ida ou Gnidif disposait d'un *fquih* qui percevait un ⵎⴰⴽⴰⵢ (lḥḍar) de l'ordre de 18.000 dirhams par an. Les responsables de la tribu avaient, chaque année, de la peine à faire le tour des 120 familles-ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ (takatin) et à les convaincre de payer leur part de ⵎⴰⴽⴰⵢ (lḥḍar). Même si

¹ A Imi n'Ougchtim, le début des années 1990 connaît l'abandon d'un *anmuggar* d'une sainte locale. « Quelques hommes du village, acquis aux idées islamistes et hostiles aux pratiques maraboutiques jugées par eux païennes, ont exercé une forte pression sur les villageois pour les en dissuader. Ils ont même été jusqu'à subtiliser les draperies recouvrant la tombe à l'occasion de la frairie ». (Boumlik, 1996 : 124)

² Auparavant la pratique des *foqha* était plutôt de les orienter vers un commerce plus licite, au sens religieux du terme, au lieu de les réprimander.

³ « Nkki, ṭaleb niw lemdint aḥ illa, urd ghid » (moi, mon *fquih* c'est dans la ville qu'il se trouve, pas ici).

⁴ Interview réalisé le 20 mars 2022 à Ait Baha.

qui tenaient à *lmâruf* de pratiquer شرك (l'associationnisme). Il s'agissait d'une accusation grave qui jetait le doute sur la foi des villageois. Paradoxalement, la démarche salafiste rejoint le refus de certaines personnes dites modernistes qui rejetaient les rituels de *lmâruf* par mépris pour des pratiques considérées comme « arriérées ».

A partir de l'année 1999, date du décès de *sidi* Lhaj Mohmmad n'Id Bouchouar qui était *ṭaleb* à *Tizi n'Lawliya*, *zawit* a commencé à fortement s'affaiblir jusqu'à ce que certains murs commencent à s'effondrer. La tribu continuait à organiser son *lmâruf* dans les locaux de *zawit* qui étaient préservés et il y avait même un *fquih* mais il y avait comme un désintérêt progressif pour l'institution. Les vieux qui lui accordaient de l'importance mourraient l'un après l'autre et ceux qui restaient n'avaient plus l'énergie pour la défendre.



Photos 7-8 : Etat délabré de *zawit* juste avant les travaux de rénovation¹

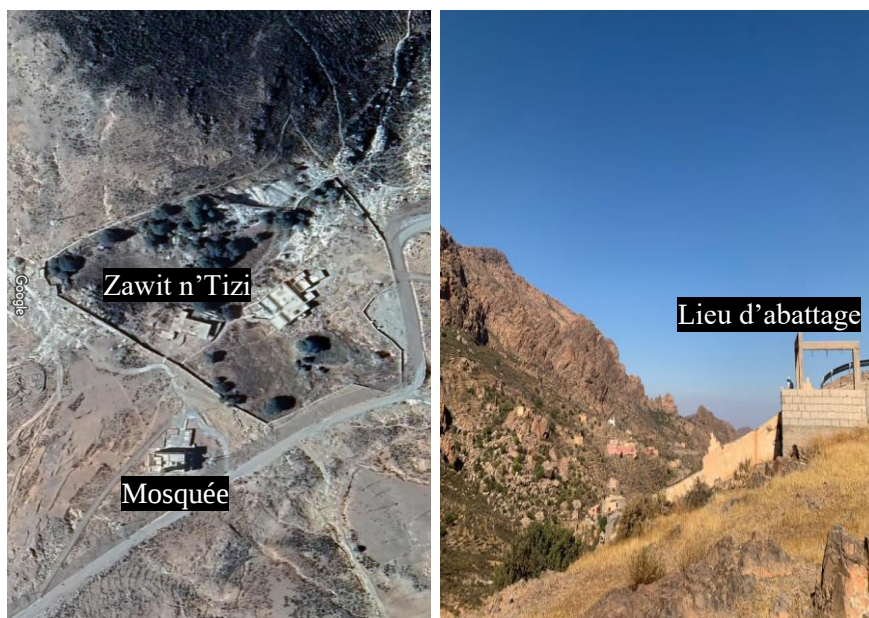
Dans le cadre du mouvement de construction de grandes mosquées qui traverse l'Anti-Atlas (Ouchtaine, 2022), émerge l'idée de doter la tribu de Tildi d'une mosquée. Les discussions commencent aux alentours de l'année 2005 et ; comme dans les régions qui disposent d'une *zawit*, on s'oriente rapidement vers la construction d'une mosquée de *zawit* n'*Tizi n'Lawliya*. Mais une controverse éclate en 2009 lorsqu'on cherche à se mettre d'accord sur l'emplacement de la mosquée. Certains notables voulaient qu'elle soit à

¹ Ces photos ont été récupérées à partir d'une vidéo d'appel aux dons pour aider à la rénovation de *zawit* (voir <https://www.youtube.com/watch?v=0LxmMxBpXOY>, consulté le 20/04/2022).

l'intérieur des murailles de *zawit* alors que d'autres préféraient qu'elle soit à l'extérieur. Selon une personne présente lors des discussions, voici comment la décision fut prise :

« L'un des notables de la tribu a sollicité une réunion dans l'enceinte de *zawit*. Les présents ont demandé de la chaux pour tracer en blanc l'endroit de la mosquée qui devait être à l'intérieur des murailles au fond entre l'espace de la prière de la fête de العيد (ⵜⴰⵔⵔⵉⵏⵉⵙⵉⵔ) et là où l'on égorge les bœufs. Et c'est là qu'un enseignant acquis à certaines idées salafistes qui a passé des années sans revenir à *tamazirt* est intervenu pour s'opposer à ça en disant "المشبهات يتبعها الحرام" (Les choses suspectes sont suivies de *haram*). Et lorsque les notables ont entendu *haram* certains ont fait marche arrière et d'autres ont saisi l'occasion pour s'opposer aux initiateurs du projet et le détourner. Mais, en tout cas, il y a eu de longues discussions sur la prohibition de la prière au-dessus ou à côté du cimetière qui était à *Tizi n'Lawliya* et au final il a été décidé de construire la mosquée à l'extérieur de *zawit*. »

La réalisation, à ce moment-là, d'un consensus autour de cette décision allait permettre de construire une mosquée à l'extérieur de la muraille de *zawit*. Ce qui signifiait que l'espace dédié à la prière et avec lui le *fquih* allaient quitter la traditionnelle enceinte de *zawit n'Tizi n'Lawliya* pour se déplacer vers un nouveau bâtiment extramuros (Photo ci-dessous à gauche). Paradoxalement, cela va induire une dynamique qui va faire renaître *zawit* de ses cendres au lieu d'accélérer sa ruine. Comme beaucoup d'institutions communautaires qui remplissent un rôle social, *zawit* est dotée d'une capacité d'adaptation qui lui permet de préserver les principales fonctionnalités en attendant des jours meilleurs. C'est ainsi que *Imâruf*, qui réunit les membres de la tribu, a continué à être organisé dans l'enceinte de *Tizi n'Lawliya*. Malgré les critiques portant sur l'abattage à côté des cimetières et les conditions d'hygiène de cette opération, l'assemblée de la tribu a réussi à maintenir l'essentiel de la cérémonie de *Imâruf* en adaptant le rituel de l'offrande. Il s'agissait donc de modifier certaines pratiques pour préserver l'élément le plus important qui cimentait la tribu en attendant que les mentalités changent. Ainsi, un espace pour égorger les bêtes sacrificielles a été aménagé loin des tombes les plus apparentes à la fois pour satisfaire certaines voix salafistes mais aussi pour assurer plus de propreté dans les lieux (Photo ci-dessous à droite).



Photos 9-10 : Constructions récentes, la mosquée et le lieu d'abattage¹

Les années qui ont précédé l'apparition de la pandémie covid 19, ont été marquées par une réhabilitation des *zawit* et des medersas dans l'Anti-Atlas. Même la medersa de Toujrat² qui avait été désertée depuis l'épidémie qu'a connue la région à la fin du 18^{ème} siècle, a été récemment revitalisée grâce aux efforts des bienfaiteurs. Entre temps, cet endroit fut surtout visité par les femmes qui se rendaient sur ce sommet qui culmine à plus de 1360 mètres pour s'y adonner à des rituels, loin des regards réprobateurs. Cette ancienne mosquée qui surplombe trois grandes tribus : Ait Mzal, Ait Oualiad et Ida

¹ La photo de gauche (image satellite prise sur le site de Google Maps) montre la mosquée, construite à l'extérieur des murs de *zawit*. Celle de droite (prise par nous le 20 octobre 2021 à *zawit n'Tizi n'Lawliya*) montre le nouvel endroit d'abattage des animaux sacrifiés.

² La légende orale ainsi qu'un acte consigné par un lettré local racontent qu'une forte tribu juive vivait sur un territoire non loin de Toujrat. Suite à un acte humiliant, commis contre un homme musulman se dirigeant vers un souk, celui-ci exhorta les tribus voisines à défendre leur honneur. Ces tribus s'allièrent et organisèrent en l'an 1509 une *lherkt* contre cette tribu qu'ils décimèrent. Les familles juives restantes furent dispersées entre les tribus de la région (Chaumeil, 1953 : 229-230).

ou Ktir constituait également un espace de rencontre entre ces trois tribus qui y organisaient un *lmâruf* commun¹.

En voyant la dynamique régionale où chaque tribu arborait avec fierté la reconstruction de sa medersa, les membres de la tribu de Tidli ont voulu redonner de la valeur au nom prestigieux de leur *zawit n'Tizi n'Lawliya*. Cela a d'abord poussé certains notables à conditionner leur soutien financier par la réorientation des travaux de reconstruction vers *zawit*². Leur argument consiste à dire qu'« on peut prier dans n'importe quelle mosquée que ça soit en ville ou en montagne donc ce qui est spécifique à la tribu c'est bien *Tizi n'Lawliya* et il faudrait la redynamiser ». Ils l'ont donc dotée d'une nouvelle *qobba* avec briques vertes pour qu'elle soit bien visible et reconnaissable pour les visiteurs (Photo à gauche ci-dessous). Ils ont également imposé que *lmqsur* n'tzallit de *zawit* soit réhabilitée (Photo à droite ci-dessous) pour continuer à jouer le même rôle qu'auparavant, c'est-à-dire à servir comme salle de prière³ sauf pour celle du vendredi⁴. Et pour s'assurer que le *fquih* s'installe dans l'enceinte de *zawit*, une maison avec tout l'équipement nécessaire lui a été construite pour qu'il habite à l'intérieur et soit proche de sa salle de prière⁵. Enfin, de grandes salles ont été aménagées pour recevoir les 2000 à 3000 invités qui visitent *Tizi n'Lawliya* durant *lmâruf* qui a lieu chaque année le deuxième lundi du mois d'août⁶.

¹ Il a lieu après *tafaska* (fête du mouton عيد الأضحي). Chacune de ces trois tribus dispose, dans l'enceinte du bâtiment, d'un *anual* (cuisine) pour préparer les repas de *lmâruf*.

² Au sujet des opposants à la réhabilitation de *zawit*, un observateur nous signale que l'argument religieux peut parfois cacher un intérêt matériel ou un prestige moral lié à la place que commence à occuper une personne lorsque les notables de la tribu lui confient une partie de la gestion d'un nouvel espace doté de ressources. Cette personne peut commencer à avoir son mot à dire entre ses paires et risque de voir d'un mauvais œil toute institution qui pourrait concurrencer l'espace qu'il gère.

³ D'autres personnes voulaient qu'elle soit réhabilitée pour en faire une bibliothèque ou une salle de réception.

⁴ La prière du vendredi et le prêche qui va avec sont l'apanage de la mosquée. Il n'en demeure pas moins que l'existence de deux espaces de prière implique un ingénieux dispositif de conciliation pour satisfaire tout le monde.

⁵ Mais rien n'empêche non plus ceux qui souhaitent qu'il habite la mosquée de lui construire une autre maison à côté de *timzguida*. En tout cas, jusqu'à la rédaction de ce chapitre, le *fquih* actuel garde toujours sa famille à Tiznit et effectue régulièrement des allers-retours entre le village et la ville.

⁶ Certaines des personnes avec lesquelles nous avons discuté ont même envisagé ce travail de recherche comme une forme de mise en valeur du patrimoine immatériel de *zawit* en cela qu'il pourrait s'adresser aux jeunes scolarisés et aux cadres qui valorisent les informations sous format papier plutôt que les récits oraux.



Photos 11-12 : *Qobba n'Tizi* et *lmqşurt n'tzallit*¹

Pour ce qui est de l'organisation de l'opération de financement, elle nous a été expliquée par l'un des participants à la collecte des dons. Cédons lui la parole :

« On avait fait un fascicule de présentation qui s'intitulait حملة الوصال لإحياء المدرسة العتيقة لتيزي ن الأولياء, qui avait aussi pour objectif de faire connaître notre *lmqşurt*. Et dès que tu présentes ça à quelqu'un, il a déjà en tête سوس العالمية (Sous, région savante) et ses حفظة القرآن (apprenants du *Coran*) avec de grands noms comme Lmokhtar Soussi et *sidi* Lhaj Lahbib. Ce fascicule comprenait également le numéro de compte de notre association pour effectuer des virements. Mais c'est surtout par le biais d'une connaissance que nous avons pu collecter une grosse contribution qui a encouragé d'autres. Une personne de notre village a ainsi ramené la contribution d'un grand patron soussi qui a une usine à Casablanca. Ceci a permis la collecte d'environ 300.000 dirhams. Et tu as aussi pas mal de contributions en nature : *sdader* (fauteuils marocains), tapis, vaisselle, etc. Nous avons ensuite désigné une personne qui allait superviser la suite de la collecte et qui allait chercher d'autres types de

¹ Ces deux photos ont été prises par l'auteur, le 20 octobre 2021 à l'intérieur de *zawit n'Tizi n'Lawliya*. Elles montrent des constructions en cours de finalisation : la nouvelle *qobba n'Tizi* à gauche et *lmqşurt n'tzallit* à droite.

bienfaiteurs en allant, par exemple, voir les entreprises qui sont implantées dans le territoire de Chtouka-Ait Baha. »

Mais en plus de la construction et de la réhabilitation du bâtiment qui est presque finalisée, la revitalisation de *zawit* dépend de la mise en place de *Imḍerst n'Tizi n'Lawliya*. Or, celle-ci nécessite des moyens financiers durables pour l'entretien des *imeḥḍarn* (étudiants). En plus du salaire du *fquih* qui est aujourd'hui assuré grâce au système communautaire combiné au salaire versé par le ministère des habous, garantir *Imuna* pour les futurs étudiants est une pièce maîtresse pour installer un établissement de formation reconnu. Et l'exemple de *Imḍerst n'Toujrat* prouve l'importance d'obtenir des moyens financiers durables pour assurer la pérennité d'un établissement d'enseignement. Malgré le fait que l'école est perchée sur un sommet de 1360 mètres, la concurrence de statut entre les bienfaiteurs des trois tribus la jouxtant a permis la construction d'une route goudronnée sur un chemin escarpé ainsi que la collecte des ressources nécessaires pour garantir *Imuna* des *imeḥḍarn* et l'obtention du soutien du ministère des Habous.

L'autre grande difficulté est la réalisation du recrutement et de la fidélisation d'un *fquih* qui puisse vivre dans les conditions difficiles des montagnes de l'Anti-Atlas. Le recrutement, dans un premier temps, d'un *fquih* jeune a permis à celui-ci de passer cinq ans dans la mosquée mais, quand il s'est marié, il a dû quitter sa position pour s'installer dans la ville de Biougra. La réhabilitation de *zawit* et la perspective de mettre en place *Imḍerst* a dû pousser les membres de la tribu à trouver un autre type de profil de *fquih*. Pour cela, ils ont fait appel aux réseaux des Id Bouchouar pour recruter un *fquih*. Des membres de la tribu ont contacté *sidi* Lhaj Mohmmad n'Ait Iâzza n'Id Bouchouar, aujourd'hui décédé, pour qu'il leur trouve un candidat idéal pour ce poste. Ce descendant des Id Bouchouar connaissait parfaitement la région et le contexte local de *zawit* puisque, lorsque sa première femme est décédée, il s'est marié non loin de *Tizi n'Lawliya* vers *Targa n'Ait Oualiyad*. L'un des notables qui l'a approché nous a expliqué que *sidi* Lhaj Mohmmad n'Ait Iâzza a ramené au moins deux bienfaiteurs qui ont contribué financièrement. Il a encouragé les notables à persévérer dans la réhabilitation de *zawit* en leur déclarant : « ⵏⵉⵔ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ »¹. Et il a ramené quelqu'un qui a contribué avec 5000 dirhams. S'agissant du recrutement du *fquih*, il leur a assuré que : « ⵉⵏⵉⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ ⵏ ⵓⵎⴰⵏⵉⵙ »². Et donc, en 2018, lorsque la position de *fquih* était vacante à la mosquée, deux notables

¹ « *Ghir tyaqnat. Han ur akn ikhṣṣu lkhir* ». (Faites juste des efforts. Vous n'allez manquer de rien).

² « *Ṭṭalib lli igan i ghid, lli rad iṣbrn i ghid, rat id sigglh* ». (Le *fquih* adapté à cet endroit, qui aura la patience pour y vivre, je vais le chercher).

rencontré alors que *sidi* Lhaj Lhoucine se trouve un peu plus loin à *Imɛɛrɛst n'Lqsabi* dans le territoire de Goulmim.

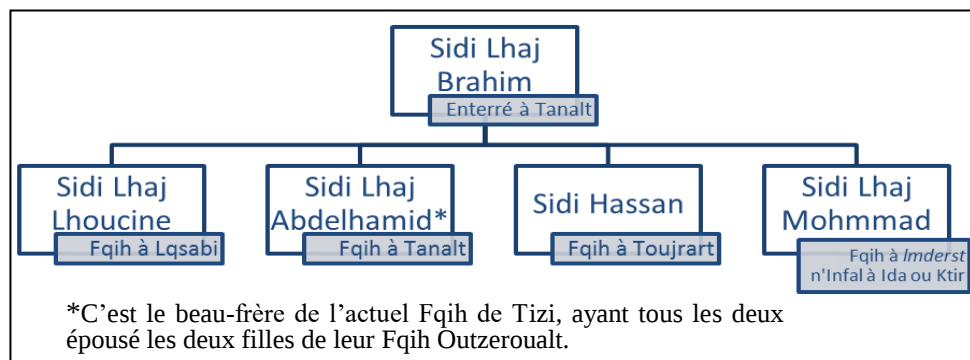


Figure 4 : Les fils de *sidi* Lhaj Brahim n'Ait Lghaz Aknazai, actuellement *foqha* dans la région

Les liens entre *foqha* se tissent et se renforcent principalement lors des années d'études dans les medersas de la région. Les résultats de nos entretiens et observations nous permettent d'avancer l'idée que les jeunes des tribus de l'*adras n'lkest*, où le prestige est souvent lié à l'activité commerciale, ne s'orientent vers le métier de *fquih* que lorsqu'ils ont dans leur entourage proche des personnes qui le sont déjà. Le cas des fils de *sidi* Lhaj Brahim n'Ait Lghaz Aknazai est là pour le confirmer. Lorsque nous avons interviewé l'un des étudiants de *Imɛɛrɛst n'Tanalt*, il a souligné que sur environ 150 *imehɛɛrɛst*, seulement un parmi eux est un *abudrar* qui appartient à la tribu des Ait Ouadrim et trois autres sont originaires du territoire d'*Achtuken n'uzaghar*. Le foyer de recrutement des jeunes apprentis se situe principalement dans la région de Demnate et de Marrakech, ce que nous avons également constaté lorsque nous avons interviewé un responsable de *Imɛɛrɛst n'Toudrart*. La question du recrutement des futurs *tolba* dans le cercle familial est centrale. Lors d'un entretien que nous avons effectué avec un *fquih* originaire des Ida ou Kensous, il nous a précisé que, lorsqu'il a été recruté il y a plusieurs années dans un établissement situé dans le territoire d'Ilallen, il s'est d'abord engagé à ramener ses enfants et l'un de ses neveux comme premiers *imehɛɛrɛst* avant de recruter d'autres apprentis et agrandir *Imɛɛrɛst*. D'ailleurs, lorsque la crise sanitaire de la Covid19 a obligé les *imehɛɛrɛst* à rentrer chez eux, il s'est retrouvé avec seulement les membres de sa famille pour continuer à animer *Imɛɛrɛst*.

En plus de l'acquisition des savoirs auprès d'un maître dans un espace clos, l'apprentissage des *tolba* s'opère aussi par la confrontation avec le monde extérieur sans nécessairement être envoyé par le *fquih*. Un petit groupe d'*imehɛɛrɛst* peut organiser une sortie dans différents villages ou en ville en

quête d'opportunités pour mettre en pratique leur savoir contre rémunération. Cette expérience d'itinérance, appelée *adwwal*, que l'on retrouve également chez les chanteurs *Rwayes*, permet aux apprentis-*foqha* de quitter le cocon scolaire et familial pour se confronter à la complexité du monde réel. A la fin de ce type de parcours, ils s'habituent à affronter le regard de personnes différentes de l'audience des medersas tout en apprenant l'art de la négociation.

4. Lalla Taâllat : la sainte des *tolba*

L'*anmuggar n'lalla Taâllat* est une rencontre incontournable pour les *tolba*. La plupart des apprentis des medersas de la région du Sous s'y rendent. Ils participent à la compétition de lecture coranique soussie qu'on appelle *tahzzabt*¹. Ils échangent avec leurs pairs et saisissent cette occasion pour acheter les ouvrages ainsi que les fournitures utiles à l'apprentissage (encre, *leqlem*, *tallouht*, etc.). L'*anmuggar* est aussi l'endroit idéal pour qu'un *ṭaleb* se fasse remarquer afin d'occuper une position dans *Imḍerst* prestigieuse de l'une des tribus. Mais ce sont surtout les *foqha* reconnus qui peuvent saisir ce rendez-vous pour solliciter des services ou placer leurs meilleurs apprentis dans différentes positions que ça soit dans le milieu rural ou dans les écoles coraniques des villes. La présence durant l'*anmuggar* de différents notables de tribus ainsi que des officiels peut faciliter ce type d'arrangements.

