ANTHROPOLOGIE SOCIALE*

Depuis plusieurs années, l'anthropologie sociale couvre la contestation d'elle-même : son objet, son approche, ses concepts fondateurs, sont progressivement remis en cause, déconstruits et recentrés sur une vision plus « existentielle » du monde, privilégiant l'action individuelle des acteurs sociaux et leur capacité à manipuler et à aménager les règles sociales plutôt qu'à les subir passivement. Après l'engouement pour l'inéluctabilité des structures, un fort courant de pensée entraîne toute la discipline vers des interrogations qui s'attachent moins à cataloguer ou à définir réciproquement des types de sociétés et de cultures, qu'à penser le mouvement, la transformation, le complexe, mais également l'improvisé et l'inachevé à l'aide de catégories qui doivent être systématiquement révisées, qu'elles soient celles de l'anthropologue ou de l'historien » comme l'écrivent C. Bernand et S. Gruzinski au sujet des mondes coloniaux d'Amérique (*L'Homme*, 1992, n° 122-123 : 31). En fait, tous les prétextes et tous les terrains sont bons pour « s'interroger sur la création incessante d'hybrides, sur le surgissement continu d'objets éphémères qui échappent aux classifications coutumières des sciences sociales souvent à bout de souffle » (*op. cit.*).

La « tendance à comprendre les personnes et les groupes comme des manipulateurs actifs » (S.C. Rogers, *Ethnologie française*, XXI, 1991) s'est développée en particulier sur des terrains, non pas exotiques et ruraux, mais souvent occidentaux et urbains, dans une « anthropologie du proche » dont l'avènement même apparaît « intimement lié... à un questionnement de l'anthropologie sur elle-même » (Abèles et Rogers, *L'Homme*, n° 121, janvier 1992). Ainsi, aux études sur « l'identité » par exemple se substituent des approches plus interactives où sont mises en lumière les définitions fluctuantes de soi négociées et remodelées en fonction des circonstances et des intérêts en jeu.

L'anthropologie du Maghreb et plus généralement du monde musulman n'échappe pas à ce nouveau prisme sous l'impulsion notamment des études anglo-saxonnes (voir ci-dessous l'état des travaux en anthropologie du Maroc par J.N. Ferrié et sur ce terrain décrypté suivant des paradigmes variés les comptes rendus des ouvrages de L. Rosen, *The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society**; E. Combs-Schilling : *Sacred Performances : Islam, Sexuality and Sacrifice**; H. Rachik : *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain**; et F. Reysoo : *Pèlerinages au Maroc**).

Les publications – en pleine expansion – centrées sur des « récits de vie » confirment l'intérêt pour le cheminement individuel des acteurs sociaux, comme

* Rubrique réalisée sous la responsabilité d'Hélène CLAUDOT-HAWAD (IREMAM). Les titres d'ouvrages suivis d'un astérisque font l'objet d'un compte rendu.

dans l'ouvrage de C. Fayein : *Vies de femmes au Yémen, Récits de Nagiba* (Paris, L'Harmattan, 1990, 103 p.) ou celui de D. Wickering : *Experience and Expression : life among Bedouin Women in South Sinai* (The American University in Cairo Press, 1991) dont le chapitre V est consacré au récit de Aida, ou encore le livre de S. Lavie, *The Poetics of military occupation, Mzeina allegories of Bedouin identity under Israeli and Egyptian rules* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1990).

La critique ou la relativisation de modèles analytiques tel que celui, célèbre, de la segmentarité apparaissent toujours stimulantes : ainsi, l'ouvrage posthume de E.L. Peters – édité par J. Goody et E. Marx – *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in personal and corporate power* (1990, Cambridge University Press) qui remet en cause la vision des sociétés « as homogeneous and stable closed systems almost impervious to external influences » (E. Marx, Préface, opus cité) ; ou encore la publication de W. Kraus, *Die Ayt Hdiddu, Wirtschaft und Gesellschaft im zentralen Hohen Atlas*, Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Vienne, 1991 – cf. compte rendu in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1993, Pays-Bas).