Au-delà d'être une rencontre de *tolba*, l'*anmuggar n'lalla Taâllat* a joué un rôle dans la dynamique locale. Malgré l'absence de référence sur les conditions sociopolitiques qui ont conduit à l'émergence de cet événement. La sainte *lalla Taâllat*, de son vrai nom Fadma n'Mhammed n'Ait āblla, était connue pour sa probité et ses prodiges alors que l'événement qui porte son nom n'a été fondé qu'aux alentours de l'année 1840, c'est-à-dire un demi-siècle après son décès². Le contexte de l'époque peut nous aider à comprendre les

¹ Dans son travail monographique sur les affects dans la transmission du *Coran* dans la région du Sous, Anis Fariji (2021 : 153) donne une définition précise de *tahzzabt*. Il s'agit pour lui d'une : « récitation collective, à l'unisson, d'un fragment du *Coran* par un groupe de mémorisateurs du *Coran* ; le fragment récité correspond à un huitième de *hizb*, ou tout au plus un quart. La forme vocale suit le principe simple du *recto tono*. La *tahzzabt* se confondrait ainsi avec les autres formes des récitations collectives du *Coran* au Maroc, comme la lecture rituelle du *hizb* dans les mosquées [...], qui suivent le même principe vocal, si ce n'est l'intensité sonore qui l'en distingue [dans le Sous]. En effet, tandis que les récitations collectives conventionnelles sont quêtes, statiques et lisses, la *tahzzabt* est vigoureuse, animée et âpre. On y récite le *Coran* à tue-tête, qui plus est en crescendo, de manière saccadée (syllabes détachées) tout en émettant de menus cris sporadiques ».

² Lalla Taâllat serait décédée en 1792 (El Boukdouri, 2000).

[illegible]

Ce récit insiste sur les vertus de la patience des femmes face aux injustices qu'elles peuvent subir au sein du foyer. Le terme ⵛⵉⵔ (*ṣḥr*) revient plusieurs fois dans les entretiens que nous avons réalisés pour signifier que *lalla* Taâllat a été sanctifiée pour sa patience. Cette représentation symbolique permet aux femmes de supporter les conditions difficiles qu'elles endurent souvent au sein du foyer, voire de tenir face à l'oppression qu'elles subissent de la part de leur entourage homme ou femme (ici c'est la deuxième épouse du mari qu'on appelle en langue amazighe ⵜⴰⵎⴰ (*takna*) mais ça peut aussi être la belle-mère ou la belle-sœur). Le prodige dont elle est dotée ici a une fonction nourricière, elle réussit à fournir de la nourriture au troupeau qu'elle emmène paître dans un endroit désertique et dispose de pain sans que personne ne lui en donne. La qualité de ce prodige correspond au rôle qui est attendu de la femme dans le milieu hostile de l'Anti-Atlas, où les ressources sont rares et où elle doit être capable, grâce à la bonne gestion *n'tgmmi* et aux travaux agricoles auxquels elle participe, de nourrir les membres de son foyer et ses bêtes. Cela contraste avec les prodiges consignés par un savant du 18^{ème} siècle comme El Houdaigui (2006, p. 592) qui la compare à Rabiâ al Adawya. L'auteur du livre sur les vertus des saint.e.s et *foqha* reprend les récits qu'il a collectés auprès d'un homme qui a connu *lalla* Taâllat. Celui-ci lui a déclaré que la sainte pouvait se rendre à la Mecque quand bon lui semble et qu'elle pouvait voir le prophète.

Le tombeau de la sainte a connu une grande transformation. Le sanctuaire richement orné et qui est collé à une mosquée majestueuse n'a rien à voir avec l'ancien tombeau de *lalla* Taâllat. L'une des vieilles femmes que nous avons interrogées se rappelle d'une époque où le tombeau qui commençait à

1 « Ar aḥ yadlli ttinin lajdud nḥ, mas tga yat talwalit, irḍa fllas ṛbbi. Ur tga lâlima, terbeḥ ghir ḥ ṣbr, achku ikkatn urgaz ns d tkna ns tâddan fllas mich nttat tṣbr i mayan. Tkkatn sniêt ns tgat ar tēdal taḍut d ar tkssa ulli. Mich lliḥ fllas itahel urgaz, tetēdda fllas takna ns. Ur illi man lâdab urt tzri.

Tkkatin ar tkssa ulli *h* yan udghar ur guis illa mad chttant lbhaym. Lliht idfar urgaz ns yafn imi ntaghaḥ guis tumzin [yat tmghart yaḍnin tnna yah, llih izra mayan ibukḍ]. Izra dah dars tangult n yirdn ilan tammnt d wudi wakha ur as akkan mad tchttta d ur illi ghin madast yakkan. Iwa llih izra urgaz ns lfaḍayl ann, iēfu fllas, ar as itḍalab ad as tssamḥ, mich saēt llih baynt lfaḍayl ns tmmut. Mnnaw n mddn ar ttinin iḥ fellak tbdd *h* twwarguit nk, aynna yak tnna ar itgga saht. Tga talwalit n sidi ṛbbi, mich ghayd kullu yuchka yad ghir s šbr. Ur illa man lêḍab urt tezra *h* urgaz ula takna, mich tqhama s šbr ns avllih fllas irda sidi rbbi. »

s'écrouler ressemblait à une grande cour qui n'avait qu'une entrée sans porte : ⵎⵎⵔⵓ ⵓⵔⵓⵔⵓ, ⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓ ⵔⵓⵔⵓ. ⵎⵎⵓⵏ ⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓ ⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓ ⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓ ⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓⵔⵓ. Il semblerait que les bâtiments de *lalla Taâllat* aient bénéficié à la fois du retour en grâce de la promotion de l'islam confrérique et de la mobilisation des notables locaux dans une logique de ⵜⵓⵎⵎⵓⵏⵜ (*taghnnant*) dans le sens où ils rentrent en concurrence de statut pour la construction ou l'achat de maisons pour les medersas de leurs tribus (photos ci-dessous) ainsi que pour créer des espaces de socialisation entre élites économiques, politiques et religieuses. Plusieurs personnes nous ont d'ailleurs parlé de Lhaj Mohamed Benhammou dont la famille s'occupe depuis plusieurs générations de la tenue de l'*anmuggar*. En plus d'être un commerçant *abudrar*, très connu à Rabat pour sa station-service, son four, sa mosquée et d'autres affaires florissantes, c'est lui qui s'occupe de la caisse de l'*anmuggar n'lalla Taâllat*¹. C'est aussi dans sa grande maison située à quelques pas du mausolée qu'il invite les *immghurn* (notabilités) tels que le gouverneur ou les nombreux hommes d'affaires *ibudrarn*. Il a d'ailleurs mis en place des invitations pour gérer le flux des personnes pouvant accéder à cette réception.



La maison de *Imderst n'Toujart*. On voit à l'arrière plan *lqobba n'lalla Taâllat*.



La maison de l'une des écoles coraniques à Taâllat (ici *Imderst n'sidi Yaâcoub*).

Photos 13-14 : Ecoles coraniques à proximité du sanctuaire de *lalla Taâllat*²

¹ Son neveu est avocat et ancien député.

² Les deux photos ont été prises par l'auteur à *lalla Taâllat*, le 24 mars 2022.

n'aiment pas l'effet de foule mais c'est le jeudi qui est vraiment le début de l'*anmuggar n'tmgharin n'lalla Taâllat*. Les transports collectifs ramènent des femmes de Biougra, Inzegan, Leqliâ et d'autres régions. Les commerçants qui louent des garages ou les marchands ambulants qui utilisent *ferrachat* restent et la mixité est très forte puisque même les hommes viennent en grand nombre pour le commerce¹. Les organisateurs les empêchent d'accéder à *zawit* qui reste accessible uniquement aux femmes le jour de leur *anmuggar*. Et vu le nombre de femmes présentes, il y a une organisation pour gérer le flux. Quand il y a une vingtaine de femmes à l'intérieur de *lqobba*, on bloque l'accès et on demande aux femmes qui sont à l'intérieur de quitter dès qu'elles finissent leur visite : ⵜⴰⵎⵓⵖⵖⴰⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⵓⵖⵖⴰⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⵓⵖⵖⴰⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⵓⵖⵖⴰⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⵓⵖⵖⴰⵔⵉⵙ².

Ces dernières années, l'*anmuggar n'lalla Taâllat* connaît un afflux très important de visiteurs. Ils seraient environ 60.000 personnes à s'être rendues à cet événement en 2018 juste avant son arrêt suite à la crise sanitaire du virus covid19 (Fariji, 2021) alors qu'ils n'étaient qu'environ 16.000 en 2014³. Selon l'un des interlocuteurs que nous avons interrogés, le nombre des medersas qui participent à la compétition augmentait chaque année. Il y a eu également une ouverture sur les écoles coraniques originaires de plusieurs régions du Maroc ainsi qu'une participation symbolique, pour la première fois, de jeunes filles qui lisaient le *Coran* en face de Zineb el Adaoui, l'ancienne *walia* de la région du Souss-Massa. Le village de Taâllat a aussi bénéficié de l'ampleur de son *anmuggar* avec la construction de chaussée de trottoirs et l'installation de lampadaires finement décorés.

Pour ce qui est du financement de cet événement, il est principalement basé sur le système communautaire sous forme de cotisations des villages

¹ Les femmes originaires d'Illalen, de Tassegdelt et des villages autour de Taâllat nous disent qu'elles évitent cette mixité avec *iberanin* le jour de l'*anmuggar*. Elles préfèrent donc visiter Taâllat avant ou dans d'autres occasions où il y a moins de monde.

² Comme toutes les institutions communautaires, l'*anmuggar* change pour s'améliorer et s'adapter aux différentes contraintes et opportunités. Comme précisé par Fariji pour le cas de l'*anmuggar* des hommes, l'une de nos interviewées nous a précisé que cette gestion des flux a été mise en place lorsque l'événement a pris une dimension importante avec beaucoup de monde alors que l'intérieur de *lqobba* était un lieu de socialisation important surtout pour les femmes habituées à faire *ziyara* qui restait longtemps à discuter à côté du tombeau.

³ Selon l'estimation de l'un des organisateurs. Voir : <https://al-intifada.com/%D8%A3%D8%B2%D9%8A%D8%AF-%D9%85%D9%8616000-%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D9%88%D9%81%D9%82%D9%8A%D9%87-%D9%8A%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%83%D9%88%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%85-%D8%AA%D8%B9%D9%84/>, consulté le 12 février 2022.

alentours avec une caisse qui est gérée par l'association Adrar et son charismatique président Lhaj Benhammou. L'*anmuggar* reçoit aussi beaucoup de dons de la part d'un nombre important de bienfaiteurs. Les interviews que nous avons menés nous permettent de citer les exemples d'un grand propriétaire à Houara qui a fait don d'une vache pour chaque *tigmmi n'Imderst*. Un autre bienfaiteur a attribué un montant de 5.000 dirhams pour chacune des principales écoles coraniques connues. L'une des principales coopératives marocaines de lait, installée dans la région de Taroudant, envoie des dons en nature. Les nombreux commerçants *ibudrarn* qui ont réussi dans les villes du Nord ou à Agadir dans le thé, le café, les stations-services, les conserves, la promotion immobilière et d'autres activités font des dons à *lalla* Taâllat. Certains parmi eux font de la publicité en ramenant leur étendard alors que d'autres préfèrent plutôt la discrétion sans que leur nom ou celui de leur société ne soit mentionné. Il y a quelques années, un bienfaiteur d'un pays du Golfe a rénové plusieurs endroits à Taâllat et certaines maisons des écoles coraniques qui y sont installées tout en aidant à mettre en place une coopérative pour soutenir l'activité professionnelle des femmes.

5. *Tiggurma* : une institution qui se renouvelle

Les premiers travaux qui se sont intéressés à la sainteté (*tiggurma*) en milieux amazighs l'ont abordée dans le cadre du rôle social qu'elle joue et du rapport qu'elle entretient avec le politique (Rachik, 1992 ; Mahdi, 1999). Dans son étude sur les *igurramn* appartenant à *zawit* Aḥensal, Ernest Gellner (1969) observe l'importance des *ihensaln* dans l'organisation et le fonctionnement du système tribal. Ils veillent, en quelque sorte, à la régulation des conflits récurrents au sein des communautés dont les membres reconnaissent le prestige symbolique de ces *igurramn*. Raymond Jamous (1981), dans la monographie qu'il consacre à la tribu des *iquerîyn* dans le Rif, montre que les saints dotés de « baraka » n'obéissent pas aux jeux d'échange de violence qu'on retrouve chez les hommes d'« honneur ». Au contraire, leur rôle social est d'intervenir, en tant que médiateur, pour freiner les meurtres et l'escalade de vengeance. D'autres travaux montrent que les interdépendances entre les descendants de saints sont également caractérisées par la violence pour l'accaparement des ressources tant économiques que symboliques¹. En

¹ Hammoudi (1980) souligne que la prise de pouvoir de Mohamed ben Nacer à la tête de la zawiya de Tamgrout ne s'est pas fait sans heurts mais que le récit qui en est fait n'insiste pas sur cette dimension et il précise également dans un autre article où il critique la segmentarité (Hammoudi 1974) les faits de violence des premiers *ihensaln* tels que racontés notamment par Magali Morsy (1972). De la même manière, Pascon (1984, 36-38) montre grâce à des archives auxquelles il a accès que

réalité, les jeux d'échange de violence existent également chez les *imrabten* du Rif (Jamous, 1981) ou les *ihensaln* du Haut-Atlas (Gellner, 1969) à la différence que cela relève du non-dit et n'est pas mis en exergue, de prime abord, dans le récit des acteurs. Il s'agirait de comportements adoptés par le saint lors de sa prise du pouvoir ou lorsqu'il affronte des moments de crise. Cela permet une forme d'accumulation primitive des ressources symboliques et matérielles qui n'est pas explicitée dans les récits communautaires. Sauf que les transformations socio-culturelles induites par les processus de sécularisation et d'affaiblissement des valeurs symboliques liées à *Ibaraka*, par exemple, ont conduit à la visibilisation de ces jeux de violence. Lors de notre enquête de terrain, des récits *en off* nous ont parvenu au sujet de la violence avec laquelle un *fquih* réputé a mobilisé ses *tolba* pour détruire les équipements de *zawit* lorsque les notables de la tribu ont décidé de se séparer de lui. De la même manière, le désintérêt pour l'argent et les biens matériels, caractéristique d'un vrai prétendant à *tiggurma*, est désormais ouvertement remis en cause par des *foqha* réputés de la région. L'un des responsables d'une grande école coranique est connu pour son amour pour l'argent, certains de ses confrères considèrent qu'il n'a pas une grande connaissance des sciences religieuses et qu'il se livre à des pratiques réprouvées alors que ses partisans soulignent la jalousie de ses détracteurs face à sa popularité auprès des visiteurs qui viennent de plusieurs endroits pour le consulter.

Les récents travaux qui se sont intéressés aux pratiques religieuses dans l'Anti-Atlas ont relevé la dévalorisation de l'islam confrérique des *zawit* (Ouchtaine, 2022) et l'affaiblissement des pratiques des *tigurramin* (Boumlik, 1996). Dans la région que nous avons étudiée, nous avons observé que la sainteté s'est plutôt adaptée aux transformations sociales et culturelles en prenant de nouvelles formes. L'encastrement du phénomène de *tiggurma* dans des institutions communautaires telles que celle de *zawit* lui permet de se préserver tout en se renouvelant. Les logiques de *taghnmant*, c'est-à-dire de concurrence de statut entre notables de différentes tribus, poussent les acteurs locaux à renforcer *zawit* ou revitaliser *lmɛɛst* lorsque celle-ci devient un enjeu de fierté face aux pairs. Et ce ne sont pas seulement les *iâmmiyn* (gens du commun) qui rentrent dans ce jeu de *taghnmant*. Nous avons aussi

Boudmiâ, l'un des descendants du saint *sidi Hmad* ou Moussa, use de plusieurs stratégies pour capturer l'héritage de *zawit n'terwalt* tout en neutralisant les concurrents (obligation d'effectuer des donations viagères ou des ventes forcées voire même l'expulsion ou le meurtre). Avec les transformations sociales que connaît le Maroc tout au long du 20^{ème} siècle, la violence devient plus explicite. Rhani (2014, 41-43) observe des luttes interminables et violentes entre les descendants du saint Ben Yeffu qui ne sont même plus cachées ou tues. Et paradoxalement ce sont les laïcs, ici les agents d'autorité, qui interviennent pour arbitrer ces conflits alors que dans la configuration de Jamous et Gellner ce sont plutôt les saints qui font de la médiation dans le jeu d'échange violent entre laïcs.

remarqué que les *igurramn* appartenant aux Id Bouchouar participent à l'identification de bienfaiteurs et cherchent à trouver des candidats idéals pour occuper la position de *fquih* lorsqu'une *lmderst* est en cours de rénovation afin de renforcer leur capital symbolique face aux descendants d'autres familles d'*igurramn*, mais aussi pour résister ou pour négocier des positions dans la réorganisation du champ religieux mise en place par l'Etat. Les élites originaires des territoires où sont implantés des *igurramn* ou des *zawit* prestigieuses peuvent s'appuyer sur ces rencontres à la fois pour se renforcer localement mais aussi pour tisser des réseaux qui leur serviront dans des stratégies de conquête de pouvoir politique ou économique.

Nous avons également montré que les stratégies d'appartenance à une lignée de saints ne sont pas toujours fondées sur la parenté directe. Le descendant d'un lignage marginalisé des *igurramn* peut saisir, comme l'a déjà souligné Gellner (1969), les opportunités qui se présentent à lui pour activer ou mettre en évidence ce qui est essentiel dans son arbre généalogique. Mais l'acquisition des sciences religieuses et mystiques entre aussi en jeu comme le montre Lmokhtar Soussi (1962) lorsqu'il étudie les filiations scolaires entre *foqha*. Plus encore, la succession de *sidi* Lhaj Lahbib qui n'a pas eu d'enfants révèle l'importance et la centralité de la transmission par l'apprentissage et le côtoiement entre le *fquih* et ses *imehḍarn*. A sa mort, nous constatons que c'est son étudiant *sidi* Lhaj Brahim n'Ait Lghaz, issu de la tribu de Tanalt, qui lui succède à la tête de *lmderst* et *zawit* de la même tribu¹ suivi par deux autres de ses anciens étudiants. Mais paradoxalement, la famille Ait Lghaz retrouve aujourd'hui non seulement la position occupée à la tête de Tanalt mais aussi celle d'autres medersas de la région.

Références bibliographique

- Ait Bounser, B. (2022), *chaykh bayn yadayk (Le Cheikh entre tes mains)*, livre autopublié et non commercialisé (fourni par l'auteur).
- Akhiyat, B. (2012), *al-nahḍa al-amazighia kama iḥtou miladaha wa-taṭawouraha (La renaissance amazighe telle que j'ai vécu sa naissance et son développement)*, Rabat, AMREC.
- Boumlik, H. (1996). *Igurramn et tigurramin. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Strasbourg 2.
- Bouska, S. (2022), "siyassat al-makhzan al-baḥrya bi Sus (1757-1894) : thabat al-maqsid bayn al- āwa'id wal- mustajaddat" (La politique maritime du Makhzen

¹ Certaines personnes, que nous avons interviewées, nous ont signalé que la succession de *sidi* Lhaj Lahbib fut l'objet de négociations entre les notables de la tribu, les principaux étudiants de Tanalt et des représentants du pouvoir central.

dans le Sous (1757-1894) : la stabilité de la finalité des règles mises en places et leurs évolutions), *Lixus*, 44, 30-53.

Chaumeil, J. (1953), « Le mellah de Tahala au pays des Ammeln », Rabat, *Hesperis*, T. 40, 227-240.

El Boukdouri, M. (2000), *tarikh qaba'il hilala bi Sus (Histoire des tribus Ilallen dans le Souss)*, édité par O. Afa, Casablanca, Annajah El Jadida.

El Farissi, A. (1992), *al-rata'im al-jamila fi dikrayat al-ḥabib al-jalila (Mes souvenirs du vénéré cheikh Lahbib)*, Casablanca, Annajah El Jadida.

El Hassani, B. (1989), *diwan qaba'il Sus fi âhd al-sultane Aḥmed el-Mansur al-dahbi (Le diwan des tribus du Souss au temps du Sultan Ahmed El Mansour Dahbi)*, édité par O. Afa, Casablanca, Annajah El Jadida.

El Houdaigui, M. (2006), *al-manaqib-ṭabaqat al-ḥoudaigui (les vertus-les biographies d'El Houdaigui)*, édité par A. Boumzgou, Casablanca, Annajah El Jadida.

El Igrari, M. (1998), *Rawḍat al-afnan fi wafayat al-a'ayan (Les décès des notabilités)*, présentation et annotation : Hamdi Annouch, Agadir, FLSH-Université Ibn Zohr.

Fariji, A. (2021) « Le substrat passionnel dans la transmission du Coran », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 150, 149-172.

Gellner, E. (1969) [2003], *Les saints de l'Atlas*, Paris, Bouchene.

Hammoudi, A. (1974), « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et saints. Réflexions sur la thèse de Gellner », Rabat, *Hesperis-Tamuda*, 15, 147-80.

Hammoudi, A. (1980), « Sainteté, Pouvoir et Société, Tamgrout aux XVIIe et XVIII siècles », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 35, N° 3-4, 629-637.

Jamous, R. (1981), *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme/Cambridge University Press.

Mahdi, M. (1999), *Pasteurs de l'Atlas : production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, Fondation Konrad Adenauer.

Montagne, R. (1929), « Un Magasin collectif de l'Anti-Atlas : l'Agadir des Ikounka », Rabat, *Hesperis*, T. 9, 145-267.

Morsy, M. (1972), *Les Ahansala : Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris/Hague, Mouton and Co.

Oubla K. (2018), *intifaḍat Ait Baha. 20 mars 1936 (la révolte d'Ait Baha. 20 mars 1936)*, Agadir, Association Tilelli n oudrar.

Ouchtaine, M. (2022), *Recompositions de l'islam. Dynamiques sociales et religieuses dans l'Anti-Atlas*, Paris, L'Harmattan.

Pascon, P. (1984), « La propriété des terres et des eaux de la maison d'Illigh, d'après le polyptique de Ali Bu Damia (Tazerwalt, 1640) » in Paul Pascon (dir.), *La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, SMER, p. 9-42.

Rachik, H. (1992), *Le sultan des autres : Rituel et politique dans le haut atlas*, Casablanca, Afrique Orient.

- Rhani, Z. (2014), *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leiden/Boston, Brill.
- Soussi, L. (1962), *Imâssul (Le mielleux)*, 20 tomes (surtout 5, 17 et 18), Casablanca, Annajah.
- Soussi, L. (2013), *Le Caid Najem*, traduit et annoté par R. Agrou et M. Wanaim, Rabat, IRCAM.

Mbark WANAÏM

Sanctuaires de l'Anti-Atlas occidental
Apports et perceptions



Mausolée de *sidi* Mehend Ou Lahcen à Lakhsas

Délimitation de la problématique

Dans l'immensité de l'Anti-Atlas marocain, se trouvent de nombreux sanctuaires vénérés dont la fondation des lieux remonte à des périodes historiques aussi lointaines, sur lesquelles nous ne disposons que d'informations aussi éparses que vagues. Des lieux de culte chargés d'histoire et de souvenirs communautaires souvent enfouis, mais qui se perpétuent encore dans la mémoire collective à travers la toponymie locale que les centres urbains se sont appropriés (Sidi Bibi, Sidi Ouassay, Sidi Bou Abdelli, Sidi Ifni et...) ou encore à travers les cérémonies religieuses organisées, périodiquement sur les lieux, par des processions religieuses ou par des *jemaas* locales. Cette dévotion locale renouvelée aux saints de l'Anti-Atlas, bien qu'amoindrie par les aléas du temps, prend racine dans les rapports fusionnels que, depuis longtemps, la communauté entretient avec ses sanctuaires et leur héritage. De cette osmose compacte, sont nés des rapports façonnés, des représentations et des dynamiques aux dimensions multiples : cultuelle qui s'explique par l'islam confrérique fort répandu dans la région et le mysticisme qui en découle ; sociale qui se manifeste à travers les représentations collectives des communautés profondément imprégnées de l'humilité de leurs saints vénérés et de leur *baraka*¹. D'où le recours, dans le passé récent, à leur capital symbolique, bénédiction et malédiction pour trancher des litiges intercommunautaires afin de préserver l'ordre et la paix tribale ; culturelle et artistique qui se traduisent par la conviction de certains chanteurs et acrobates qui croient fermement en l'existence d'un lien corrélatif entre l'influx bénéfique du saint « la *baraka* », dont ils se réclament, et leur réussite dans le domaine artistique ; enfin la dimension économique qui s'illustre dans les *ilmouggarn* : foires régionales organisées durant l'été et le début de l'automne, dont l'impact économique ne saurait être ignoré pour beaucoup d'éleveurs, de commerçants et de communes rurales qui en tirent profit.

¹ Connaisseur de la zone tribale des Ida Ou Baâqil où il a servi, en tant qu'officier des Affaires indigènes dans les années 1930, le capitaine Schoen, dans son étude : *Les confréries musulmanes dans le sud marocain*, souligne que le mot *baraka* « semble se rattacher au mot Berk, s'agenouiller, s'accroupir sous une lourde charge d'où l'idée d'abondance et de bénédiction... », p.16. CHEAM. Une explication telle celle d'Eugène Aubin souligne que la *baraka* « C'est le don qu'ont les saints, les marabouts et les chorfas, de transmettre à leurs fidèles les vertus et les pouvoirs qu'ils possèdent, et qui, suivant l'orthodoxie musulmane, leur seront accordés par Dieu. Ils peuvent transmettre la *baraka* de leur vivant ou après leur mort. On l'obtient surtout par attouchement, direct ou indirect », Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Armand Colin, 1904, p. VIII.

Des tribus entières, pour ne citer que Tazeroualt, Aglou, Ayt Brayim ou Ida Ou Baâqil, ont dû leur prestige aux saints inhumés dans leur territoire, dont l'influence transcende leur sphère géographique. Les personnes au supplice, en difficulté physique ou psychique, s'y rendent souvent avec leurs familles, dans l'espoir de conjurer le sort ou encore pour amorcer un processus de pardon pour les péchés véniels ou mortels présumés être à l'origine des malheurs qui les frappent. Elles croient fermement en prodiges des saints, en la force de leur *baraka* pour s'extirper des difficultés dans lesquelles elles estiment être empêtrées. Exténuées, ces personnes en quête du salut, de délivrance n'aspirent qu'à retrouver leurs forces perdues, leur quiétude ou à faire disparaître la source des ennuis qui les chagrinent. En période de crise psychique ou morale, le recours aux saints se fait souvent dans le cadre du respect strict des rites et des croyances propres au processus de la *ziara*/recueillement.

Dans cette étude, le point afférent à l'origine des saints ne saurait être analysé. Et ce, pour la raison suivante : leurs descendants, et les adeptes des *zauïas*, sont excessivement sensibles à l'héritage légué par les ancêtres et n'hésitent pas à rejeter en bloc toute analyse contraire à leur perception du pouvoir légendaire des personnages vénérés ou de leur affiliation généalogique. Au moindre soupçon sur les contours de votre entreprise, l'interviewé s'érige aussitôt en un mur infranchissable, défend la généalogie du saint dont il réclame être issu. Sa réaction épidermique fait suite à ce qu'il considère un sacrilège, une profanation de la mémoire de l'ancêtre éponyme. Rapidement en émoi, il n'hésite pas à vous hurler sa colère, sa désapprobation et son indignation. L'événement dont Edmond Doutté fut témoin, en Algérie, est fort révélateur. Il illustre l'aspect sensible et complexe de la perception locale de l'affiliation en Afrique du Nord. Professeur à la Madrasa de Tlemcen fin XIX^{ème} siècle, soucieux de vouloir comprendre la caste des *chorfa* et leur origine, il s'adresse à ses étudiants dans l'espoir d'en percer le mystère et comprendre ainsi les fondements de leur ancrage social fort répandu dans la région. Parmi eux, figure Abd el Aziz Zenagui, jeune étudiant et futur éclaircur de Ségonzac au Maroc pendant sa mission d'exploration en 1904¹. Croyant toujours avoir des origines chérifiennes, Zenagui se voit, au cours de l'échange, investir par le doute. Le raisonnement de son professeur l'eut profondément déstabilisé. « *Le plus avancé d'entre eux, un certain Abd el Aziz Zenagui, était surtout désolé quand je lui assurais qu'il n'était pas cherif et que son nom ethnique de Zenagui n'était pas du tout favorable à cette hypothèse d'ailleurs invraisemblable* » (Doutté, 2008 : 34). Ce fait divers évoqué n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Son introduction

¹ Mbark Wanaim, « Territoire et institutions des tribus dans la littérature de voyageurs/ explorateurs français » in *Regards croisés sur les sociétés amazighes*, Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, 2021, pp.214-219.

dans la présente étude n'a d'autres fonctions que de mettre en évidence l'extrême difficulté à laquelle le chercheur est confronté sur le terrain lorsqu'il s'agit de prendre pour objet de recherche des sujets sensibles ; l'affiliation généalogique, entre autres. Conscient du risque encouru en l'abondant, nous avons, dès le départ, décidé d'écarter de notre champ de recherche toute allusion à la généalogie des saints abordés dans les limites de nos investigations.

Revenons maintenant à l'intérêt porté à la problématique. Il s'explique par deux raisons principales. La première vise à pénétrer son univers vénéré, pétrifié de mystères, d'engouement et de spiritualité. Des lieux hautement symboliques et constamment sollicités après les avoir transformés en mausolées dont les visites sont soumises à des rituels à portée multiple : culturelle, sociale, économique et culturelle. Leur apport a été déterminant dans l'émergence de nombreuses pratiques communautaires qui font aujourd'hui partie intégrante de l'organisation sociale tribale qui les abrite et dans laquelle elles évoluent pérennément. Bien qu'ébranlées, par des faits de mutation, ces pratiques communautaires continuent toujours d'être observées, célébrées pendant les visites aux saints ou durant l'organisation du traditionnel *Imââruf* (cérémonial en hommage à leur mémoire et à leur héritage).

Quant à la seconde raison, elle prend racine dans un triste événement survenu un jour à Lakhsas, dans le début des années 1990, et qui a fortement marqué les esprits. Ce jour-là, la population s'est réveillée sur la destruction sauvage de la murette qui entourait la tombe du saint *sidi* Ahmed Ou Ali¹, enterré non loin de la route nationale n° 30, qui relie la localité à Tiznit. Profondément choquée, la population en colère tente tant bien que mal de comprendre le mobile d'un tel acte. Pour rappel, ce saint sans coupole, dont la murette est vandalisée, est moins fréquenté par rapport aux autres saints de la région. On ne lui attribue aucun pouvoir surnaturel de son vivant. Il en va de même pour son prestige aussi limité qu'infime. Bref, son passé tout comme ses origines demeurent méconnus. Mais les informations collectées, au mois d'août 2022, ont permis de réunir des éléments fort exploitables pour comprendre son apport social ainsi que le mobile de sa destruction.

Sur son apport social, on peut dire qu'il est quasi identique à celui de tous les saints de la région. Pour les femmes des villages alentour, pour ne citer que celles des hameaux Amzekaou, Lhelat et Tafraout, il représentait, avant sa destruction, un haut lieu symbolique non seulement pour se rencontrer et se retrouver, mais aussi un espace de convivialité, où elles avaient l'habitude

¹ Aujourd'hui en ruine, le saint se trouve à quelques mètres de la route nationale n°30, à 4 km de Lakhsas centre en direction de Tiznit. Son nom est devenu un toponyme pour la première pente que traverse ladite route.

d'organiser le repas collectif, *Imââruf*. Avec sa destruction, s'éteint à jamais l'unique repère de rencontre de la communauté villageoise des alentours. S'en est suivie peu après la suspension puis la disparition de la tradition de *Imââruf* sur les lieux, aujourd'hui en ruine.

Quant au mobile de la destruction, plusieurs hypothèses y ont été émises. Nous n'en exposons que celle d'un habitant du hameau Id Talb Brahim, récemment rencontré à Lakhsas dans le cadre de nos investigations. Son témoignage semble cohérent et crédible. Il comporte plusieurs détails ayant trait à la démolition de la murette. Notre interlocuteur dit connaître l'auteur du vandalisme qui eut lieu au début des années 1990. Le nom livré par Mbark ne m'est pas étranger. Il s'agit d'un artisan à Lakhsas devenu, après son embrigadement, membre actif de la cellule locale de la mouvance salafiste, dont le chef de file était à l'époque un enseignant au lycée local. Leur mouvance prône l'unicité divine et voit dans la visite des saints une forme grave d'apostasie (*shirk*). « *La destruction de sidi Ahmed Ou Ali eut lieu début des années 1990. Elle a été perpétrée dans la nuit. La personne dont je vous ai parlé en était l'auteur. Depuis qu'elle a été embrigadée, elle ne cessait d'inciter discrètement les gens à renoncer aux visites des saints qu'elle considère comme le berceau du polythéisme.* »¹.



Photos 1-2 : Murette de protection de *sidi Ahmed Ou Ali*²

¹ Extrait du témoignage recueilli auprès de Mbark (S), le 9 août 2022, à Lakhsas.

² Cette murette est transformée en ruine après son vandalisme. Au fond à gauche, la route nationale n°30 (photos de Hassan Bellouch, 28 août 2022).

1. Apport et lacunes des sources mobilisées

Pour l'étude de cette problématique, nous avons dû recourir à des sources d'information spécialisées, essentiellement issues de quatre horizons différents ; archivistiques, imprimées, iconographiques et orales.

Leur usage multiple s'inscrit dans une démarche tendant à réunir non seulement les données nécessaires à la compréhension de liens entre le rituel religieux accompli (pèlerinage annuel/saisonnier aux sanctuaires) et l'émergence des pratiques de dévotion, dont *Imâaruf* en est son élément clé, mais aussi de les confronter en vue d'esquisser les jalons d'une réflexion dont la construction des fondements repose sur le résultat de leur recoupement. Aussi précieuses soient-elles, leurs données permettent de constituer un matériau solide destiné à cerner les contours de la mutation et son impact sur l'évolution des pratiques de dévotion dans une société amazighe à l'épreuve de la colonisation et des conséquences de la politique de mise à niveau sociale et économique, conduite par le protectorat, dans les territoires des tribus où se trouvent les mausolées vénérés. Les sources mobilisées, aussi diverses que variées, se présentent analytiquement et thématiquement comme suit :

1.1. Sources archivistiques

Les données archivistiques mobilisées pour l'armature de ce travail sont entièrement extraites des fonds de Vincennes et du CHEAM. Dans le premier fonds, nous nous sommes intéressé plus particulièrement aux rapports établis par les officiers des Affaires indigènes, relevant du commandement de la Région d'Agadir, dans lesquels ont été puisées de précieuses informations sur quelques sanctuaires de l'Anti-Atlas occidental. Des rapports conséquents dont l'importance réside non seulement dans les informations qu'ils comportent sur l'origine de certains *lawlyā*, les pèlerinages et les *ilmouggaren* (foires) qui y sont organisés, mais aussi dans les raisons profondes ayant nourri la soif de ces militaires à vouloir comprendre certains rituels pieusement observés, par leurs administrés, pendant leur visite aux lieux de culte de l'Anti-Atlas. Le raisonnement livré s'est fondé sur l'observation et les informations recueillies auprès de la notabilité locale. Ils se sont particulièrement montrés subtiles quant à la description détaillée des lieux vénérés et des *ilmouggarn* qui s'y organisent annuellement, pour lesquels ils mobilisent leurs garnisons et les *jemaas* locales en vue d'assurer la sécurité aux pèlerins et aux commerçants venus sur les lieux. Les rapports du capitaine Mezrad, du lieutenant Bacus (1954-

1955), sur les *ilmouggarn* de *sidi* Hesayn¹ de Lakhsas et de *sidi* Bou Abdelli des Ayt Brayim, du capitaine Sachs sur l'*almouggarr* de *sidi* Mohamed ben Abdallah à Mireleft et du capitaine Schoen sur les Ida Oultit en sont l'exemple patent.

Quant aux archives du CHEAM, elles renferment un lot non négligeable composé essentiellement d'études réalisées, dans les années 1940-1950, sur les tribus amazighes et leur organisation sociale. Sur les institutions religieuses, à l'exception de quelques exposés dans lesquels on trouve des bribes éparses, les travaux de Georges Spillman et du commandant Schoen, sur les confréries religieuses au Maroc, demeurent incontournables pour notre sujet. Ils offrent un regard d'ensemble sur les institutions religieuses au Maroc en situation coloniale. L'apport du fonds Arsène Roux, dans la réalisation de ce travail, est en revanche secondaire, mais sa valeur scientifique demeure inestimable pour les chercheurs en sciences sociales. En somme, le manuscrit de Ben *moulay* Ahmed, consacré aux saints des Ayt Brayim, en est un exemple saisissant². Rédigé en 1947, le manuscrit en question souligne deux hauts lieux de sainteté dans la tribu, le sanctuaire de *sidi* Bou Abdelli et un mont à haute altitude auquel est donné le nom *Lalla Gunfel*. A son sommet, se trouvent encore les ruines d'une construction aux origines inconnues et qui, jusqu'aux années 1980, accueille des familles venues y préparer le festin de *Imââruf*. Bien qu'il ne soit pas daté, le document d'Arsène Roux nous livre de précieuses informations sur la valeur symbolique de *Lalla Gunfel* dans l'organisation sociale locale. Si les gens s'y attachent avec ferveur, c'est parce que ce haut lieu vénéré s'attribue une double vocation dans la communauté : culturelle et sociale. La croyance en la *baraka* des lieux, selon Roux, est fort répandue chez les Ayt Brayim. C'est pourquoi les villageois avaient l'habitude de s'y rendre tous les jeudis. Ils y passent la nuit, durant laquelle ils prient et psalmodient des chants religieux à la gloire du prophète. Un lieu d'apaisement, de méditation aux allures d'un véritable monastère. De cette dynamique culturelle qui fait

¹Le rapport consulté au SHD souligne que le saint de Lakhsas, de son vivant, était réputé pour sa « grande droiture et fort pieux, il ne cessait partout où il passait, ou faisait halte de communiquer à ses coreligionnaire les plus beaux versets du *Coran*. Bien souvent, là où il s'arrêtait, il conseillait de construire un souk ou d'élever un kerkour où il s'était reposé. C'est le cas du souk Telata et les deux arganiers *sidi* Abdallah existent encore au pied de Poste » Bacus (Lieutenant), chef de poste de Telata Lakhsas, au chef de bataillon, chef de la circonscription de Bou Izakaren, le capitaine Tesmoingt, 20 août 1954. Série 3H.

² La numérisation et la mise en ligne du fonds Roux, par la Cité numérique de la Méditerranée (Cinumed) ont permis aux chercheurs de différentes disciplines d'avoir un accès direct à l'un des fonds coloniaux les plus riches en matière d'informations sur les pratiques culturelles en milieux amazighs, les coutumes et le rapport communautaire aux lieux de sainteté.

hebdomadairement vibrer *Lalla Gunfel*, dans les années 1930 et 1940, découle une dynamique sociale, suite à sa transformation en ce haut lieu de convivialité, mais aussi d'échange sur les sujets d'intérêt commun, y compris la résolution des litiges. Outre *sidi Bou Abdelli*, *Lalla Gunfel* est le second lieu vénéré à Ayt Brayim réputé pour être la destination des plaignants. A défaut d'une réconciliation, les familles présentes sur place assistent les parties et font jurer les co-jureurs.

« *Wanna izorn lalla gunfel krat wal zund igh ihujja lalla mekka ; ghwanna gis iggulan f- lbatel ur ra -t- tid idwwer usggas* »¹.

« Trois visites effectuées à *lalla gunfel* équivalent au pèlerinage à la Mecque. Toute personne y prêtant un serment abusif finira, avant la fin de l'année, dans une tombe. » (traduit par nous).

1.2. Sources imprimées

Nombreuses sont les sources imprimées ayant trait à la problématique de sainteté en milieu tribal au Maroc. Nous les scindons en deux catégories principales. La première concerne des écrits dont l'édition eut lieu en période coloniale. Pour raison méthodologique, nous éviterons toute allusion aux écrits tendancieux fondés sur des impressions transformées en conclusions hâtives, lesquelles considèrent les saints comme berceau de sorcellerie, de la superstition et de la magie. Pour cette catégorie, nous ne citerons que les ouvrages ayant servi de base au développement de notre réflexion sur le sujet, grâce auxquels on a pu comprendre en profondeur la motivation des auteurs français et la perspective à double vocation, scientifique et politique, de leur démarche (contribution à la construction du regard colonial sur les institutions religieuses et la surveillance de leurs activités à travers des agents locaux). Parmi eux, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc* (G. Spillman, 1951), *La religion musulmane en Berbérie : esquisse d'histoire de sociologie religieuse. Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII au XX siècle* (A. Bel, 1938), *Notes sur l'islam maghribin : les marabouts* (E. Doutté, 1900), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (E. Doutté, 1909), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin* (Emile Dermenghem, 1954). Dans ces travaux, nous ne nous intéressons qu'aux données brutes qu'ils renferment étant donné leur apport dans l'explication de l'évolution de certaines pratiques et phénomènes qui se sont développés autour des saints du temps colonial à nos jours. Quant à la seconde catégorie, elle englobe toute une littérature aussi bien religieuse qu'académique. Pour cette étude, nous n'avons recouru qu'à la littérature académique, et ce pour la raison suivante. Contrairement à la littérature religieuse essentiellement vouée à l'étude de la généalogie chérifienne des saints et de leurs actes de dévotion,

¹ Fonds Arsène Roux, document n° III, p.2, sans date.

la littérature académique, par ses outils d'analyse et les données qu'elle renferme, offre la possibilité d'aborder les multiples fonctions des saints et les contours des pratiques qui s'y exercent sous différents angles. Pour les saints de l'Anti-Atlas, les œuvres littéraires d'El Mekhtar Soussi¹, bien que ses méthodes et ses jugements suscitent souvent autant de réserve que d'appréciation, restent une source incontournable. Son récit sur les saints du Souss mérite une attention particulière. Il renferme un regard d'ensemble sur l'évolution d'une partie des pratiques autour des mausolées de l'Anti-Atlas dans les années 1950-1960.

1.3. Sources orales

Notre intérêt pour la tradition orale ne date pas d'aujourd'hui. Il remonte aux années 2000 lors de la préparation d'une thèse en histoire contemporaine sur un sujet aux dimensions multiples (historique, juridique, politique et militaire) dont l'apport des témoignages oraux a été déterminant non seulement dans le croisement des sources mobilisées, mais aussi dans le recueil des informations refoulées, marginalisées, non consignées dans l'archive et qui échappent aux sources écrites. Le recours à la tradition orale n'est pas anodin, il s'inscrit aussi dans une démarche qui consiste à limiter l'influence exécrationnelle des sources écrites sur des sujets qui concernent plus particulièrement les sociétés à tradition orale. Bien qu'elles soient souvent sujettes à controverse, les sources orales demeurent incontournables pour l'étude de la sainteté, ses lieux symboliques où s'exercent les croyances s'apparentant à leur *baraka*². Nous sommes profondément conscients des failles de la tradition orale, mais rien ne justifie son refoulement de la recherche historique contemporaine. Il suffit juste de lui fixer « des règles empiriques qui permettent de l'utiliser à bon escient »³. Les résultats auxquels nous sommes parvenu au terme de nos enquêtes de terrain dans le Souss ont démontré son apport incontestable. Elles ont permis de scruter les contenus des témoignages recueillis après les avoir confrontés avec les autres sources utilisées sur l'apport du capital symbolique des saints (la *baraka*) dans l'émergence des pratiques culturelles. Conscient des enjeux qui entourent ce capital symbolique et la convoitise qu'il suscite en permanence parmi la population, et afin de pouvoir en appréhender les contours, nous avons dû recourir à l'entretien non directif, grâce auquel nous avons pu

¹ Nous faisons allusion ici aux vingt volumes d'*el Maasoul réalisés entre 1956 et 1960, Iligh qadiman wa haditan* (1960), *Ilghiyat* (1963), etc.

² Bénédiction ou émanation positive associée à des personnes, des objets, des lieux. Elle exprime cette force invisible responsable des manifestations qui dépassent l'ordre matériel des choses, et au final le principe même du religieux.

³ Yves Person, « Tradition orale et chronologie », *Cahiers des Etudes Africaines*, Vol.2, Cahier 7 (1962), pp. 462.

recueillir les avis, les impressions et les points de vue des personnes interviewées sur les saints se trouvant sur l'étendue géographique parcourue¹.

Cette méthode vise à comprendre les fondements sur lesquels reposent les perceptions collectives quant à la nature des liens entretenus entre la population et les saints de la région. L'échange a permis de projeter des lumières sur plusieurs zones d'ombre qui entourent l'histoire de certains saints, leur pouvoir légendaire, souvent associé aux miracles, la raison de la dévotion locale aux mausolées et l'apport de ce rattachement dans l'émergence des pratiques sociale, culturelle et économique.