Dans une optique plus historique qui, à son tour, combat l'idée d'« isolat », archaïque et immobile, appliquée aux sociétés d'Arabie du sud, une réflexion est menée sur la dynamique entre l'interne et l'externe dans l'ouvrage collectif intitulé *Arabie du sud, Le commerce comme facteur dynamisant des changements économiques et sociaux* (1991, Cahiers du GREMAMO, n° 10, Paris).

Enfin, un nombre croissant de recherches sur des thématiques anthropologiques classiques comme la parenté, l'organisation tribale, l'identité, les échanges matrimoniaux... associent à leur approche la dimension historique, sous les étiquettes variées d'ethnohistoire ou d'anthropologie historique. Les titres récents témoignent de cette alliance dominante correspondant souvent à de nouveaux questionnements théoriques (P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A. W. Ould Cheikh, Al-Ansab. *La quête des origines. Anthropologie de la société tribale arabe**, MSH, Paris, 1991 ; S. Ferchiou (ed.), *Hasab wa Nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie**, Paris, CNRS, 1992 ; H. Bleuchot, C. Delmet, D. Hopwood (ed.), *Sūdân, Histoire, identités, idéologies*, Ithaca Press, 1991 ; coll., *Jbala. Histoire et société. Etudes sur le Maroc du Nord-Ouest*, CNRS/ Wallada, Paris / Casablanca, 1991).

Simple témoignage ou analyse historique, tels se veulent les travaux nés d'une connaissance de terrain élaborée à partir d'un poste qui par définition n'était pas neutre puisque l'observateur y jouait aussi le rôle actif d'administrateur des populations (J. Clauzel, *Administrateur de la France d'Outre-Mer** (Ed. Laffite/Barthelémy, Marseille, 1989) et dans une démarche érudite d'historien, l'ouvrage de J. Morizot sur *LAurès ou le mythe de la montagne rebelle* (L'Harmattan 1991).

Dans le domaine ethnographique, notons quatre parutions : *Costumes libyens* (en langue arabe), Ed. Dar al-jamahiriyya, Misrat, 1990 ; *Tazra, tapis et bijoux de Ouarzazate**, 1990, *La faïence de Fez*, 1991, Edisud, Aix-en-Provence ; et enfin un catalogue d'exposition du Musée de Neuchâtel sur les *Bijoux touaregs : A fleur de peau*, 1991.

Pour finir, signalons que la rubrique bibliographique de cette année inaugure une nouvelle formule, proposant un état des travaux consacré à un thème transversal ou à une aire de recherche particulière. Aujourd'hui, un article de J. N. Ferrié fait le point sur l'anthropologie du Maroc.