Héritées de génération en génération, ces pratiques, aujourd'hui érigées en traditions jalousement respectées et conservées dans leurs formes les plus anciennes, sont régulièrement célébrées sous forme de festin religieux collectif (*Imaâruf*) lors des pèlerinages organisés aux mausolées ou aux zaouias qui leur sont rattachés. Elles attirent chaque année des milliers de personnes de tous les âges, issues de toutes les couches sociales. Bien qu'il porte le même nom, ce festin religieux ne doit pas être confondu avec l'autre *Imaâruf* du repas funèbre, organisé par toute famille attristée par un décès.

Conscient aussi des enjeux que recouvre l'entretien des mausolées et les différents acteurs qui y sont mêlés, nous nous sommes intéressé aux personnes issues de catégories socioprofessionnelles (*tolba*, enseignants, associatifs, chercheurs, artistes, agriculteurs et aussi les sans profession...) auprès desquelles nous avons recueilli une douzaine de témoignages, à travers lesquels s'explique la perception locale des saints. Leur analyse a fait apparaître l'existence, d'une part, de nombreux rituels et croyances locales fort ancrés dans la mémoire collective et, d'autre part, de nombreux saints moins connus sur lesquels nous disposons désormais, grâce au concours des interviewés, d'amples informations tant sur leur influence post-mortem que sur l'origine du dévouement local à leur prestige. Il s'agit ici de *sidi Lahcen* (Ayt Bouyacine du nord, Lakhsas)² et *sidi Mehend Ou Lahcen* (Id Laërba, Lakhsas)³, *sidi Mohamed Ben Abdallah* (Mirleft), *sidi Waggag* et *sidi Moussa* (Aglou), *sidi Abderhman* (Tiznit), *sidi Abderhman* (Lkhnabib), *sidi Bou*

¹ Les enquêtes sont menées dans un territoire respectivement partagé par les tribus : Lakhsas, Ayt Brayim, Imjjad, Aglou, Lkhnabib et la ville de Tiznit.

² A côté du mausolée, une école coranique porte le nom du saint parfois celui de sa *jema* connue sous le nom *ljmaat igui* ou anu.

³ A côté du mausolée *sidi Mehend Ou Lahcen* existe toujours une grande *Madrasa* coranique qui porte son nom. Selon le capitaine Deal cette *Madrasa* est inféodée à la zaouia naciria. Elle a été « créée en 919 de l'hégire par *sidi M'Hend Ou Lahcen*, originaire des Id Laërba, aurait toujours eu des fquihis provenant de cette madrasa ». SHD, le capitaine Del, « Note sur *sidi M'Hand Ou Lahcen* », 22-04-1936, série 3H.

Abdelli (Ayt Brayim)¹, *lalla* Krama (Imjjad), *sidi* Lmahjoub² et *lalla* Mlouka (Timoulay n Sarour, Ifrane de l'Anti-Atlas). Ces saints ne sont pas tous inféodés aux zaouias à part quelques-uns (*sidi* Ahmed Ou Moussa et *sidi* Waggag). Contrairement aux saints susmentionnés, connus du grand public local, d'autres en revanche demeurent sobres, sans influence religieuse, autour desquels on ne trouve ni *Madrassa*, ni école coranique ni zaouia, tel le cas du saint détruit à Lakhsas (*sidi* Ahmed Ou Ali), dont la tombe se trouve loin du cimetière communautaire.

Aujourd'hui, la dévotion locale aux saints est mise à rude épreuve. Elle est plus que jamais menacée tant par des actes de vandalisme en pleine recrudescence. Ils sont, nous raconte-t-on, perpétrés par des salafistes qui n'admettent pas d'intercesseur entre Dieu et sa créature ; en conséquence, ils voient dans la dévotion communautaire aux saints une forme d'idolâtrie, et aussi par des particuliers organisés en bandes criminelles à la recherche des trésors qu'ils croient enfouis sous ces tombes vénérées. L'entretien de ces tombes est, quant à lui, assuré par plusieurs parties qui interviennent dans la mise à niveau des lieux et leur protection. Parmi eux, les bienfaiteurs (*muhsinin*), les *jemaas*, les descendants pour le cas de *sidi* Ahmad Ou Moussa et *sidi* Abderhman Khanboubi (Khenabib-Tiznit), les zaouias et l'Etat.

2. La morphologie/typologie des tombes érigées en sanctuaires

A défaut d'une typologie détaillée des sépultures, nous nous contentons ici de livrer quelques remarques appuyées par une description des lieux de culte funéraire. Dans les cimetières où sont enterrés les saints, un détail a attiré notre attention. Il s'agit de l'emplacement de leurs tombes dans les cimetières communautaires. Les endroits leur étant réservé ne relèvent pas du hasard. Les saints susmentionnés ont tous été inhumés près de l'entrée principale des cimetières. Derrière ce choix, se cache une raison qui s'explique par la volonté de rendre leurs tombes accessibles aux personnes/ aux fidèles souhaitant s'y recueillir, sans porter atteinte aux autres tombes autour. Pour le saint enterré, la communauté voit déjà loin pour son avenir post-mortem et prévoit, après avoir annexé l'espace autour à sa tombe, d'y

¹ A *sidi* Bou Abdelli, il existe une grande *Madrassa* coranique, créée il y a plus de cinq siècles. Selon la note du capitaine Deal, chef du bureau des Affaires indigènes de Bou Izakaren, en date du 22 avril 1936, cette *Madrassa* est depuis toujours affiliée à la zaouia Tijania.

² Selon les dires de Jamaa (Kh), interviewé à Tiznit le 16 novembre 2021, le célèbre chanteur Raïs Lahaj Belaid aurait séjourné, plusieurs nuits, dans le *hurum* de *sidi* el Mehajoub. Une voix lui aurait alors parlé pendant son sommeil en disant « lève-toi, votre vœu est exaucé ».

construire une coupole. La dévotion, à portée psychique¹ et religieuse², pourrait être à l'origine du choix communautaire. La construction, plus tard, d'une salle de recueillement avec dôme, sur le tombeau érigé en mausolée, justifie cette annexion. Mais l'emplacement de la sépulture du saint, dans la structure bâtie, varie d'un mausolée à l'autre. Parfois elle se trouve au milieu, comme le cas de *sidi Lahcen* (Ayt Bouyacine-Lakhsas), *sidi Abderhman* (Tiznit), *sidi Wagag* (Aglou), *sidi Ahmed Ou Moussa* de Tazeroualt, ou au fond de la salle comme le cas de *sidi Mehend Ou Lahcen* (Lakhsas), *sidi Aouf* (Imjjad). Des petites structures entièrement aménagées au culte, dans lesquelles se déroule le rituel des recueils. Dans celle de *sidi Mehend Ou Lahcen*, par exemple, on a été frappé par les nombreuses illustrations et motifs géométriques saisissants couvrant le plafond de sa coupole. Aucune information sur l'identité de leur auteur. Il demeure méconnu. Seules les deux dates suivantes y sont indiquées (1919 et 1925). On ignore si elles font référence au chef-d'œuvre réalisé ou plutôt à autre chose. Leur mystère reste entier. Aussi sublimes que fantastiques, ces illustrations traduisent, à travers leurs aspects décoratif et narratif, l'esprit imaginaire d'un artiste fortement imprégné par les événements de son temps. Des images symboliques à travers lesquelles l'artiste souligne son admiration pour la nature, les animaux domestiques, les moments de détente, sa fascination à outrance pour les instruments de musique, le combat à découvert, les armes à feu, les bateaux de guerre, le train, la voiture et la bicyclette.

¹Son *hurum* est considéré comme un asile inviolable qui permet aux personnes souffrantes d'être guéries en s'y recueillant.

²Beaucoup de personnes pensent aussi que le recueillement en ces hauts lieux permet de faire un vœu ou de soulever dans leurs invocations leur chagrin contre lequel ils font appel à la *baraka* du saint.



Photo 3 : **Vue extérieure du mausolée de *sidi* Mehend u Lahcen**
(Photo de l'auteur, 17 novembre 2021)



Photo 4 : **Catafalque de *sidi* Mehend Ou Lahcen**
(Photo de l'auteur, 17 novembre 2021)



Photos 5-6-7 : Coupole de *sidi Mehend Ou Lahcen* transformée en fresque
(Photos de l'auteur, 17 novembre 2012)

Cependant, cette structure de protection n'est pas acquise à tous les saints de l'Anti-Atlas. Au cours de nos investigations, nous avons pu remarquer que certains d'entre eux n'en bénéficient pas. C'est le cas de *sidi* Hesayn, de *sidi* Ahmed Ou Ali, *lalla* takru à Lakhsas. Les données collectées ont permis d'esquisser les fondements d'une hypothèse selon laquelle les saints sans coupole relèvent de deux catégories : celle des *igurramn* locaux dont l'influence religieuse se borne à l'espace territorial de la tribu. Quant à la seconde, elle concerne des *chorfa* étrangers à la région faisant figure de savant, porteurs de parole de Dieu et de bon sens qui, en période de récolte, sillonnaient des tribus pour percevoir les dîmes en nature (orge, huile d'argan...). Le bon accueil et le profond respect qu'on leur éprouve, dans certaines tribus, dépend de leur capacité à pénétrer les cœurs et les esprits de ceux qui les accueillent. Leur notoriété s'affirme davantage auprès de la population lorsqu'ils réussissent à établir la paix dans des zones dévastées par des conflits et litiges intercommunautaires. Une fois décédés loin des leurs, ils sont enterrés dans le cimetière de la communauté. On tenait à distinguer leurs tombes du reste après les avoir aménagés. Elles sont entourées d'un petit mur rectangulaire dont les quatre angles prenaient la forme de triangles. Cette question de la *kobba* (dôme) a fait émerger la question afférente à leur origine. D'où viennent-ils ? Qui sont-ils ? Ce sont des questions parmi tant d'autres qui se posent avec acuité. Pourtant, quelques éléments extraits des témoignages comportent des indices fort exploitables pour percer le mystère de leur origine qui indique qu'ils sont issus des quatre catégories sociales suivantes : de familles de savants au prestige religieux incontesté, réputés pour leur bonté et leur sagesse ; du lignage de familles fondatrices de zaouias ou celles qui y sont inféodées ultérieurement, du lignage des *igurramns* locaux réputés pour leur sagesse, leur bonté et leur apport dans l'apaisement des aliénés mentaux, du lignage des *chorfa* affiliés aux zaouias. De leur vivant, ils sont arrivés « à la sainteté soit par la science et la dévotion, soit par le pouvoir miraculeux (*baraka*), soit par la démence mystique »¹. Leurs qualités susmentionnées et l'estime local les ont placés au cœur de l'intérêt communautaire qui fait appel à eux pour trancher des litiges ou arracher une trêve entre deux ou plusieurs tribus en guerre qui parfois, à la moindre éraflure de leur amour propre, font parler la poudre. Cette multiple fonction, Georges Spillmann en a rappelé les vertus et le poids symbolique lorsqu'il a abordé le rôle social de la zaouia de Tamgrut dans les tribus où rayonnait son influence (Spillmann, 2011 : 196-197).

Cette symbiose entre les membres des tribus et les descendants du saint fondateur subit parfois de violents soubresauts et tourne court, à cause d'un malentendu qui éclate entre le *chrif* et les gens de la tribu. Aussitôt, leurs

¹CHEAM, Haut Comité Méditerranéen, « Les grands courants d'opinion dans l'Islam Nord-Africain », 5 mars 1937, p.70.

rapports se compliquent et s'enveniment. Et l'harmonie se rompt au profit d'une pesante embrouille. Se sentant éraflé dans son amour-propre, le descendant du saint en colère se montre résolu. Face à l'esprit avare de la population, il brandit la *tagat* (malédiction) de son ancêtre pour la faire plier. Toujours est-il que certains villageois résistent à la pression psychologique du *cherif* et voient dans ses demandes effrénées, pour dons, un stratagème pour leur extorquer une partie de leur récolte. Ce principe de *tagat* dont « découle tout le culte des saints » (Basset, 1920a : 276), se transforme alors en une force prégnante qui paralyse l'esprit. Une arme redoutable souvent brandie par celui qui se considère *cherif* pour réclamer à la *jemaas* une meilleure prise en charge pendant son séjour dans la tribu. En tournée dans les tribus pendant la récolte, des missionnaires usent de toute leur influence pour contraindre les tribus à se montrer généreuses à leur égard, sous peine de leur faire subir d'affreuses imprécations.

Au XIX^{ème} siècle, la tribu Lakhsas en aurait fait les frais, selon un récit oral fort répandu dans la région. Il s'agit d'un missionnaire de la zaouia Timguilcht¹ qui aurait l'habitude de se rendre, en période de dépiquage et de vannage, dans la région pour y recevoir des dîmes. S'attendant à un accueil chaleureux au regard du prestige de sa puissante zaouia et à être comblé de présents, il fut, à son arrivée dans la tribu, surpris par l'accueil sobre que lui réserve la notabilité locale (*inflas*). Il peine à percer les cœurs et les esprits. Rapidement, de hameau en hameau, les habitants lui font, à travers leurs regards lourds, subir la déconsidération. Un mauvais signe qui ne tarde pas à le faire réagir. Sa colère allait atteindre son point culminant lorsque les gens de la tribu s'obstinent dans leur refus de lui remettre les dîmes. De hameau en hameau, il n'a pu recevoir qu'une maigre quantité de *laâchur*². Ayant jugé leur attitude offensante à son égard et à la doctrine de sa zaouia, écumé de rage, le *cherif* humilié, avant de quitter la tribu, lève ses mains vers le ciel et profère, à l'encontre des Ayt Lakhsas, d'affreuses imprécations. L'année d'après, selon la tradition orale, sa malédiction se voit concrétisée. Aucune goutte d'eau n'est tombée. De même pour l'année d'après. Commence alors, pour la région, une dure période de pires calamités (*tachahurt*)³ qui se sont succédé pendant cinq années consécutives, au cours desquelles la population et le troupeau eurent affreusement souffert. Pris de panique, les Ayt Lakhsas voient dans les imprécations du *cherif* l'origine de leur malheur. Désormais, ils n'ont d'autres choix que de corriger leur conduite en faisant preuve davantage de générosité à l'égard des *chorfa* qui, depuis, « sont l'objet d'une

¹La zaouia Timguilcht est l'une des filières importantes de la zaouia nassiriya dans le Souss. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, elle est considérée comme son pilier fondamental sur lequel repose son influence sur les tribus de l'Anti-Atlas.

² Terme arabe qui signifie « dîmes ».

³ *Tachahurt*, terme amazigh qui désigne la sécheresse.

crainte révérencielle » (Monteil, 1962 : 23). De peur de voir à nouveau la colère des *chorfa* s'abattre sur eux, la dîme appelée *es-Sa3*¹ ou Ben Nacer fut à nouveau prélevée sur la récolte. Elle est gardée à *timzguida* ou à la grande *madrasa* de la tribu jusqu'au passage de l'un des descendants ou des représentants de la zaouia, en charge de sa collecte.

Cette histoire, bien que difficile à vérifier, fait apparaître non seulement la pression exercée par certains missionnaires de la zaouia sur la population locale, mais aussi le recours au capital symbolique, leur capacité à cultiver la peur dans les esprits insoumis, dans le but de les faire vaciller. (Des indices à vocation culturelle s'observent dans les pratiques collectives pour accorder du crédit à cette histoire). Le premier élément sur lequel s'appuie notre raisonnement concerne la dîme spéciale, appelée localement *es-Sa3* Ou Ben Nacer et dont les foyers de la tribu s'acquittent annuellement. Jusqu'au début des années 1990, cette dîme, tout comme celle réservée aux grandes *Madrasa* coraniques, est annuellement prélevée sur la récolte ramassée et acheminée, par les chefs de familles auxdites *Madrasa* appartenant à des fractions dont la plupart sont affiliées à la zaouia Tamgrut. Son emprise, comme le rapporte le capitaine Dael², concerne particulièrement cinq grandes *Madrasa*. Parmi elles, celles de : *sidi* Ali Ou Saïd ³ (fraction Ayt Bou Yassin), Ayt Bouffoulén (village de Bou Izakaren), Bou Tmezguida (fraction Id Ghazal), *sidi* Mhened Cherif (fraction Ayt Ali) et *sidi* Mehend Ou Lahcen (fraction Id Laarba)⁴ L'influence de la zaouia Tamgrut ne date pas d'hier, il prend racine dans le prestige de son fondateur, Ben Nacer, dont le pouvoir, selon Ch. de Foucauld en 1882 :

« est immense dans toute la vallée de l'Ouad Dra, dans celle du Sous, dans celle des Ouads Dâdes et Iderni ; il s'étend jusqu'à Tattaet Agadir Irir à l'ouest, jusqu'à moitié chemin du Tafilelt à l'est. Cette zone, qui comprend une grande partie de la tribu des Berâber, presque tout le groupe des Aït Atta, est entièrement à sa dévotion. On vient en pèlerinage à Tamegrout de bien plus loin encore, de Mogador, du Sahel, du Tafilelt... » (Ch. de Foucauld, 1888 : 293).

Cet incident qui eut lieu à Lakhsas est loin d'être un cas isolé. Un peu partout dans le Souss et sa périphérie, des histoires analogues se sont perpétuées dans la mémoire collective. Elles expliquent comment les

¹ *Es-Sa3*, mot arabe, unité de mesure sous forme d'un récipient, équivaut à 10 kg, utilisée pour enlever les dîmes après la récolte.

² Chef du bureau des Affaires indigènes de Bou Izakaren en 1936.

³ Selon le capitaine Deal, *sidi* Ali Ou Said, enterré à la *Madrasa*, serait un descendant de *sidi* Ahmed Ou Moussa, SHD, Deal, « note sur la Médersa de *sidi* Ali Ou Said », 22-04-1936, série 3H.

⁴ SHD, le capitaine Deal, Zaouias- Bou Izakaren, fiche de renseignements, 22 avril 1936, série 3H.

invocations se transforment en une arme à double tranchant qui prédit à la fois le bien, pour celui qui se montre plus généreux à l'égard des « *chorfa* » de la zaouia, et le malheur absolu, pour celui qui leur refuse hospitalité et dons. Ils témoignent aussi de l'esprit rusé de ces représentants/missionnaires, de leur stratagème pour troubler les esprits afin de les contraindre à se montrer généreux à leur égard sous peine de leur jeter l'anathème. Dans un vers extrait d'une chanson consacrée à *lawliya* (saints du Souss) et sur laquelle nous reviendrons plus loin, le chanteur *rais* Mohamed Belfkih a symboliquement fait allusion aux malheurs qui atteignaient tous ceux qui ne prélèvent pas, sur leur récolte, la dîme appelée *tamgrut*.

Yan ur ikssen tamgrut hlkent temzin ns¹

Celui qui ne prélève pas le tamgrut (dîme), son orge sera abimée

Parallèlement à cette histoire de la peur cultivée par Tamgrut, en voici deux autres, au travers desquelles se dévoile cette fois-ci l'apport social du saint et le recours communautaire à son capital symbolique (la *baraka*² et la *tagat*³) pour la résolution des litiges. Le premier cas renvoie à l'histoire d'une famille à Ayt Brayim. Celle-ci, selon notre interlocuteur Larbi M., s'est fait voler sa vache. Au terme de ses recherches, le chef de la famille dépouillée, parvient à identifier le voleur. Le jour du marché hebdomadaire,

« il s'est jeté sur le coupable en criant. Certains notables sont intervenus pour les séparer. Au voleur présumé, ils ont demandé de jurer solennellement. Ce qu'il fait sans hésitation. Mais la victime maintient fermement son accusation et refuse son serment devant le public au marché. Toutefois, elle demande à *ljmaat* de se rendre ensemble dans le *hurum* du saint *sidi* Bou Abdelli, non loin du marché, pour que le coupable y prête serment. Pris de panique, mesurant l'ampleur de la malédiction du saint qui l'attendait si jamais il persiste dans son mensonge, le coupable présumé finit par tout avouer et demande pardon à l'assistance et à la victime à laquelle il a rendu le jour même la vache dérobée, cachée dans sa maison »⁴.

Quant au second cas, il concerne deux citernes dont la propriété est simultanément revendiquée par deux familles habitant Azilal de Lakhsas. Ce litige a été porté devant le tribunal coutumier de Lakhsas en 1954. Empêtré dans les arguments des uns et des autres, voyant le litige s'enliser, le tribunal, après plusieurs audiences infructueuses, décide d'organiser, en avril 1955, pour les deux parties une prestation de serment au mausolée *sidi* Mehend Ou Lahcen, en présence des juges coutumiers. Ultime étape qui a

¹ Refrain extrait de la chanson chantée, début des années 1990, par de rais Mohamed Belfkih. Consultable sur le lien suivant :

<https://www.youtube.com/watch?v=lc8nzTOaVIM>

² Bénédiction.

³ Malédiction.

⁴ Larbi M., extrait du témoignage recueilli à Tiznit, le 18 novembre 2021.

mis les deux parties à rude épreuve, vu ses conséquences morales et sociales sur leur réputation dans leur ancrage social. Celui qui ment sera, à vie, à la merci de la *tagat*/ la malédiction du saint. Sa *baraka* (la bénédiction) ne peut être que du côté de l'opprimé. Le recours au capital symbolique du saint, pour la résolution du litige, était une habile manière pour trancher rapidement le contentieux¹. Il a permis au tribunal d'acculer à l'aveu l'une des deux parties saisies de peur. Jusqu'aux années 1990, la culture locale est encore truffée d'expressions religieuses au travers desquelles se traduit le poids conséquent du capital symbolique des saints dans l'organisation sociale. Chez les *imksaouen* (bergers), comme chez les villageoises, lorsqu'il s'agit de prouver son innocence à autrui, on introduit dans sa *tagallit* (serment) le nom d'un des saints les plus illustres, tel que celui de *sidi Ahmed Ou Moussa*, par exemple : « *ad yi ifk Rebbi tagat n sidi Hmad u Musa igh iga nki* », « Que Dieu fasse abattre sur moi la malédiction de *sidi Ahmed Ou Moussa* si c'était moi qui avais fait ça ». Lorsqu'il s'agit de formuler une imprécation, ou jeter l'anathème sur quelqu'un que l'on soupçonne à l'origine d'un méfait on dit : « *Adak ikf Rebbi tagat n sidi Hmad u Musa* », « Que Dieu t'envoie la malédiction de *sidi Ahmed Ou Moussa* ». La *tagat* des saints (*lawliya*) existe bel et bien selon plusieurs interviewés. Ils en ont l'ultime conviction. Il faudrait du temps pour s'en rendre compte.

« Comme le cas de mon fils. Dans les années 1980, après l'avoir aidé à harnacher la mule un lundi après-midi, il est parti pour le souk hebdomadaire. A l'endroit où sa sœur faisait paître le troupeau, il s'arrêta pour embarquer un béliet pour le vendre au marché. Ce béliet-là, j'en ai fait un don en promesse au saint *sidi Ahmed Ou Moussa* comme sacrifice lors de ma prochaine visite. Lorsque ma fille est rentrée avec le troupeau, elle m'a raconté l'histoire. J'étais très en colère contre l'acte de mon fils. Aujourd'hui, celui-ci est toujours en quête de sa réussite sociale contrairement à ses émules. Il a toujours du mal à conjurer le sort. S'il m'avait parlé de son entreprise, je ne l'aurais jamais autorisé à toucher à ce béliet »².

Dans le milieu des artistes, des acrobates et des troubadours, on trouve d'autres expressions à vocation de soumission et d'exaltation que prononcent les artistes avant leur prestation « *chayllah à sidi Hmad u Musa* » ou encore « *teslim à sidi Hmad u Musa* ». Autant d'expressions qui traduisent la place clé de ce capital symbolique des saints dans le milieu artistique et les rituels qui s'y rapportent.

¹ MbarkWanaim, « Droit coutumier, transformation et perspective d'avenir dans l'Anti-Atlas occidental », in *Droit communautaire en milieux amazighes. Organisation, instrumentalisation, transformation*, IRCAM, Rabat, 2018, p. 222-223.

² Extrait du témoignage recueilli auprès de Fatima (Kh), Lakhsas, le 15 novembre 2021.

3. Visite des sanctuaires, raisons et rituels

Dans l'Anti-Atlas, la perception locale considère les mausolées comme des lieux où résonnent en permanence la bénédiction et la malédiction. D'où le respect profond qui leur est constamment éprouvé par la communauté. Les voyages à destination de ces lieux sacrés peuvent être articulés en deux catégories. Ceux organisés annuellement par les délégations des zaouias et leurs adeptes dans le cadre de leur traditionnel voyage spirituel (*zyara*), effectué aux mausolées des saints qu'elles vénèrent, durant lequel les villageois leur assurent une prise en charge complète (nourriture et hébergement). D'autres personnes (non affiliées aux zaouias) se joignent à l'évènement. Ce qui, autour du saint vénéré, donne lieu à un rassemblement religieux important. Bien que discrètes pendant les festivités, les autorités locales assurent aux pèlerins un service d'ordre à la hauteur de l'évènement, au terme duquel elles leur témoignent, par les présents remis aux zaouias, de leur bienveillance et de leur générosité. Un geste fort symbolique qui rappelle l'importance non seulement du champ religieux pour l'Etat, mais aussi de la dynamique culturelle qui en découle, initiée par les zaouias.

Quant à la seconde catégorie, elle concerne les visites effectuées par des particuliers issus d'horizons différents venus se recueillir, pour des raisons qui les concernent, dans l'espoir de recevoir la *baraka* du saint. Une tradition bien connue de tous dont les rites du sacrifice se perpétue encore dans la mémoire collective. Du saint *sidi* Ahmed Ou Moussa¹, on retient l'image d'un sanctuaire réputé pour sa *baraka*. Depuis chez soi ou pendant la visite effectuée à son *hurum*, on prie pour que Dieu le Tout-Puissant nous fasse bénéficier de sa *baraka* pour conjurer le sort. Outre l'aspect religieux qu'elles incarnent, les visites aux saints, et les croyances associées à leur *baraka* ont un rôle dans l'éducation de l'âme et la maîtrise de soi. Selon plusieurs témoignages recueillis, cela apporte aux personnes en difficulté de l'apaisement psychique ainsi que de l'espoir aux malades touchés dans leurs santés physique et mentale. Ils voient en la *baraka* une lueur d'espoir pour se libérer du mal dont ils souffrent. Le recours aux saints s'appuie sur tout un héritage aussi bien culturel que social dont le substrat est constitué de croyances fort ancrées dans la mémoire collective. Il suffit de réfléchir au sens multiple des deux expressions suivantes, recueillies auprès d'un associatif originaire de la tribu Imjjad, pour s'en rendre compte. Trois expressions dont le sens fait apparaître les fondements de la perception

¹ Il serait, selon le capitaine Schoen, « née en 1460 à Bou Merouane dans les Ida Ou Semlal et serait morte en 1563 dans le Tazeroualt. Sa tribu d'origine quoique de pure race chleuh, passe pour être d'origine chérifienne [...]. Une légende locale présente également *sidi* Ahmed Ou Moussa comme descendant du cheikh Jazouli, qui serait l'ancêtre de tous les Ida Ou Ltit », CHEAM, p. 71.

locale des prodiges de *sidi Ahmed Ou Moussa* et pourquoi il est toujours aussi glorifié dans la région de l'Anti-Atlas. « *sidi Hmad u Musa Ar itili gh guer tasila d umsmar* » « *sidi Ahmed Ou Moussa est présent même entre le clou à ferrer et le fer à cheval* ». Cette première expression rappelle non seulement la tradition équestre dans la région, mais aussi l'apport symbolique de la *baraka* du saint pour la protection des cavaliers appelés souvent au jeu de la poudre ou à prendre part aux combats. Des moments où l'on voit le cheval, bien que dressé, se livrer à des mouvements abrupts l'amenant parfois à faire une chute. Pour lui venir en aide, le cavalier crie alors spontanément : « *ah sidi Hmad u Musa* » « *Ô sidi Ahmed Ou Moussa* ». Le sens de la troisième expression va encore plus loin dans la vénération éprouvée à ce saint dans la mémoire collective. Les aléas du temps n'ont rien diminué de son prestige. Forcée dans un style métaphorique, cette expression, rapportée par Jamaa (Kh), va dans le sens de la première. Elle prétend l'existence/ la présence du saint vénéré entre les rayons du soleil : « *sidi Hmad u Musa ar itili gh unjbad n tafukt* »¹, « *sidi Ahmed Ou Moussa peut se palcer entre les rayons du soleil* ». Autant d'expressions qui expliquent les origines lointaines d'une vénération perpétuée dans la mémoire collective.

Quant à *sidi Waggag*, dont le mausolée se trouve dans la localité d'Aglou, son prestige et son influence religieuse se mesurent à ceux du patron de Tazeroualt. Hautement vénéré, il eut cultivé dans les esprits l'image d'un grand savant, d'un pieux réputé pour sa bonté et sa générosité parmi les siens. Le vers ci-après apporte un éclairage saisissant sur le regard local porté encore sur ce *wali* et sur sa *baraka* tant convoitée, à laquelle aspire tout pèlerin venu se recueillir sur sa tombe.

« *ah sidi Waggag huzzigh amnarnk
ula tasiut aysudum ukfaf urgh* »²

*Ô sidi Waggag je secoue ton seuil
Et la charpente jusqu'à ce que le franton fasse couler de l'or*

Son mausolée accueille annuellement des centaines d'adeptes des zaouias du Souss venus se recueillir devant sa tombe durant le pèlerinage. A la différence du mausolée de *sidi Ahmed Ou Moussa* où les femmes sont autorisées à se recueillir devant sa tombe, l'accès à celui de *sidi Waggag* leur est interdit. Derrière cette étrange décision se trouve, selon les locaux interviewés, un ancien responsable du Conseil provincial des oulémas de Tiznit³. Inamovible personnage qui aurait usé de son statut professionnel, de ses contacts et de sa filiation apocryphe au saint pour refouler les femmes

¹ Recueilli auprès de Jamaa (Kh) : Tiznit, 16 novembre 2021.

² Refrain recueilli auprès de M. Oulbhira (Iderq - Aglou), 18 novembre 2021.

³ Selon les personnes interviewées dans la localité, ce personnage religieux a duré longtemps à la tête dudit Conseil (1981-2019).

des lieux de culte dont elles ont l'habitude de se rencontrer pour prier tous les jeudis¹.

En plus du patron de Tazeroualt et celui de *sidi* Waggag, il existe d'autres saints du même statut et prestige. Produite dans les années 1990, une sublime chanson intitulée *Lachyakh dyafin llah*² leur a été entièrement consacrée par le *rais* Mohamed Belfkih, à travers laquelle celui-ci énumère avec soin les prodiges d'une vingtaine d'entre eux. Les informations que son œuvre comporte montrent un artiste doué, bien renseigné, et qui s'est beaucoup investi dans la tradition orale avant de composer son œuvre artistique. Son métier de *rais* et les multiples périples entrepris dans les tribus (*imuddutn*³) auraient été déterminants dans la collecte d'informations sur lesquelles s'est construit le socle de son poème. Pour raison méthodologique, nous ne transcrivons ici que quelques refrains portant sur les prodiges des saints et leur apport dans la perpétuation de leur culte dans la mémoire collective. Parmi eux, *sidi* Ou Sidi, le célèbre saint et protecteur de Taroudant. *sidi* Ben Yaakoub et ceux de la région d'Ihahan. De leur vivant, ils concentraient, selon Belfkih, l'intérêt communautaire, firent abondamment parler d'eux et se montrent redoutables du fait de leurs nombreux prodiges.

Sur *sidi* Ou Sidi de Taroudant, le chanteur rapporte que son prestige n'a cessé de conquérir les esprits depuis sa démonstration hallucinante de force face à un juif prétentieux.

Refrains en tachelhit	Traduction approximative
Lawliya n Taroudant dif allah ukan	Les saints de Taroudant ayez pitié de moi
Ha kra gh lkaramat n ouilli gis nt	Voici leurs prodiges
Lqist ya louali d uday ad lkmgh	Histoires d'un saint avec un juif
Ighli uday s igunna isudu ahidur ns	Celui-ci alors sur un tapis volant
Ar it berram gh iggui imouslmen houeln	Tournait au-dessus des musulmans effrayés
Ichir asn <i>sidi</i> u <i>Sidi</i> bidn ghin	<i>sidi</i> Ou Sidi, par un geste miraculeux, l'a immobilisé sur son tapis

¹ Extrait du témoignage recueilli auprès de Jamaa B. Iderq - Aglou, 18 novembre 2021.

² Cette chanson de plus de 84 vers est composée par l'ancien artiste Mohamed Belfkih. Elle est consultable sur le site de la société qui l'a produite dans les années 1990. Voir le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=lc8nzTOaVIM>

³ Singulier *amuddu*. Ce grand périple fait partie de la formation continue des *rouais*

Iggami uday ad iguz ula ad louern	Pétrifié, le juif n'arrive ni à redescendre ni à fuir
Ard ishurmo <i>sidi u Sidi</i> gh ignouan	Il suppliait <i>sidi</i> Ou Sidi de le laisser redescendre
Oua nena ichkkan gh lawliya ha dalil	Celui qui ne croit pas en saints, voici la preuve

Sur *sidi* Ben Yakoub, on retient de lui un saint pieux, essentiellement distingué par son pouvoir surnaturel. Selon le chanteur, le saint s'est révélé à sa communauté le jour où il a fait, d'un coup magique, cuisiner une bouillie dans une vannerie, alors que d'habitude un tel repas ne peut se préparer que dans une marmite et sur le feu « *Snwan tagulla gh taryalt zund ikin* »¹.

Sur les saints de la tribu Ihahan, la chanson nous fait découvrir deux figures de proue de sainteté de la région et les prodiges qui ils ont rendus célèbres. Il s'agit des saints *sidi* Mehend w-Ouchen et *sidi* Abderhman. Le premier fut, selon l'artiste, un autochtone dont l'influence religieuse fut considérable sur la population de la tribu Ayt Tamer. Quant au second, il serait étranger à ladite tribu. Ses aïeux furent enterrés à Telemecen (XV^{ème} siècle). Cependant, beaucoup de zones d'ombre entourent la date de son arrivée dans la région. De même, pour les raisons l'ayant aiguillé à tenter de s'y installer au grand dam du saint *sidi* Mehend w-Ouchen. Dans une partie du poème leur étant réservé, le chanteur raconte que les deux protagonistes se sont livrés, au départ, à des hostilités et des démonstrations de force durant lesquelles chaque partie essaye de dominer l'autre. L'affrontement consistait à faire confronter leurs pouvoirs surnaturels. Une rude épreuve s'engage, au terme de laquelle *sidi* Mehend w-Ouchen perd la partie et accepte, à son défendant, l'installation de *sidi* Anderhman chez les Ayt Tamer où, depuis, il règne en maître².

¹ Refrain extrait de la chanson de rais Mohamed Belfkih. Consultable sur le lien : <https://www.youtube.com/watch?v=lc8nzTOaVIM>

² Ce bras de fer engagé entre les deux saints rappelle celui des « *Sept de Marrakech [qui] empêchent sidi Rehal de s'installer dans la ville et sidi Bel Abbâs, qui en est devenu le patron, n'y réussit qu'après des démêlés épiques avec Moul Leqsoûr* », Emile Dermenghem, *le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Editions Gallimard, 1954, p. 16.

Refarins en tachlhit	Leur traduction approximative
Nslem f Ihahan ula sadat ns	Je salue Ihahan et leurs saints
Hayi ghrigh isin itran mhadanin	Je fais appel aux saints qui se côtoient
<i>sidi</i> Abderhman d <i>sidi</i> Mehend w-Ouchen ad lkmgh	<i>sidi</i> Abderhman et <i>sidi</i> Mehend w-Ouchen
Ouilli maghnin f Ayt Tamer aguisn gaouern	Tous deux se sont disputés la tribu Ayt Tamer
Igad <i>sidi</i> Mhend w-Ouchen izm biden nit	Pour ce duel, <i>sidi</i> Mehend s'est transformé en lion
Mdind y <i>sidi</i> Abderhman ad urrin	Espérant contraindre <i>sidi</i> Abderhman à quitter de la tribu
Ig <i>sidi</i> Abderhman ouabiba d lhin	A son tour, <i>sidi</i> Abderhman se transforme en moustique
Ikchm s umzzugh yi izem yagui ad iffugh	Et s'introduit dans l'oreille du lion, refusant de sortir
I slmasn <i>sidi</i> Mehend w-Ouchen gaouern	<i>sidi</i> Mehend w-Ouchen finit par se soumettre
N slm asn d3ogh asen zour agh	Aux deux saints, je fais ma soumission, je me recueille devant leurs tombes
Ghikad s nigh ityara gh chajarat	Ce que je rapporte ici est inscrit dans les arbres généalogiques.

Jusqu'aux années 1980, la fréquentation des saints de l'Anti-Atlas occidental, se déroule, pour l'essentiel, dans le cadre des festins communautaires organisés (*lmaaruf*). Les femmes y représentaient une proportion importante. En été, cette dynamique socio-économique, qui se déroule autour des mausolées, redouble d'intensité. Son importance varie d'un saint à l'autre. Ce sont le prestige et l'influence religieuse du saint qui en déterminent l'allure. Sur la base de ces deux éléments clés, nous proposons d'articuler les saints de la région en trois catégories.

La première concerne des saints dont les édifices religieux rattachés à leurs mausolées sont de véritables sanctuaires. Leurs mausolées sont régulièrement ouverts au public, quotidiennement franchi par des personnes seules ou en familles venues parfois de loin pour se recueillir. Leur prestige et leur *baraka*, fort répandus parmi la population, sont souvent à l'origine de l'affluence. Parmi ces saints érigés au premier rang, on trouve : *sidi* Ahmed Ou Moussa, *sidi* Abderhman (Tiznit), *sidi* Wagag (Aglou), *sidi* Bou Abdelli (Ayt Brayim), *sidi* Abde-el-Jebbar (Tafraout), *sidi* Mohamed Ben Abdallah (Mirleft), *sidi* Abderhman el Khenboubi (Khnaibib - Aglou), et autres.

La deuxième catégorie concerne des saints dont la fréquentation du mausolée est hebdomadaire. Les personnes ou les familles qui s'y rendent, pour la plupart sont issues des villages alentours, *sidi* Mehend Ou Lahcen, *sidi* Lahcen à Lakhsas, entre autres.

Quant à la troisième, elle concerne des saints (*igurramns* ou *chorfas*) sans mausolée donc sans *kobba*, dont la tombe se trouve dans un endroit isolé, entourée d'une murette et sans chambre funéraire (ancien cimetière appelé *agdal* ou non). L'influence de leur prestige se limite à quelques hameaux autour. La communauté ne s'y rend qu'occasionnellement, précisément à la fin de la moisson, lorsque les ménages ont terminé le travail dans les champs ; période durant laquelle ils organisent sur les lieux un festin collectif appelé *Imaâruf*. Le noyau de son organisation est entièrement féminin. Les femmes s'organisent, se concertent et gèrent en amont les préparations. Les hommes, quant à eux, s'occupent de l'achat des produits nécessaires au festin. Cette catégorie de saints, pour la plupart des *igurramn* comme le cas de la sainte *lalla takru*¹, jouent un rôle plutôt social que religieux dans l'organisation villageoise de la communauté. Ce repas collectif (*Imaâruf*)

¹La tombe de cette sainte est, à peine visible, sous les pierres qui la protègent. Elle a fait l'objet, dans les années 2000, d'actes de vandalisme, orchestrés par des personnes obsédées par la chasse aux trésors. Une tombe de fortune qui se trouve dans un cimetière ancien, aujourd'hui en ruine ; en période de crue, souvent inondé par la rivière Tigunit de Lakhsas. Ce cimetière se trouve en contrebas d'une petite colline sur laquelle est perché le hameau Id Bougraine relevant de *Ijmaat igui wanu* des Ayt Bouyacine du nord. Les femmes des hameaux Id Bougraien, Id Wanaim, Id Mbark, Ibourrigun et Id Belaasri lui éprouvent un profond respect. Sur les lieux, elles avaient l'habitude d'organiser annuellement le repas communautaire (*Imaâruf*). Une tradition héritée des anciennes, soigneusement perpétuée par les générations qui se sont succédé. Outre son aspect culturel, ce festin communautaire était aussi une coutume à forte valeur, un véritable ciment qui a permis aux femmes des villages de consolider leurs liens dans le cadre de leur approche commune des lieux de culte. A la fin des années 1980, et en raison de la mutation sociale, ce traditionnel *Imaâruf* est de moins en moins célébré sur les lieux, avant qu'il ne cesse d'exister dans le milieu des années 1990. Ayant l'habitude d'y assister, prise dans la nostalgie de l'époque, Fatima (Kh) regrette la disparition de cette tradition et tenait à nous raconter l'histoire d'une femme foudroyée par la malédiction de la sainte *lalla Takru* : « Dans les années 1980, une femme du hameau Id Bengura eut l'habitude de faire paître son troupeau non loin de ce cimetière. Un jour elle est venue avec une pioche pour couper la plante : *Zilla spinoza/Tuchfut* qui protège la tombe de *lalla Takru*. Une plante convoitée par les femmes, utilisée pour allumer le feu pendant les repas. L'ayant aperçu en train de l'arracher, des femmes du coin sont alors allées la voir pour la blâmer. Mais leur mise en garde a été ignorée. Et la femme irrespectueuse a continué à couper la plante. Une semaine plus tard, son garçon est mort noyé dans un silo à eau ». Fatima (Kh), extrait de son témoignage recueilli le 5 août 2022 à Lakhsas.

permet de cimenter les liens communautaires entre les familles et de réconcilier celles en conflit. Un point sur lequel nous reviendrons plus loin.



Photo 8 : **Tombe de lalla Takru**¹
(Photo de l'auteur, 05 août 2022)

« *Adagh yikf Rebbi lbaraka ns* » « que Dieu nous fasse bénéficier de sa *baraka* ». Fort enracinée, cette expression, à elle seule, résume humblement la perception locale des saints. Leur *baraka* est à l'origine des sollicitations exprimées lors des visites individuelles ou collectives. Elle remet en cause les arguments tendant à justifier leur destruction en raison de leur rôle supposé dans le développement de l'idolâtrie, de la sorcellerie dans la société. Se tourner vers le saint n'est pas anodin. Il revêt un sens particulier, plein de symboles, en toile de fond, un héritage culturel aussi profond qu'enraciné.

Au regard de différentes étapes du processus dans lequel se déroulent les visites aux saints, l'organisation de celles-ci requiert la réunion de plusieurs conditions nécessaires à la création d'une osmose entre l'individu et l'esprit du saint visités. Parmi elles :

- Avoir une conscience pleine de bonnes intentions (*aguik tilli nit*) ;
- Purifier son âme et son esprit à l'avance pour ne pas compromettre ses chances d'avoir la *baraka* du saint ;
- Se soumettre aux règles strictes d'usage sur lesquelles reposent les préparations et le déroulement de la visite.

¹ Située à Ayt Bouyacine (*Ijmaat sidi Lahcen*), la tombe de *lalla Takru* était autrefois un lieu de rencontres féminines ; aujourd'hui, elle est délaissée.

Les visites peuvent être effectuées à plusieurs reprises surtout lorsque le mausolée se trouve à proximité du lieu de résidence de l'individu. La première visite prend l'allure d'une dévotion. Acte par lequel on sollicite la *baraka* du saint et sa protection lorsqu'on est, en permanence, dans un état de fragilité, de vulnérabilité ou d'affaiblissement dus aux moments de crise que l'on traverse. Se rendre dans un mausolée, fait suite à une préoccupation personnelle qui ronge le cœur, à une inquiétude quant à la mauvaise production agricole (élevage), à l'avenir incertain des siens (surtout les filles non mariées ou les femmes dont la vie conjugale a été assombrie par la stérilité). Devant de tels malheurs, à en juger par les croyances locales, les personnes concernées sont persuadées d'avoir été victime du mauvais œil ou d'actes de sorcellerie. Moralement et psychologiquement épuisée, rongée par l'incertitude et les malheurs dont on ne peut prédire les conséquences, la personne au moral sapé, se tourne alors vers les saints, espérant à travers le sacrifice effectué avoir la *baraka* pour conjurer le sort. Le refrain suivant illustre parfaitement l'une des raisons qui poussent l'individu à se tourner vers les saints. Il traduit non seulement l'état d'esprit de son auteur, mais encore sa perception des mausolées qui, en toute circonstance, sont sollicités lorsque l'on est victime des regards envieux d'autrui ou en butte aux moqueries des médisants.