Hélène CLAUDOT-HAWAD

L'ANTHROPOLOGIE DU MAROC : SITUATION ACTUELLE ET PERSPECTIVES

Jean-Noël FERRIÉ

Malgré un souci ethnographique remontant à la fin du siècle et une véritable connaissance du terrain, l'anthropologie française du Maroc, si l'on adopte le point de vue du bilan, s'est toujours caractérisée par un remarquable « provincialisme » scientifique (à quelques exceptions notables près). Produite initialement par des professeurs de lettres, des érudits locaux, des administrateurs du Protectorat et des militaires, elle s'est développée dans une ignorance quasi totale des débats et des acquis théoriques de la discipline. D'une certaine façon, son principal défaut fut d'être principalement produite par des « linguistes », arabisants et berbérisants, c'est-à-dire par une catégorie de « savants » légitimés par leurs compétences linguistiques et non par leur connaissance des théories sociologiques ou anthropologiques. En effet, l'idée prévalait que connaître c'est traduire, comme si traduire c'était comprendre. Nous avons ainsi le plus souvent affaire, durant la période coloniale, à des travaux inspirés de la philologie, où l'approche de la société passe préférentiellement par l'étude critique de textes anciens, l'établissement et la conservation scripturaire de « coutumes » relevant habituellement de l'oralité et de la mémoire collective. Ceci aboutit à considérer les pratiques elles-mêmes comme des textes possédant leur propre lexicographie et leur propre grammaire, à leur conférer une existence extérieure aux individus chez qui on les observe, et à les figer dans des corpus transcendant la dynamique sociale et, somme toute, la niant. Cette optique conduira à étudier les croyances et non les gens qui croient ni la façon dont ils croient. La ségrégation des objets pertinents dépend dans ce cas de leur surface descriptive propre : ils doivent exister matériellement, hors du jeu des acteurs. Ce n'est pas traiter les faits sociaux comme des choses, suivant le fameux précepte durkheimien, c'est traiter les choses comme des faits sociaux. Or la philologie établit les textes et restaure les sources, mais elle n'ouvre pas forcément les esprits à la connaissance des menus faits qui tissent la trame de la vie quotidienne. La conception utilitariste et réductionniste que se faisaient de l'anthropologie les « praticiens » de la période coloniale est parfaitement exposée par Henri Basset, sous la forme d'un programme inaugural :

« ...ce que nous devons étudier, c'est la population marocaine : ses industries, ses mœurs, ses institutions, ses coutumes, ses croyances [...] le travail est déjà commencé. De tout temps, les voyageurs européens qui vinrent au Maroc, et nous ont laissé le récit de leurs courses, furent en quelque mesure des ethnographes [puis vinrent les savants et l'] on commença à étudier méthodiquement les mœurs des indigènes marocains [...] et lorsque la guerre amena des territoriaux de France, quelques-uns d'entre eux [...] surent s'intéresser aux mœurs des populations marocaines, et les étudier de façon tout à fait scientifique » (1920 : 130-133).

Si l'on excepte le travail maintenant ancien de Berque sur *Les Structures sociales du Haut-Atlas* – partiellement élaboré, d'ailleurs, suivant le « paradigme » colonial –, et si l'on ne prend en compte que les ouvrages et les thèses (comme il est de coutume dans une rubrique bibliographique), la seule véritable production anthropologique sur le Maroc est anglo-saxonne et, particulièrement, américaine. Il en est ainsi depuis la fin des années cinquante, et rien n'indique qu'il en ira autrement dans les années qui viennent. Crapanzano, Eickelman, Geertz, Gellner, Rabinow, Rosen les noms et les textes ne manquent pas qui démontrent cette incontestable domination. Nous n'avons pas affaire, pour autant, à un paradigme hégémonique. Deux paradigmes au moins exercent leur attrait et génèrent des conflits : le premier, néo-durkheimien, est représenté par Gellner ; le second, formulé à partir de l'anthropologie culturaliste américaine mais s'en détachant nettement, est représenté par Geertz. Certes, l'antagonisme des univers théoriques des deux auteurs ne résume pas l'antagonisme des deux paradigmes ; il demeure toutefois emblématique de celui-ci (Nachi, 1992). On a souvent expliqué ce qui différencie la théorie segmentaire de l'anthropologie interprétative, en insistant davantage sur la théorie que sur le « lieu » de son application. Or la différence essentielle – celle qui provoque l'agressivité ou le malaise chez les tenants de l'un et l'autre paradigmes – tient à la conception de ce que ce lieu doit être.