Alachyakh n tmda d ouin ouafatn
amu yaqra yan mu ggutn inouachn¹

*Aux saints de la plaine et de la montagne
A qui on fait appel lorsque les médisants sont nombreux*

Exceptés les cas contraignants qui forcent les familles à solliciter rapidement la *baraka* des mausolées (détérioration de la santé mentale d'un membre de sa famille suite à un traumatisme psychique, démence, etc.), le reste des visites se fait et s'organise suivant un plan fixé d'avance par les familles. Avant de s'y rendre, on est appelé tout d'abord à réunir quelques conditions que l'on considère capitales dans le processus enclenché. Dans l'Anti-Atlas, tout le monde veille à leur strict respect. Leur réunion permet, selon les croyances locales, d'accomplir pieusement la *ziara* et d'aspirer, à travers sa dévotion, à voir son vœu exaucé (se débarrasser de ses malheurs ou des problèmes liés aux traumatismes psycho-moraux).

Les familles entendant effectuer une *ziara* doivent sacrifier² un animal sur les lieux (*tighersi*)³ avant de soumettre leur vœu, souvent inavoué, au saint. Condition de base sur laquelle repose le reste. Ce sacrifice de propitiation est

¹ Oulbhira, extrait du témoignage recueilli à Aglou, le 18 novembre 2021.

² La bête à sacrifier peut-être une poule, un coq, un bélier ou un bouc.

³ Mot amazigh qui signifie le sacrifice (*dabiha* en arabe). Un rituel fondamental sur lequel repose le processus de la visite effectuée au saint.

primordial pour s'assurer de ses bonnes grâces pour un vœu que l'on ne dévoile pas à autrui. Minutieusement préparée dans ses moindres détails, la *ziara*/visite s'effectue souvent jeudi, vendredi ou dimanche. Le choix des jours est à prendre en considération. Vendredi est le jour symbolique dans le calendrier musulman au cours duquel quelques fidèles se rendent, chez leur *taleb*, à la mosquée juxtaposant le saint. Leur présence permet de réunir, autour du repas préparé, outre le *taleb* et ses étudiants, un maximum de personnes qui ne se dispersent qu'après avoir participé à l'invocation collective en faveur de la famille ayant effectué le sacrifice sur les lieux. Bref, le repas préparé (*Imaâruf*) est destiné à être consommé sur place. Aucun morceau de la carcasse ne doit être ramené chez soi. Cependant, une petite quantité de viande est remise à des catégories sociales bien spécifiques : au *taleb* de la mosquée vu son statut, à qui on fera appel, au terme de la cérémonie, pour diriger l'invocation collective, et aux familles démunies. La bête sacrifiée peut être un coq, une chèvre, un chevreau, un agneau ou carrément un veau selon les ressources familiales. Dans les sanctuaires les plus vénérés, il arrive parfois de voir sur les lieux plusieurs familles venues apporter leur sacrifice. D'où les nombreux sacrifices qui se produisent en une seule journée. Un acte capital dans le processus de recueillement au terme duquel chacun aspire à embrasser la *baraka* du saint après avoir fait son vœu exprimé discrètement pendant l'invocation. Attribué au prophète, le *hadith* suivant est souvent rappelé durant le processus. Le sens qu'il renferme permet de pénétrer la philosophie culturelle sur laquelle se sont construites les croyances locales quant à leurs rapports avec la sainteté et ses lieux emblématiques dans l'Anti-Atlas.

« إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى... »

Les actions ne valent que par les intentions et à chacun selon son intention

La *baraka* convoitée peut aussi amener certaines personnes à séjourner dans les lieux deux à trois jours, selon la croyance locale, le temps qu'elles s'améliorent (pour les personnes atteintes de maladies psychosomatiques) ou le temps que le saint/ *agurram* exauce leur vœu (le cas des troubadours, des acrobates, des mystiques errants, des poètes vagabonds qui cherchent à se perfectionner dans leur métier). Les séjours prolongés sont aussi effectués par les personnes persuadées d'avoir été victimes de mauvais œil ou d'acte de sorcellerie tels que les femmes stériles qui s'y installent dans l'espoir de conjurer le sort. L'expression « *ar kigh k issifed ugram* »¹ explique bien l'attente, au cours des nuits passées dans le *hurum* du saint, dans l'espoir « d'être, pendant le sommeil, visité par des songes » (Belghazi, *supra* : 70) jusqu'à ce que l'on soit persuadé de pouvoir interpréter positivement ses rêves. En attendant cette délivrance, on dort dans le *hurum* du saint, période

¹ « Jusqu'à ce que l'agurram/ le saint te délivre ».

durant laquelle des invocations sont incessamment renouvelées, dans l'espoir de purifier son âme de tout péché ou de pensée impropre qui pourrait compromettre le voyage au saint. Les vœux portés devant celui-ci se font généralement dans l'intimité absolue. Lorsque la personne prétend avoir été, pendant son sommeil, bénie par l'*agurram* ou avoir vu des signes lui faisant croire à un tel acte, son séjour s'achève dans la sérénité, avant de regagner son domicile.

Quant à la deuxième catégorie de visite effectuée au même sanctuaire, elle survient lorsque l'on juge son vœu exaucé (mariage d'une fille malchanceuse, persuadée d'être guettée par le mauvais œil ; remariage d'une divorcée ou d'une veuve ; projet social abouti) ou après avoir été délivré comme le cas des personnes guéries de troubles mentaux, socialement considérées comme possédées, hantées par le démon. A travers ce deuxième sacrifice effectué sur les lieux, on tient avant tout à témoigner au saint sa profonde gratitude quant à l'apport de sa *baraka* dans la joie retrouvée.

Pour avoir leur bénédiction et le réconfort psychique qui en découle, les visiteurs offrent des offrandes précédées d'immolation, à la suite desquelles ils prononcent des invocations comportant leurs vœux. Quant aux descendants des saints, ils offrent, aux visiteurs, l'accueil dans le mausolée de leur ancêtre. Cette dynamique sociale qui gravite autour de l'édifice ne peut que donner du prestige aux descendants. Un privilège convoité dont personne ne peut se passer. De ce fait, il n'est pas étonnant de les voir en rivalité, en dispute pour le contrôle des lieux et les avantages qu'ils génèrent. Le cas de *sidi* Slimane Belahcen de Lekhnabib en est un bel exemple. Les événements qu'a connus sa tombe après sa disparition en témoignent. A l'instar de *sidi* Mohammed ben Abderhman bou Qbrayn d'Alger « enterré à la fois à Belcourt et en Kabylie [avant d'être] volé et transporté » (Dermenghem, 1954 :17) la tombe de *sidi* Slimane Belahcen a elle aussi, selon le récit oral, connu le même sort. D'où le titre *bou Qbrayn* qui lui est donné aujourd'hui. De son vivant, il était réputé pour son zèle religieux et son engagement à le faire répandre parmi les siens. Il aurait vécu la période du règne du sultan mérinide connu sous le nom « al Akhal » (1331-1351). Après la mort du religieux à Lekhnabib, deux clans de son lignage se disputent l'appropriation de sa tombe ; celui d'Iguissel (la tribu Ayt Amer), situé aux environs d'Agulmime dont le saint est issu et celui de Lekhnabib (situé aux environs de Tiznit) lui aussi issu de la même tribu. Rapidement, la convoitise mêlée de jalousie se transforme en conflit ouvert entre les deux clans. Un jour, selon l'enquête Ahmed, les gens de Lekhnabib/Lemers furent surpris par l'arrivée, non prévue, dans leur village de leurs cousins d'Iguissel. Ils sont venus dans l'intention de récupérer la dépouille du saint dont ils se réclament pour la ré-enterrer chez eux. Une démarche à l'issue de laquelle les rapports se sont détériorés entre les deux parties.

Ont-ils réussi à rapatrier *in extenso* ses restes ? Plusieurs versions circulent à ce sujet. Chaque clan défend la sienne. Les gens d'Iguissel auraient, d'après Ahmed, réussi à récupérer la dépouille du saint à l'insu de leurs rivaux. Mais ceux-ci auraient répliqué par le même procédé. Quoi qu'il en soit, cet incident a donné lieu à deux tombes pour le même personnage religieux dont les deux clans rivaux se réclament respectivement. « *On a deux tombes aujourd'hui qui portent le nom de sidi Slimane Belahcen à Iguissel (Agulmime) et à Lemers (Lekhnabib). Celle d'Iguissel est transformée en mausolée avec kobba. Les gens s'y rendent pour se procurer sa baraka. Quant à celle de Lemers, elle reste une tombe non couverte, mais autour de laquelle est organisé annuellement un lmaâruŕ en sa mémoire* »¹.

A l'origine, ces tensions ne peuvent avoir qu'une explication. En les déclenchant, leurs initiateurs auraient, par leur démarche, visé l'atteinte d'un double objectif. Le premier consisterait à mettre en apport l'héritage symbolique du saint disputé pour renforcer le prestige social du lignage des descendants au sein de la tribu. Un véritable privilège qui permet de se distinguer parmi les siens. Quant au second objectif, il serait motivé par des raisons purement économiques. Le contrôle des avantages que génère le mausolée durant les visites et les pèlerinages annuels attisent souvent des convoitises au plus haut niveau du lignage. Ces avantages auraient été à l'origine des dissensions qui ont profondément affecté les rapports entre les deux lignages. Cette histoire de *sidi* Slimane Belahcen de Lekhnabib et ses faits marquants sont loin d'être un cas isolé dans la région. D'autres événements similaires nous ont été racontés. Ils rappellent non seulement les multiples enjeux politique, social, religieux et moral que revêt l'intérêt collectif accordé aux saints, mais également leur impact saisissant sur la reconfiguration des rapports communautaires et la recomposition des statuts sociaux des groupes.

La tombe de *sidi* Mehend Cheikh, enterré à Ida Ou Bouzya des Ayt Ikhlef (Ayt Baamran), a été prise dans la tempête des intérêts des acteurs en guerre pour son appropriation. Les événements qui s'y rapportent se seraient déroulés au XVIII^{ème} siècle entre deux clans de la tribu Ayt Ikhlef. Après le décès de ce saint, les habitants de Tizgui, souligne Ali², ont manifesté, à leurs coreligionnaires des Ida Ou Bouzya, leur ferme intention de transférer, dans leur cimetière, les restes du saint qu'ils considèrent l'un des leurs. Dès lors, leurs relations s'enveniment, laissant ainsi place à l'embrouille et au déchirement. Leurs tensions ne se sont apaisées, explique Ali, qu'après avoir reconnu aux demandeurs le droit de transférer les restes du saint disputé.

¹ Ahmed, (El), extrait de son témoignage recueilli à Tiznit le 17 novembre 2021.

² M. Ali (O) est jeune chercheur de la tribu Ayt Ikhlef (Ayt Baamran), rencontré le jour où nous avons réalisé un entretien avec M. Jamaa à Tiznit, le 16 novembre 2021.

Dans la mémoire collective des Id Ou Bouzya et des Ayt Tizgui, le saint *sidi* Mehend Cheikh se représente comme un *wali* à deux tombes¹. Un phénomène qui est loin d'être un cas isolé dans cet univers tribal fortement marqué par l'héritage symbolique des saints et des zaouias. Des cas analogues ont été rapportés, par Emile Dermenghem, dans son ouvrage consacré au culte des saints en Afrique du Nord.

4. Des pratiques multidimensionnelles

Constamment convoité, ce capital symbolique du saint, comme nous l'avons souligné, repose sur deux éléments fondamentaux, la *baraka* (bénédiction) et la *tagat* (la malédiction). La première constitue son élément fondamental, auquel aspire les gens de tout bord, riches et pauvres, malades et valides, savants et illettrés dont l'apport, selon les croyances locales, ne saurait être ignoré pour la protection de soi et la conjuration du sort. Quant à la *tagat*, elle représente le pouvoir maléfique du saint ou de la sainte, auquel on fait appel lorsqu'il s'agit de faire subir des malheurs à toute personne irrespectueuse, enfreignant l'ordre communautaire établi, ou pendant la cérémonie de serment (*tagallit*) organisée, dans le *hurum* du saint, pour trancher un litige opposant les familles. Cette dualité entre la *tagat* et la *baraka* a façonné les rapports, les perceptions et les comportements aussi bien individuels que collectifs dans un environnement tribal en harmonie avec l'univers des croyances fondées sur la dichotomie du bien et du mal. « De fait, on a souvent plus peur du saint qu'on l'aime, ou plutôt on l'aime tout en tremblant » (Dermenghem, 1954 :15). De cette dévotion collective sont nées plusieurs pratiques sociale, culturelle, cultuelle, économique et politique. Héritées de génération en génération, ces pratiques, aujourd'hui érigées en traditions jalousement respectées et conservées dans leurs formes les plus anciennes, sont régulièrement célébrées pendant :

- Les festins religieux collectifs (*Imaâruf*), organisés par les familles ou par *ljmaat* de la tribu aux mausolées ou dans les zaouias qui leur sont rattachés ;
- Les pèlerinages annuels des *ifqirn* aux mausolées (généralement supervisés par les disciples de différentes sections de zaouias de la région) ;
- L'organisation de foires régionales qui, en période d'été, attirent des milliers de personnes issues d'horizons sociaux différents. Par leurs activités commerciales, ils font ressusciter la région et ses environs. Cette dynamique économique profite aussi, outre les descendants du

¹ Le témoignage d'Ali (O) a permis de comprendre les dessous du conflit engagé entre les deux clans disputant l'appropriation de la tombe de *sidi* Mehend Cheikh.

saint qui se partagent les offrandes glissées dans la caisse du mausolée, aux collectivités locales qui mobilisent leurs agents pour prélever les taxes sur le bétail et sur les emplacements loués aux commerçants.

4.1. Aspect culturel des pratiques

Dans l'Anti-Atlas occidental, la transformation des tombes des saints en mausolées aurait commencé à prendre de l'ampleur à partir du XV^{ème} siècle. Sur le processus de canonisation des personnes qui y sont enterrées, la littérature religieuse ne comporte que d'infimes informations souvent éparpillées et difficilement vérifiables, exploitables. Elle n'offre aucune piste crédible permettant de jeter les bases d'une réflexion solide quant à la mise en lumière non seulement du déroulement de ce processus, mais aussi du statut social des acteurs l'ayant initié. Furent-ils des notables de tribus ? Des religieux de haut rang ? Ou tout simplement de simples disciples chagrinés par la perte à jamais de leur maître/mentor ? Quoi qu'il en soit, la sanctification de ces personnages, aux statuts social et religieux distingués, illustre bien la volonté communautaire de pérenniser leur héritage dans la mémoire collective. De leur vivant, ils étaient réputés pour leur influence religieuse, leur sagesse, leur esprit mystique et leurs prodiges. Autant de qualités qui, au lendemain de leur décès, placèrent leurs tombes au cœur de l'intérêt communautaire. La construction d'une coupole (*kobba*) sur le tombeau d'un saint est non seulement une forme d'allégeance renouvelée à son esprit, mais aussi une démarche qui aurait pour but principal de se procurer les vertus de son capital symbolique (la *baraka*). Cette construction de première heure sur la tombe ouvre la voie à la transformation de celle-ci en un véritable mausolée hautement vénéré, en ce lieu de culte communautaire autour duquel se construit une mosquée portant le nom du saint et d'autres édifices religieux. Cet exploit collectif donne de la fierté à la communauté qui n'hésite pas à se réclamer du saint glorifié. Tel le cas de *ljmaat* de *sidi Lahcen* des Ayt Bouyacine du nord - à Lakhsas. A l'origine, son assemblée s'appelait *ljmaat* N Id Rrami¹, puis *ljmaat* *ygui n wanu*² avant de devenir enfin *ljmaat* n *sidi Lahcen*. L'évolution fut énorme. Le prestige du saint y joua un rôle central, dont la tombe est perçue comme non seulement une source d'émanation de son capitale symbolique (malédiction et bénédiction), mais aussi un lieu de rencontre communautaire.

¹ *Rrami* signifie *argaz*, c'est-à-dire un homme intrépide.

² En référence à un puits (*anu*) non loin du cimetière de *ljmaat* aujourd'hui enseveli et remplacé par un autre creusé, par un homme d'affaires de la région résidant à Casablanca, pour faire face à la rareté de l'eau dans la région.



Photo 9 : **Mausolée de *sidi* Lahcen, Ayt Bouyacine**
(Photo de l'auteur, 15 novembre 2021)



Photo 10 : **Vue intérieure du mausolée de *sidi* Lahcen**
(Photo de l'auteur, 15 novembre 2021)

Cet intérêt communautaire accordé aux saints de l'Anti-Atlas vient de loin. Il explique le processus dans lequel a évolué la dévotion collective à leur prestige, à leur héritage et comment cette symbiose a contribué à la transformation de ces lieux de culte en un espace de recueillement, de socialisation, de rencontres et d'échange entre différentes catégories sociales issues d'horizons différents. L'expérience du mouvement religieux Ida Oultit

dans l'Anti-Atlas offre la possibilité de comprendre davantage l'apport du culte des saints dans le développement des liens sociaux et d'alliances intertribales.

L'ordre des Ida Oultit. Une perception attrayante de la sainteté

« Les foqara des Ida Oultit ont une coutume. Chaque année, ils vont en troupe faire une tournée de visites pieuses aux saints les plus vénérés. Leur itinéraire, leurs sacrifices, les lieux où ils prennent leurs repas ont un ordre traditionnel. On les héberge, on les reçoit avec honneur et ils sont suivis d'une foule de pauvres gens qui trouvent là l'occasion de manger »¹

Cette dynamique autour des lieux vénérés a contribué au développement de plusieurs pratiques qui rappellent la perception locale des saints et l'apport de leur capital symbolique dans la vie sociale. Les pratiques culturelles en témoignent largement. Elles se traduisent par l'acte d'immolation de bêtes lors des visites de recueillement ou des pèlerinages collectifs encadrés par des ordres religieux auxquels le saint, de son vivant, était inféodé ou inversement. Durant les pèlerinages annuels initiés par les différents ordres religieux à *sidi* Ahmed Ou Moussa, à *sidi* Waggag et autres, et contrairement aux idées préconçues, le contenu de leurs chants religieux est en complète harmonie avec les commandements de la religion musulmane. Mais les salafistes les refusent dans leur ensemble en les qualifiant d'idolâtrie ou d'hérésie. L'activité religieuse se déroule, pour l'essentiel, dans la zaouia rattachée au mausolée, durant laquelle le *meqaddem* de l'ordre et les *tolbas* de la *Madrassa* animent la veillée religieuse. Ces *tolbas* assurent des exposés sur les préceptes de l'islam et leur importance dans la vie quotidienne de chaque musulman. Vient ensuite le tour du *meqaddem* de la procession pour enrichir l'échange sur la spiritualité. Son exposé s'articule autour de la Révélation, les multiples épreuves qu'a dû affronter le prophète Mohamed et son action pour les surmonter durant sa mission. Des épreuves traditionnellement rappelées lors de chaque rencontre, vu leur importance dans la formation spirituelle des croyants et la nécessité de s'en inspirer pour purifier son âme.

Pour captiver les regards de l'auditoire, le *meqaddem* commence son exposé, par une invocation soignée avant de l'articuler autour du prophète. Il fait appel à un vocabulaire précis, amazigh et arabe, destiné principalement à réveiller l'âme et l'esprit de l'assistance. Les gesticulations font partie du processus oratoire. Dans l'histoire de l'islam, il trouve de quoi nourrir son raisonnement sur le rôle central de la fraternité dans la consolidation de la foi. Des événements habilement interprétés dans l'espoir de créer une symbiose, une assimilation symbolique entre le rituel accomplis et certains

¹ SHD, Le Lieutenant-colonel Justinard, chef de la section sociologique, « La religion dans le Sous. Note sur le « Dour », la tournée des foqara Ida Oultit », sans date, p. 28. Série 3H.

pans de l'histoire de l'islam. Pour donner de l'importance à l'ordre confrérique des Ida Oultit et à leur voyage effectué annuellement à *sidi Waggag*, le *meqaddem* n'hésite pas à assimiler leur périple à l'histoire des *Mouhajirins* de l'islam.

« Notre périple rappelle celui des Mouhajirin qui ont émigré de la Mecque à Medine où résident les *ansars* [partisans] du prophète. A l'entrée de Medine, ceux-ci les ont chaleureusement accueillis. Ils leur ont offert hospitalité et hébergement. Dieu les récompensera. Aujourd'hui, nous aussi pendant les haltes marquées, les habitants des localités se montrent généreux à notre égard. Ils auront la bénédiction de Dieu à l'instar des *ansars* du prophète à Medine »¹



Photo 11 : **Catafalque de *sidi Waggag***
(Photo de l'auteur, 30 mai 2015)

L'origine de cette pratique culturelle demeure inconnue. Son mystère a donné lieu à une multitude d'interprétations. Dans la région où elle est annuellement célébrée par le puissant ordre confrérique des Ida Oultit, plusieurs versions sont alors en vogue pour expliquer ses origines légendaires. Dans un reportage réalisé, sur l'ordre des Ida Oultit, pour la télévision amazighe TV8 en 2019, plusieurs interprétations y sont développées, portées par certaines figures du mouvement. Mais leurs versions mises en avant souffrent de nombreuses incohérences. Car les membres de l'ordre peinent à s'unir derrière une seule version pour expliquer l'origine de leur mouvement, sa doctrine religieuse ou, encoure, ses structures organisatrices. Ce qui complique davantage notre mission

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=yt1DTGRzmYM>

pour contextualiser non seulement la genèse du mouvement dans le temps, mais aussi de mesurer le véritable apport de ses fondateurs dans son évolution. Ces versions mises en relief, on peut les articuler en deux catégories principales.

La première est portée par le chef du mouvement (*murchid*¹) lui-même qui considère *sidi* Ahmed Ou Moussa comme fondateur de la *tayfa* (communauté). Ce qui signifie que cette dernière aurait environ 469 ans d'existence². Durant son témoignage détaillé, le *murchid* ne nous présente aucun élément tangible pour étayer sa thèse. Quant à la seconde catégorie, elle illustre le point de vue de l'imminent *Meqaddem* de la *tayfa* dont relève le premier personnage. Sur la création du mouvement Ida Oultit, le *Meqaddem* semble formel. « *La tayfa Ida Oultit, cela fait 11 siècle qu'elle existe. Sidi Ahmed Ou Moussa n'est pas son fondateur. De son vivant, il n'avait fait que ressusciter/redynamiser le mouvement* »³. Deux versions diamétralement opposées qui nourrissent en nous une extrême prudence, vu le manque cruel d'une documentation appropriée. Ce qui empêche l'analyse d'avancer dans la direction escomptée, à savoir l'appréhension du contexte dans lequel le mouvement religieux a évolué. A la lumière des informations dévoilées dans le documentaire, nous avons pu comprendre que la *tayfa* des Ida Oultit organise, chaque année, des grands rassemblements autour des grands saints dans son fief tribal⁴ de l'Anti-Atlas occidental auxquels sont invités leurs adeptes, les autres zaouias et la population.

Pour leur grand périple pieux, accompli à pied jusqu'à *sidi* Waggag avant qu'il ne s'achève à *sidi* Boujbara à Tiznit, les adeptes se donnent rendez-vous, mi-janvier⁵, à Agadir Ouïjjan, considéré comme le point de départ traditionnel pour un voyage qui durera 15 jours, au cours duquel ils empruntent un itinéraire fixé d'avance, marquent des haltes au quotidien dans des villages indiqués aux responsables, où la prise en charge⁶ leur est assurée par la population et des confrères du coin. Les haltes marquées s'accompagnent d'une effervescence religieuse exceptionnelle articulée autour des chants religieux, des prières et invocations. Les prises en charge,

¹ Mohamed ben Smail.

² Mohamed ben Smail, Murschid de la tayfa, dans le documentaire intitulé : « برنامج وثائقي حول طائفة إداولتيت » TV8, 2019.

Voir le lien <https://www.youtube.com/watch?v=0co6P8yLD6k>

³ Extrait du reportage réalisé pour le compte de la TV8 amazigh, produit en 2019. Consultable sur le lien : <https://www.youtube.com/watch?v=0co6P8yLD6k>

⁴ Ce fief est principalement composé des tribus : Ida Ou Baâqil, Id Gu Irs moukn, Id Ou Smlal. L'influence du mouvement s'est étendu aux tribus limitrophes. D'où les activités religieuses de l'ordre sur leur territoire (Aglou et Tiznit).

⁵ Début de l'année agraire.

⁶ Accueil, nourriture et logement sont offerts aux pèlerins par les habitants.

assurées aux pèlerins par des locaux et des commerçants installés en ville, sont régies par des règles coutumières propres à chaque village fourmillant plus que d'habitude. Qu'ils soient riches ou pauvres, les villageois s'impliquent activement pour assurer un bon accueil aux *Ifqirn*¹ en quête de spiritualité. Cette contribution communautaire est fort significative. Elle révèle la dimension sociale de l'activité religieuse qui s'explique par le déclenchement du système de l'entraide sociale, réactivé annuellement pour la même occasion. Pour les *Ifqirn*, la halte marquée est aussi une opportunité qui permet non seulement de rencontrer de nouveaux adeptes inféodés à l'ordre, mais aussi de réaliser des retrouvailles avec des amis de longue date et des gens du village qui les accueillent annuellement, qu'ils ont l'habitude de rencontrer dans les faubourgs. Plus de 30 haltes sont marquées lors du périple dont trois sont fort symboliques pour les pèlerins. Ils les considèrent comme fondamentales dans leur processus spirituel. Il s'agit ici des haltes observées, tour à tour, aux mausolées respectifs de *sidi* Ahmed Ou Moussa, *sidi* Ahmed Yaazza et *sidi* Ahmed Abaâqil² que la tradition orale présente comme fondateurs de l'ordre des Ida Oultit. D'où le respect profond qu'on leur éprouve.

L'étape de *sidi* Ahmed Ou Moussa est incontournable. Son importance n'est pas tout simplement liée à son rôle supposé dans la fondation du mouvement, mais aussi à son prestige cultivé dans la mémoire collective. Il s'y représente comme un saint qui détient une *baraka* exceptionnelle et un pouvoir prodigieux hors norme qui, de son vivant, lui aurait procuré la force d'apporter de la joie dans les foyers qui le sollicitent. Les nombreuses légendes qui se perpétuent encore dans la mémoire collective dressent le portrait d'un saint au pouvoir surnaturel. Voici une histoire qui se raconte encore dans les rangs du mouvement Ida Oultit. A la tête de son cortège en périple dans sa région, *sidi* Ahmed Ou Moussa, souligne le *murchid* du mouvement, marque alors une halte dans un village, ses habitants accourent pour l'accueillir. Des personnes souffrantes lui sont présentées pour les bénir. Parmi elles :

« une fille handicapée (*takuchamt*) lui est alors présentée. *Sidi* Ahmed Ou Moussa se tourna vers un de ses compagnons lui demandant s'il disposait de la

¹ Sing *afqir*. Terme donné aux adeptes de la zaouia qui signifie les personnes âgées.

² Dans son rapport, en date du mois d'avril 1936, le capitaine Schoen donne des précisions sur son mausolée qui se trouve à Imi n Ughmir à Ighzeran de la fraction Tizgui-tribu Ayt Issafen- des Ida Ou Baâqil. *Sidi* Ahmed Abaâkil, souligne Schoen, a « vécu vers 1180 de l'hégire. On le représente également comme contemporain de *sidi* Ahmed ou Moussa et fils de *sidi* Mohammed ou Tazallit ». Schoen, le capitaine, chef du bureau des Affaires indigènes des Ida Oultit adressée au chef de bataillon, chef du cercle de Tiznit sur « établissements et personnages religieux », 26 avril 1936, série 3H.

farine appelée localement *aggurn ijjan*¹. Après l'avoir mélangée avec de l'eau, il obtint un liquide appelé localement *arkuku*. Il le fait boire à la fille. Devant tout le monde, celle-ci, grâce à Dieu, s'est remise sur ses pieds et commença à marcher. »²

Cet événement légendaire est souvent rappelé lorsqu'on évoque le pouvoir prodigieux de *sidi* Ahmed Ou Moussa, largement relayé dans les rangs de la communauté, sur lequel s'appuie ses chefs charismatiques pour imprégner les esprits à l'épreuve de l'éducation spirituelle. Cette constante dévotion locale acquise à cet illustre saint trouve son origine dans les deux raisons suivantes : la première concerne la perception collective de son héritage considéré hautement authentique.

La seconde raison est liée à l'origine du saint. On le considère descendant de l'érudit Jazouli. Un personnage religieux au parcours hors-pair. Fortement ancrée dans les esprits, cette légende, selon le commandant Schoen, « présente *sidi* Ahmed Ou Moussa comme descendant du cheikh [Mohamed] Jazouli, qui serait l'ancêtre de tous les Ida Oultit »³.

Que sait-on de ce mystérieux personnage ? Sur ce point, la littérature locale ne nous offre que quelques bribes d'informations, souvent éparpillées. Seule l'étude du commandant Schoen nous paraît en mesure de nous éclairer. Sa pertinence et la rigueur scientifique employée dans sa construction nous imposent de lui accorder une attention particulière. Il en va de même pour les informations historiques qu'elle comporte. Bien que discutables, leur valeur historique ne saurait être ignorée. Elles nous renseignent sur les grandes étapes du parcours de l'érudit personnage, Mohamed ben Slimane el Jazouli. On y apprend que celui-ci, durant sa quête du savoir religieux, eut fréquenté au départ les grands centres de formation religieuse au Maroc (Fès, Mazagan, Azemmour et...) avant de prendre la direction de l'Orient où il passa une vingtaine d'années entre la Mecque et le Caire. A son retour au Maroc, il s'installa à Safi. Très rapidement, il se fit remarquer, ce qui lui procure un statut spécial parmi les siens, profondément pénétrés par son influence religieuse. Conscients du danger pesant qu'il représente pour leur pouvoir, les Mérinides décident de le chasser de la ville. Il se réfugia chez la

¹ Farine spéciale obtenue à partir d'épis d'orge enlevés avant maturité. Leur transformation se fait dans le cadre d'un processus jalonné de plusieurs étapes de préparation. Une fois cueillis, les épis sont étendus sur le toit, le temps que leurs arêtes (*tizza*) soient complètement séchées et facile à enlever après. Puis, les graines sont mises à cuire à la vapeur. Une fois séchées, elles sont égrugées grâce au moulin en pierre. La farine obtenue s'appelle *aggurn ijjan* (farine parfumée).

² Moulay Mohamed ben Smail, *murchid* de la *tayfa*. Voir le lien : <https://www.youtube.com/watch?v=4yup4TmeYsk>

³ CHEAM, Schoen (le capitaine), « Les confréries musulmanes dans le sud marocain », 1937, p. 40.

tribu Ihahan « où il mourut empoisonné en 1465 »¹. Son corps fut violemment disputé entre les tribus. Tout le monde chercha à le garder pour s'en approprier les vertus de la *baraka*. Après 76 ans de dispute et de conflit entre tribus, la raison finit par l'emporter. Et le bloc tribal d'Ihahan accepte enfin son enterrement à Marrakech, « près de Riad el Arous, dans le quartier qui porte maintenant, pour cette raison, le nom de *houmt sidi ben Slimane* »².

Malgré son utilité, ce bref aperçu historique reste insuffisant pour aller plus loin dans la mise en lumière des liens qui lient la *tariqa* Ida Oultit à la *tariqa* Jazoulia. Quoi qu'il en soit, en s'appuyant sur les informations extraites de l'étude de Schoen, nous pouvons dire que l'origine de la dévotion locale éprouvée à *sidi Ahmed Ou Moussa* prend racine dans un ensemble où se mêle le prestige du personnage avec les vertus de la *baraka* héritée de son ancêtre éponyme. Aujourd'hui, les visites effectuées à son mausolée laissent les visiteurs et les pèlerins comblés de bonheur et d'apaisement psychique. L'immolation d'une bête de sacrifice sur les lieux leur procure une profonde satisfaction et le sentiment d'avoir accompli une mission de purification du corps et de l'esprit. L'expression suivante résume les fondements d'une perception collective locale louant les recueils effectués sur sa tombe, considérés comme le pèlerinage des pauvres « *sidi Ahmed Ou Moussa iga Ihij ndrawsh-lmsakin* »³ (*sidi Ahmed Ou Moussa est le pèlerinage des pauvres*).

Revenons maintenant au reste des étapes du grand périple des *Ifqirn* Ida Oultit. Leur arrivée sur les lieux est souvent précédée par une série d'immolations de veaux, achetés par les *jemaas* et les riches des villages installés dans les grandes villes du pays. A l'approche de leur cortège des lieux, les *Ifqirn*, devancés par leurs chefs, se mettent à psalmodier des chants liturgiques dont la résonnance se fait entendre de loin. Leur effervescence religieuse atteint son point culminant lorsqu'ils voient les habitants et les notables venir à leur rencontre. La tradition veut qu'on se recueille tout d'abord au mausolée du saint du village avant d'aller dans sa zaouia où se tiendra une intense activité religieuse articulée autour des fondements de l'islam, leur apport dans l'éducation spirituelle de l'âme et dans le maintien de l'individu dans le droit chemin. Durant leur séjour de 24 à 48 heures, les villageois s'affairent pour que chaque pèlerin ne manque de rien. Le même rituel est renouvelé dans le village suivant et faisant partie de l'itinéraire.

La réunion préliminaire a lieu à *sidi Regragui* à Tougdir au nord d'Asaka. Une semaine plus tard, le premier noyau se constitue à Agadir Oujjan d'où

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Louis Justinard, « *sidi Ahmed ou Moussa* : Le pays. La légende orale », *Archives marocaines*, publication de la Mission scientifique du Maroc, Paris, Ernest Leroux, volume 29, 1933, p. 10.

le mouvement poursuit son périple suivant l'ordre des haltes suivantes : Laayoun Taguddirt, Mighurman, Numro n Id Lhaj (Afa), Assid n Ida Ga Agumar (Ighir, Ihelouan, Tichki, Ayt Mehend, Tadmokt, Imzughn, Inkuran, Taattaft, Tiourirt ifghlal), *sidi* Ahmed Ou Moussa, Agujgal, Tumanar, Tachtakt, Imjgagn, Tasawnt n Dris, Amassin, Ti ouarga, Laarba, *sidi* Ahmed Y aazza¹, Larba, ighir Mus, *sidi* Ahmed Abaâqil², Imi Ogujgal, Uchen n Ayt Idrarin, Anu n Addu, Lmaader (*sidi* Said Ou Hmou), enfin *sidi* Waggag, Amaragh, *sidi* Boujbara (Tiznit).

Certaines haltes marquées à Oujjan et Ida Ou Baâqil, quoique la raison demeure énigmatique, trouve leur explication dans un précieux détail apporté par le capitaine Schoen selon lequel quelques fils de *sidi* Ahmed Ou Moussa et leurs nombreux descendants sont enterrés dans ces régions, (le fils Abdelbaqui et ses descendants sont enterrés à Oujjan et *sidi* Ali et ses descendants à Ida Ou Baâqil)³. Certaines haltes marquées lors du périple auraient pour objet de leur rendre hommage. Ce qui n'est pas à exclure. Pour rappel, l'itinéraire du voyage reste invariable. Toujours identique à celui des anciens. Véritable lègue symbolique qui se transmet de génération en génération, il trouve dans la perception locale de culte de quoi se pérenniser dans les traditions collectives locales. Au terme de son périple qui s'achève au mausolée *sidi* Boujbara de Tiznit, le grand rassemblement s'effiloche dans l'ordre. Beaucoup d'adeptes entrent chez eux. Ceux des Ida Oultit, avant leur retour, se scindent en trois groupes distincts pour trois itinéraires, composés de différentes haltes⁴. On leur fixe la grande *Madrassa* d'Azarif comme point de jonction où les trois groupes vont célébrer une veillée religieuse avant de se disperser.

¹ Saint enterré chez la tribu Irmoukn.

² Saint enterré à Tizgui de la tribu Ida Ou Baâqil.

³ Capitaine Schoen, op.cit., p.73

⁴ Le premier groupe, par exemple, prend la destination de Ain n Brahim Ou Salh, hameau Sidi Ali d Aman n tamghra, Sidi Abdelkader de Oujjan, Ait Baha, Tammacht, puis vers Azarif.

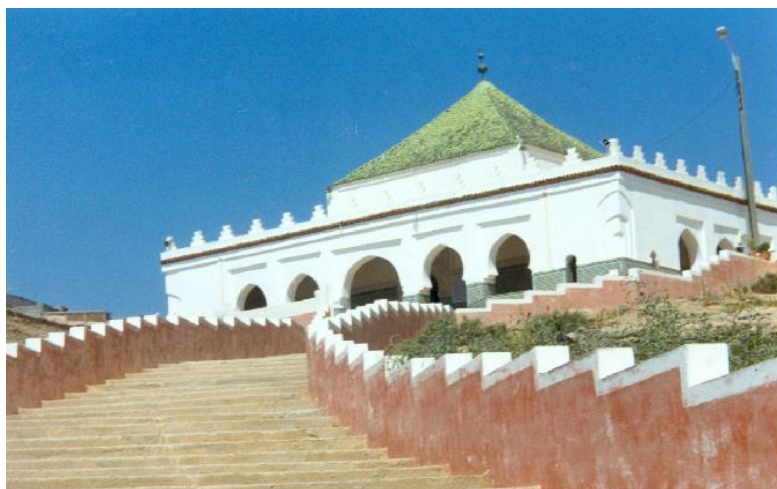


Photo 11 : **Mausolée de *sidi* Ahmed Ou Moussa** (Photo de l'auteur, 1^{er} août 2002)



Photo 12 : **Catafalque de *sidi* Ahmed Ou Moussa**
(Photo de l'auteur, 1^{er} août 2002)

4.2. Une dynamique sociale autour des sanctuaires

Socialisation des lieux à travers le traditionnel Imaâruf

Cette dynamique culturelle qui se développe occasionnellement autour de certains saints de l'Anti-Atlas occidental révèle au grand jour le rôle saisissant que joue l'organisation sociale des tribus dans les préparations et le déroulement des festivités religieuses. Le respect profond qu'on leur éprouve n'est pas anodin. Il prend racine dans la perception locale qui leur donne un statut particulier au sein de l'organisation sociale. Pour la population locale,

ces mausolées sont considérés non seulement comme lieux de culte, mais aussi comme un havre de paix vers lequel les tribus se tournent pour trancher, résoudre des contentieux ou sceller des alliances de défense commune. Si ce rôle est aujourd'hui amoindri, voire tombé en désuétude, il n'en est rien pour d'autres domaines où leur influence ne saurait être ignorée, vu le caractère social que leur mission revêt dans l'organisation sociale. Cette qualité de havre de paix que leur procure la perception locale les place, au fil du temps, au cœur de l'intérêt communautaire qui les considère, outre lieu de culte, un espace de socialisation intercommunautaire, de rencontres et de refuge pour les personnes vulnérables en quête de la *baraka* pour se délivrer de leurs souffrances, psychique ou physique. Cette dynamique qui se déclenche occasionnellement autour des mausolées du Souss a fait apparaître plusieurs traditions socioculturelles dont la portée explique bien les raisons de la dévotion collective à l'héritage des ancêtres.

Appelé *Imaâruf*, ce traditionnel festin collectif est annuellement célébré dans certains mausolées de l'Anti-Atlas. Les communautés villageoises autour y contribuent activement, en argent comme en nature. Son financement s'appuie sur des quêtes organisées, souvent destinées à l'achat d'une bête pour immolation. Bien qu'installés dans des grandes villes, les riches des villages prennent part à cette quête. Ce qui permet aux siens sur place de perpétuer la tradition de rencontre dans leur tribu d'origine. Cependant, le concours des riches commerçants au financement de la festivité serait motivé par deux raisons principales. La première prend racine dans les croyances. Tout don est avant tout pour Dieu. Mais leur contribution serait liée à leur ardent désir d'avoir la *baraka* du saint pour leurs familles ou pour leurs affaires. La seconde raison aurait pour origine le désir non avoué du commerçant de vouloir veiller au statut social de sa famille parmi les siens. Dans ce cas, son esprit bienfaisant vise non seulement à promouvoir le prestige de la famille dans le rang qui lui revient dans la hiérarchie sociale communautaire, mais aussi à pénétrer l'esprit des locaux dans l'espoir de peser lourd sur la dynamique associative locale en charge des affaires de la tribu.

L'apport financier de ces riches commerçants est déterminant dans l'aspect fastueux que prend parfois le festin de *Imaâruf*, organisé annuellement dans les mausolées *sidi* Ahmed Ou Moussa, *sidi* Ahmed Yaazza, *sidi* Ahmed Abaâqil, *sidi* Waggag et *sidi* Bou Abdelli (Ayt Brayim). Cette somptuosité s'explique par les nombreuses bêtes immolées sur chaque lieu et les approvisionnements qui y sont acheminés.

Organisées annuellement dans les mausolées, cette festivité attire vers les lieux une foule immense qui, pendant deux ou trois jours, fourmille autour du saint à l'honneur. Elle représente différentes catégories sociales qui

exercent dans différents domaines professionnels. Se ruant sur le mausolée, les pèlerins, les visiteurs de passage et les locaux psalmodient, prient et mangent ensemble sur les lieux. Des liens sont alors créés entre individus issus de diverses régions. Les rencontres profitent aussi habilement aux zaouias qui y voient une opportunité pour agrandir leurs rangs en y intégrant de nouveaux adeptes sur lesquels elles s'appuient pour pénétrer les tribus où elles ne disposent pas de relais. Il faut rappeler que *sidi Ahmed Ou Moussa* est l'unique saint dans le Souss dont l'influence religieuse règne encore sur l'immensité de la région et sa périphérie. Elle s'explique par le traditionnel *Imaâruf* annuel qu'organisent de nombreuses tribus de l'Anti-Atlas en hommage à son personnage. Il est célébré le dernier des quatre jours de la foire¹ près de son mausolée. Ce dernier jour est marqué par la ruée des commerçants, des *tolbas* et des *Ifqirn* vers le mausolée pour assister aux invocations de clôture de l'activité de la foire. Du temps de l'ère précoloniale, *sidi Ahmed Ou Moussa* était toujours considéré, par les tribus de la région, comme un espace sacré. Elles s'y rendent souvent non seulement pour se recueillir, organiser le rituel du sacrifice, mais aussi pour se réconcilier, sceller des alliances sous sa coupole. Sa malédiction emportera celui ou ceux qui violent l'accord conclu.

Souvent dans l'ombre, mais toujours active et subtile dans son action, la femme amazighe joue un rôle prépondérant dans la préparation des festivités de *Imaâruf*. Son apport ne saurait être ignoré ou méprisé. Lors du grand périple annuel des *Ifqirn* des Ida Oultit, les femmes des villages où sont marquées les haltes, s'attèlent aux tâches de la cuisine, s'organisent en essaims d'abeilles pour assurer la nourriture aux pèlerins venus de loin. La tradition a perpétué en elles ce fervent désir de servir les pèlerins pendant leur périple religieux. Entièrement vouées à cette manifestation, aussi bien culturelle que cultuelle, bénéficiant de la proximité que leur procure la manifestation, les femmes n'aspirent en retour qu'à la *baraka* des invocations des pèlerins et celle des saints « *Lawliya, adagh ikf Rebbi lbaraka nsn* », « Les saints, que Dieu nous fasse bénéficier de leur *baraka* ». Cette *baraka*, les femmes y croient fermement, profondément persuadées de son apport multiple pour se protéger du mauvais œil ou pour conjurer quelque sort. Les filles non mariées aspirent ardemment elles aussi à la *baraka* pour se délivrer de l'envoutement ou de la malchance qu'elles estiment à l'origine de leur malheur. Les divorcées elles aussi aspirent à la *baraka* dans l'espoir de se reconstruire socialement (remariage). Dans leur quête de construction ou de reconstruction sociale, et pour atténuer leurs syndromes de dépression et d'angoisse, les deux catégories se tournent vers les saints dont la *baraka* convoitée est perçue comme un véritable remède aux maux qui leur rongent

¹ Annuelle, cette foire se célèbre fin août durant cinq jours. Une activité qui attire des milliers de personnes venues des quatre coins du Maroc.

le cœur et l'esprit. Dans ce processus, elles sont souvent assistées de leurs familles qui les aiguillent pour forcer le destin. La tradition des vœux que l'on formule devant la tombe du saint n'est pas nouvelle. Tout le monde s'y met lorsqu'il s'agit d'un fils, d'une fille en difficulté d'insertion, en proie aux moqueries. Cette tradition de sollicitation des saints est fortement ancrée dans les coutumes locales. Elle fait partie d'un rituel aussi complexe que difficile à cerner, vu l'enchevêtrement des éléments qui le compose, cultuel, culturel et social.

sidi Ahmed Ou Moussa est traditionnellement réputé pour être la destination préférée des familles dont le vœu porte sur le mariage de l'un des leurs. Le phénomène prend de l'ampleur pendant la tenue de la foire annuelle, au mois d'août de chaque année. Mais, dans le Souss, il n'est pas l'unique mausolée à être sollicité par les familles. D'autres saints le sont également. Parmi eux, le saint *sidi* Aïssa des Ayt Hemman à Imjjad, dont la dévotion ne s'amoindrit pas. Le témoignage de Brahim (B) a permis de connaître quelques vertus prêtées au prestige de sa *baraka* et son apport dans la guérison de maladies et la résolution des difficultés des personnes venant se recueillir sur sa tombe. A ce saint, selon Brahim, « les femmes des villages alentour témoignent un profond respect. Elles croient fort en sa *baraka* et son apport pour conjurer le sort. Les filles non mariées, victimes d'acte de sorcellerie ou victimes de dépression, elles aussi viennent se recueillir ou dormir dans son mausolée une nuit (le jeudi) durant laquelle elles font leur vœu personnel. Les femmes de la région ayant réussi à faire marier leurs filles ou à les voir s'épanouir socialement pensent que la *baraka* de *sidi* Aïssa en est pour quelque chose »¹.



Photo 13 : **Mausolée de *sidi* Aïssa - Imjjad**
(Photo de Brahim Bellouch, le 26 novembre 2021)

¹ Brahim, (B), extrait de son témoignage recueilli à Lakhsas le 15 novembre 2021.



En son contrebas, on voit un équipement de fortune (couvertures), utilisé par les personnes y passant la nuit.

Photo 14 : Catafalque de *sidi Aissa*
(Photo de Brahim Bellouch, le 26 novembre 2021)

4.3. Dynamiques économique et culturelle autour des mausolées

Pour la population locale, les lieux où sont enterrés les saints ne sont pas uniquement des hauts lieux de vénération, mais aussi un véritable havre de paix vers lequel se tourne toute personne à l'épreuve de souffrances psychiques ou mentales. Ce nouveau rôle *post-mortem* du saint marque le début d'une évolution à travers laquelle se précise la double fonction du mausolée dans une communauté. Il est à la fois un lieu de mysticisme, de méditation et de socialisation qui s'explique par les nombreuses rencontres qui se déroulent dans son enceinte, pendant les visites des familles ou lors des journées du traditionnel festin collectif annuel, *lmaâruf*. Fonctions desquelles découlent plusieurs pratiques culturelles et artistiques portées par des artistes en troupe qui, pendant leur périple dans les montagnes de l'Anti-Atlas, n'hésitent pas à se réclamer fièrement du saint dont ils louent l'effet de la *baraka* sur leur prouesse artistique.

Cette socialisation des lieux a été rendue possible grâce au traditionnel festin collectif *lmaâruf*, qui, chaque année, amène sur les lieux des centaines de personnes venues assister aux invocations et aux chants religieux psalmodiés par les chefs des branches confrériques de la région. Le cas de *sidi Ahmed Ou Moussa* en est l'exemple. Depuis sa transformation en mausolée, son influence religieuse rayonnait sur toute l'immensité de l'Anti-Atlas et bien au-delà. Son prestige religieux et sa *baraka*, depuis, ont fait de son mausolée la destination préférée des grands notables du Souss qui s'y rendent annuellement en période du grand *lmaâruf*. Ils viennent en délégation pour accomplir leur *ziara* (pèlerinage) avec l'immolation d'une bête sur les lieux comme rituel principal. Cette effervescence religieuse et sociale est aussi, pour de nombreuses délégations tribales, une occasion pour se réconcilier,

trancher des litiges ou sceller de nouvelles alliances. A partir du début du XX^{ème} siècle, la configuration du rassemblement religieux (*almouggar n ifqirn*) allait évoluer et changer véritablement de mission après que les descendants du saint et les notables de la tribu aient tolérés la présence des commerçants de denrées alimentaires, en marge des festivités de *Imaâruf*. Avec l'appui bienveillant de l'administration coloniale, cette dynamique économique autour des mausolées du sud allait connaître un essor sans précédent. Le cas de l'*almouggar* de *sidi* Ahmed Ou Moussa en est aujourd'hui le fait le plus manifeste, dont l'année de la fondation reste, néanmoins, imprécise. Les informations apportées par Paul Pascon ne permettent ni de préciser la date de sa fondation¹ ni l'apport du commerce caravanier dans son émergence pendant l'âge d'or de la principauté d'Illigh. Quoi qu'il en soit, chaque été, cet *almouggar* attire des milliers de personnes issues d'horizons différents. Sa valeur économique ne saurait être écourtée. Il permet aux agriculteurs, éleveurs, marchands et transporteurs de réaliser un chiffre d'affaires conséquent. Les artistes et les acrobates en tirent également profit. Ils se produisent dans des cirques à l'accès payant ou dans des *gaurs*²/*halqa* à ciel ouvert. L'essor de l'*almouggar* de *sidi* Ahmed Ou Moussa ne s'arrête pas là. Dès les années 1930, avec le réseau routier développé par l'administration coloniale, l'accès au mausolée est plus que jamais facile tant pour les pèlerins que pour les visiteurs et les commerçants. Les milliers de personnes qui s'y rendent en période de *Imaâruf* estival témoignent d'une dévotion populaire profondément ancrée. Cette effervescence religieuse qui se déroule annuellement à Tazeroualt allait, au lendemain des guerres de « pacification », engendrer une véritable dynamique économique dans la région. Ses trois foires qui y sont organisées, depuis les années 1930, en sont le levier principal. La première, selon le capitaine Schoen, eut lieu au mois de mars (le 3^{ème} jeudi du mois). La deuxième se déroule en août (le troisième jeudi du mois). Connue localement sous le nom *almouggar n-sif*, cette foire à tendance économique permet à la communauté des descendants, à la commune rurale de Tazeroualt et à de nombreux villageois d'en tirer profit. Quant à la troisième foire, elle a lieu le jeudi de fin septembre³. En plus des commerçants et des autorités locales, les retombés économiques des trois

¹ Au XIX^{ème} siècle, le Souss était, selon Pascon, connu pour « une demi douzaine de moussems dont trois sur l'Oued Noun, trois au Tazerwalt, quatre en Ait Ba Amran et les autres aux alentours de Tiznit... ». Voir *La Maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida, 1984, p. 142.

² Ce terme de *gaur* est initialement utilisé par les *tolbas* et les bergers lorsque ceux-ci se constituent en cercle. Pour les premiers, pendant leurs invocations collectives, pour les seconds, pendant leur prestation sportive appelée *bourzi* organisée pendant qu'ils faisaient paître le troupeau dans les pâturages.

³ SHD, Rapport du capitaine Schoen, chef du bureau des Affaires indigènes des Ida Oultit adressé au chef de bataillon, chef du cercle de Tiznit, 26 avril 1936, série 3H.

foires profitent aussi aux descendants du saint qui voient le nombre des visites au mausolée exploser et sa caisse des offrandes remplie. Celle-ci, selon le capitaine Schoen, est attribuée à tour de rôle à l'un de six grandes branches de descendants, éparpillées dans la région¹.

Ce nouveau rôle assigné au mausolée de *sidi* Ahmed Ou Moussa est loin d'être un cas isolé. Il n'est pas non plus anodin. Il explique les faits de la mutation due à la politique de mise à niveau sociale et économique décidée par le protectorat dans les tribus. S'appuyant sur le concours des *inflass*, les autorités coloniales ont trouvé dans le déroulement des festivités de *Imaâruf* une opportunité pour lancer les premiers jalons de l'activité commerciale en marge des festivités qui se déroulent simultanément dans des lieux de culte de la région. Appliqué, ce procédé allait faire naître plusieurs foires commerciales autour des saints dont elles portent le nom. Leur apport économique allait contribuer à la transformation, de fond en comble, des territoires dans lesquelles elles se déroulent.

Jusqu'aux années 1930, à Lakhsas, le rituel de *Imaâruf* est l'unique activité religieuse célébrée annuellement autour de la tombe du saint *sidi* Hesayn. A la fin des années 1940, sous l'impulsion du capitaine Miquel, les *inflass* de la tribu appuient l'organisation du premier *almouggar* à tendance économique en marge de la rencontre religieuse, *Imaâruf*². Sa réussite a fait le bonheur de tous les acteurs mêlés à son organisation. Il s'agit ici des *inflass* de la tribu, des commerçants et surtout du capitaine Miquel, officier des Affaires indigènes du poste, homme bâtisseur qui, pour son prestige, a su tirer profit de cette réussite pour sa politique de mise à niveau sociale alors mise en œuvre, dans la tribu, depuis son arrivée 1944/1945. Bien que la tombe du saint ne soit pas érigée en mausolée, l'*almouggar* portant son nom³ est annuellement célébré depuis, à Lakhsas. Chaque année, il attire des milliers de personnes venues vendre ou acheter des produits agricoles et de subsistance. Son organisation est au départ à la charge de l'*amin* du souk. Le rapport du capitaine Mezard⁴ datant de 1955 nous apprend aussi que l'*almouggar* de *sidi* Hesayn accueillait, outre les commerçants, des troupes d'*ahwaïch* auxquelles les Ayt Ba Amran prenaient activement part⁵. Le

¹ *Ibid.*

² SHD, Bacus (Lieutenant et chef de poste de Lakhsas), Rapport au chef de la circonscription de Bou Izakarn, Telata Lakhsas, 20 août 1954, série 3H.

³ D'après les informations consignées dans le rapport du Lieutenant Bacus, alors chef de poste Telata Lakhsas, le saint *sidi* Abdallah ben Hesayn est originaire de Tafilalt. Un cheikh de Rissani « connu pour la sagesse de ses propos, était un missionnaire », Rapport du Lieutenant Bacus, chef de poste de Lakhsas, au chef de bataillon Tesmoingt chef de la circonscription, série 3H.

⁴ Mezard (capitaine, chef de poste Telata des Akhsas, 18 août 1955).

⁵ *Ibid.*

dernier jour de la foire est consacré à la cérémonie de *Imaâruf* à laquelle les *tolbas* de la tribu participent par la récitation collective du *Coran*. Cette cérémonie de clôture est par ailleurs marquée par le sacrifice effectué sur la tombe de *sidi* Hesayn en présence du chef de poste, du caïd, des *ingharn* et des membres du Conseil Rural¹.



Photo 15 : Tombe de *sidi* Hesayn dans le cimetière de Lakhsas centre
(Photo de l'auteur, 18 août 2022)

Cette dynamique socio-économique, on l'observe aussi dans d'autres régions où se trouvent les saints les plus vénérés tels que *sidi* Mohamed ben Abdallah de Mirleft². En période coloniale, l'organisation de son *almouggarr* à tendance économique implique la coordination respective des efforts des officiers français et espagnols qui travaillent pour faciliter le transit des marchandises dans les deux sens³. L'autre *almouggarr* de la région est celui de *sidi* Bou Abdelli des Ayt Brayim. Il se tient annuellement en octobre. Son déroulement attire souvent une affluence considérable. Son prestige s'est entièrement construit sur une histoire que la mémoire collective locale fait apparaître occasionnellement pour louer l'esprit savant du saint *sidi* Bou Abdelli. *Sidi* Ahmad Ou Moussa aurait, nous dit-on, rendu visite à *sidi* Bou Abdelli dans sa Madrasa⁴. Les gens, de la tribu Ayt Brayim, y voient depuis une reconnaissance du statut d'érudit à leur clerc par le patron de Tazeroualt. Après son décès, une *kobba* a été construite sur sa tombe. Son mausolée est depuis fréquenté par des familles de la région, venues faire un

¹ SHD, Bacus (Lieutenant et chef de poste de Lakhsas, op.cit, p.3, série 3H.

² Sa foire est annuellement organisée en juillet.

³ SHD, le capitaine Sachs, chef du poste de Mirleft, 17 juillet 1954, série 3H.

⁴ SHD, le capitaine De Germiny, chef du poste des Affaires indigènes, Telata des Akhsas, 27 octobre 1955, série 3H.

vœu ou dans l'espoir de s'imprégner de sa *baraka*. Les sacrifices y sont souvent organisés. Le traditionnel *Imaâruf* annuel est également organisé en marge de son *almouggar* à tendance économique tous les mois d'octobre par les autorités coloniales. Son évolution et l'ouverture de la tribu sur son environnement tribal ont amené sa notabilité à y organiser, fin octobre, une seconde foire pour les femmes, *almouggar n temgharin*.

Hautement vénéré par les disciples et les chefs de zaouias du Sud, le mausolée de *sidi* Waggag reste, nous semble-t-il, l'unique lieu de culte de sa catégorie qui jusque-là n'a pas été altéré par les changements. Aucune activité à tendance économique n'est tolérée autour de son mausolée, en marge du rituel de *Imaâruf* annuel auquel participent activement les délégations des zaouia de la région et leurs disciples. L'absence d'un *almouggar* à tendance économique à *sidi* Waggag explique bien le poids de la tradition et le désir communautaire à conserver au mausolée son rôle authentique comme étant un lieu de culte, de spiritualité et de formation pour les étudiants venus se perfectionner, en sciences religieuses, dans les locaux de sa Madrasa.

Conclusion

En étudiant le culte des saints dans l'Anti-Atlas occidental, s'appuyant sur les résultats de terrain, nous avons pu, à travers leur analyse, dégager de précieux éléments destinés non seulement à pénétrer l'univers du culte des saints dans la région, ses apports, mais aussi à développer en profondeur les points sur lesquels s'est construite la trame du présent travail, au premier rang de laquelle figurent respectivement la description morphologique des tombes érigées en sanctuaires, l'origine lointaine de l'intérêt collectif leur étant accordé et les multiples dimensions que revêtent les pratiques culturelles qui s'exercent dans l'environnement social et géographique dont elles relèvent.

A l'épreuve de la mutation et ses conséquences, le culte des saints dans l'Anti-Atlas, tout comme les croyances qui s'y associent, ont fait émerger une sainteté dont l'islam local puise son identité. Longtemps considérés comme rempart contre les perceptions extrémistes, cet islam local marocain ainsi que ses lieux de sainteté font aujourd'hui face à des changements qui s'opèrent en profondeur dans la société. Leur impact fait courir aux valeurs multiples de cet héritage culturel/culturel et à l'organisation sociale qui les abrite un danger pesant dont on ne saurait prédire à long terme ses conséquences sur une société disloquée, en perte de repères identitaires, suite au déclin de son modèle ancestral. La multiplication des actes de vandalisme et des attaques à caractère idéologique en sont ce mauvais signe tant redouté.

Notice bibliographique

Nous tenons avant tout à remercier particulièrement toutes les personnes qui nous ont apporté, à travers leurs témoignages, des éclaircissements nécessaires pour enrichir le contenu de ce travail. Sans eux, il nous aurait été difficile de percer les zones d'ombre qui entourent certains rituels sur lesquels repose le culte des saints dans l'Anti-Atlas. Qu'ils trouvent ici notre profonde gratitude.

Pour Tiznit : Ahmed El., Ali. O., Larbi M., Jamaa Kh.

Pour Lakhsas : Fatima Kh., Brahim et Hassan B.

Pour Aglou : Oulbhira A.

Bibliographie

Bel A. (1938), *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire de sociologie religieuse*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Bel A. (1938), *La religion musulmane en Berbérie : Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII au XX siècle*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

De Foucauld Ch. (1888), *Reconnaissance au Maroc (1883-1884)*, Paris, Challamel.

Doutté E. (2008), *Les marabouts. Notes sur l'Islam dans la Berbérie musulmane*, Alger, Editions Alger Livres.

Doutté E. (1900), *Notes sur l'islam maghrébin : les marabouts*, Paris, Ernest Leroux.

Doutté E. (1909), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Adolphe Jourdan.

Dermenghem E. (1954), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Editions Gallimard.

Aubin E. (1904), *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin.

Spillmann G. (2011), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, confréries et zaouias*, FLSH, Rabat.

Pascon P. (1983), *La Maison d'Igh et l'histoire sociale de Tazerwalt*, Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida.

Person Y. (1962), « Tradition orale et chronologie », *Cahiers des Etudes Africaines*, Vol.2, Cahier 7.

Basset H. (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Ancienne maison Bastide -Jourdan.

Justinard L. (1933), « Sidi Ahmed ou Moussa : Le pays. La légende orale », *Archives marocaines*, publication de la Mission scientifique du Maroc, Paris, Ernest Leroux, volume 29.

Monteil V. (1962), *Maroc*, Paris, Seuil.

Wanaim M. (2018), « Droit coutumier, transformation et perspective d'avenir dans l'Anti-Atlas occidental », in *Droit communautaire en milieux amazighes. Organisation, instrumentalisation, transformation*, IRCAM, Rabat, p. 222-223.

Wanaim M. (2021), « Territoire et institutions des tribus dans la littérature de voyageurs/ explorateurs français » in *Regards croisés sur les sociétés amazighes*, IRCAM, Rabat.

Service Historique de la Défense (SHD)

Bacus, chef de poste de Telata Lakhsas, Rapport au capitaine Tesmoingt, chef de la circonscription de Bou Izakaren, sur « moussem de *sidi* Abdallah ben Hossein », 20 août 1954, série 3H.

Deal (le capitaine), « Note sur *sidi* M'Hand Ou Lahcen (Lakhsas) », 22 avril 1936, série 3H.

Deal (le capitaine), « note sur la Médersa de *sidi* Ali Ou Said (Lakhsas) », 22 avril 1936, série 3H.

Deal (le capitaine), « Zaouias- Bou Izakaren, fiche de renseignements, 22 avril 1936, série 3H.

De Germiny, chef de poste des Affaires indigènes de Telata des Akhssas, « compte rendu du moussem de *sidi* Bou-Abdelli du 20 octobre 1955 », 27 octobre 1955, série 3H.

Léopold Justinard, chef de la section sociologique, « La religion dans le Sous. Note sur le « Dour », la tournée des fuqara Ida Oultit », sans date, série 3H.

Mezard (capitaine, chef de poste Telata des Akhssas), Moussem de *sidi* Abdallah ben Hossein dit « moussem du Telata », 18 août 1955).

Sachs, le capitaine, chef de poste de Mirleft, « compte rendu sur le moussem de *sidi* Mohamed ben Abdallah » 17 juillet 1954, série 3H.

Schoen, le capitaine, chef du bureau des Affaires indigènes des Ida Oultit adressée au chef de bataillon, chef du cercle de Tiznit sur « établissements et personnages religieux », 26 avril 1936, série 3H.

Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane (CHEAM)

Schoen (capitaine), « Les confréries musulmanes dans le sud marocain », 1937.

Haut Comité Méditerranéen, « Les grands courants d'opinion dans l'Islam Nord-Africain », 5 mars 1937.

Sources You Tube

<https://www.youtube.com/watch?v=yt1DTGRzmYM>

<https://www.youtube.com/watch?v=0co6P8yLD6k>

<https://www.youtube.com/watch?v=0co6P8yLD6k>

<https://www.youtube.com/watch?v=4yup4TmeYsk>

<https://www.youtube.com/watch?v=lc8nzTOaVIM>

οΟ ++οΠΣ +X8OΣ I +ΣXX8OCo Θ Σο+
 +ΣΗοΠ+ ΣΗΗΨI X ΣΠ++ο I ΠοCCοR IIΘ
 οCЖΠοO8, Ж8I Λ οΛ +X+ οOOοΠ I KOο I
 8XOOοC, IΨ οΛ +X+ οCΘΣΠC IΨ +HΘΣ+
 +οCoC88+ I ΣHZZOI, Λ +ΨοOοΘ+ IIΘI...,
 οO +ΘIοH ΣοI CIIοΠ+ I +CΘKOISI ЖΛΣISI Λ
 8H8ЖοQ Ж8I Λ οO8OΘ I 8XOOοC Λ
 +ΠοHΣΠΣI IΨ ΣΛΣOI HHΣ Σ++οCЖ X ΠοC8I,
 Λ ΣΛΨοOI HHΣ X ++8XοI+ +CΘKOISI Σ
 ΣX°OOοCI Ж8I Λ ΣΛΘIοI Λ ΣHOοI Λ
 +ΨΘ8Hο, Λ +CΘKOISI ΛΣΛΘI ΣЖΛΣI Ж8I
 Λ ΣIC8XXοOI, Λ HCHoOΣH Λ +Ж8HHο Λ
 ΣOX°οO, ΘHHοΨ I++8 +ΣΨοHΣI Σ++οΠΣI Θ
 +HHO+ Θ KOο ΣЖΛΣI Λ +ΨοΠOΣΠΣI ο.
 CCοΨI+ ΠΣOΣΠΣI 88Co 8ΛHΣO ο, ΣΘΛΛI
 XH +ΨοOοOISI I +Ψ8OΣ EHQISI Σ ΣXOοI I
 +CoOΘοISI +ΣIοC8ISI, οΛ Λ OΘοXX°I+
 KOο X +CΘKOISI ΣЖΛΣI Λ +ΣXX8OCo IIο Λ
 Σ++ΨοOοI X Πο8Λο οΛHΘοI οCoЖΣΨ.

تحليل كلمة +ΣXX8OCo تيگورما على
 مجموعة من الظواهر والمعتقدات
 الدينية التي تتجاوز بحقوقها التعريف
 المعجمي الذي يحصرها في ما هو
 مقدس (مقابل المذنس)، أو بالانتساب إلى
 ولي صالح. لذا فمصطلح +ΣXX8OCo
 يشير الى تلك الظواهر التي لها علاقة
 سواء بالمعتقد وأماكنه (الزوايا
 والأضرحة والكهوف...)، أو بالشعائر
 مثل الحج والصلوات، أو بالممارسات
 التعبدية المحلية إلخ. وتروم فصول هذا
 الكتاب إبراز بعض من هاته الظواهر
 وفق مقاربات منهجية متعددة.

Le terme de +ΣXX8OCo *tiggurma* (sainteté) renvoie/s'applique à une réalité qui déborde le cadre de la définition lexicographique : « fait d'être descendant d'un saint / صالح ; انتساب إلى ولي صالح / صوفية, doctrine mystique islamique/ تصوف ». Il désigne un ensemble de phénomènes liés au sacré par opposition au profane comme la condition du saint (sacralité, statut, rôles...), les lieux de culte (sanctuaires, grottes, sources...), les pratiques (pèlerinages, prières, offrandes...), les croyances (adhésion totale aux idées afférentes à la sainteté locale), etc. Puisés dans l'héritage culturel amazighe, tous ces éléments, traités à la lumière des méthodes de diverses disciplines, constituent la trame du présent ouvrage.



Intérieur de la coupole du sanctuaire
 de Sidi Mehend ou Lahcen (Lakhsas).

Ph. de M. Wanaïm, 2021