En général, les partisans de la théorie de la segmentarité accordent un intérêt particulier à la société berbère et au monde rural (bien que ce ne soit pas exactement ce que l'on puisse dire de Waterbury). Au contraire, les partisans de l'anthropologie interprétative et leurs épigones s'intéressent plutôt aux villes moyennes et ne donnent pas une place privilégiée au monde berbère. Il y a là, incontestablement, un transfert de pertinence. Or, ce transfert de pertinence n'est pas allé et ne va pas de soi en ce qui concerne une part considérable des anthropologues travaillant sur la société marocaine (on pourrait étendre cette constatation au Maghreb). On peut trouver deux raisons à cette difficulté :

1^o l'idée que le « terrain » anthropologique est par excellence localisé dans des lieux « retirés » de l'influence urbaine et plus ou moins difficiles d'accès ;

2^o l'idée corrélatrice que la part authentique d'une culture réside dans ses institutions « traditionnelles », le monde rural étant le lieu où celles-ci sont conservées car il est une sorte de « *passé continué* » (suivant une expression de Bertholon, 1904).

A ces raisons, datant de la période coloniale, s'en ajoute presque paradoxalement une autre nettement plus moderne, consistant dans l'intérêt porté à l'étude des formes de résistance dans les sociétés et les groupes dominés, au sein des sociétés « traditionnelle » ou « moderne », ce que l'on nomme aussi les « groupes subalternes ». Le rural et la place des femmes deviennent ainsi des occasions de se confronter une fois de plus à l'« authenticité » et au patrimoine. Sans entrer dans ces débats, il me paraît nécessaire de remarquer que la question de la résistance s'est déplacée, du délire mystique, de la possession, des formes orales et de l'univers symbolique de la protestation populaire ou de la persistance à être des petites communautés aux différentes formes de protestation urbaine, à la demande de « droits » (droits de l'homme et droits sociaux), de démocratie, de réforme du fonctionnement de l'administration ou de partici-

pation aux bénéfiques de la politique d'ajustement. Ce nouveau site de la conflictualité sociale est sérieusement étudié par les politologues (e.g. Santucci, 1992) mais demeure, jusqu'à présent, étranger aux préoccupations des anthropologues. Ceci semble aboutir à un partage des tâches entre les disciplines, dans lequel l'anthropologie traiterait des formes de vie sociale liées au long terme historique ainsi qu'à la transmission d'un jeu d'éléments culturels distincts et la politologie comme la sociologie traiteraient de ce qui se passe dans un monde contemporain mêlant inextricablement les systèmes de référence. En d'autres termes, une discipline se réserverait le traitement des objets initiaux et les deux autres le traitement des mixtes.

Un tel partage apparaît clairement dans l'attitude des gellnériens comme Hart et des néo-gellnériens comme Combs-Schilling (voir *infra* la critique de *Sacred Performances*). Celle-ci consiste à repérer des structures ou des rituels qui détermineraient durablement le style des relations sociales. Elle relève du holisme méthodologique, au sens que Boudon donne à ce terme. L'attitude des partisans de l'anthropologie interprétative consiste, au contraire, à observer comment les systèmes de relations donnent une forme à la réalité sociale observable. Sans doute les choses sont-elles plus difficiles à répartir que de part et d'autre d'une opposition aussi tranchée, mais, à la différence de sites déjà évoquée – villes et campagnes, monde de la « tradition » et monde de la « modernité », objets initiaux et objets mixtes –, correspond une différence de définition de ce que l'on pourrait nommer, avec un peu d'emphase, « le réel ». Pour les uns, il précède les échanges sociaux ; pour les autres, ceux-ci le créent ; pour les premiers, il est de nature suprasubjective et, pour les seconds, de nature intersubjective. Ces différences sont d'importance car elles expliquent les jugements parfois dénués d'aménité que les anthropologues portent les uns sur les travaux des autres, selon les conceptions de la réalité fondatrice auxquelles ils se réfèrent. En général, ceux qui croient que la réalité sociale est déterminée par les structures considèrent l'anthropologie interprétative comme éloignée du terrain, superficielle et verbeuse, et ses praticiens comme une bande de galopins, plus ou moins aimables.

Pour autant, ces derniers n'échappent pas au principal défaut de leurs contradicteurs : la volonté de faire apparaître des traditions culturelles contrastées, renvoyant à des historicités différentes. La traduction française d'*Islam Observed* (Geertz, 1992), bienvenue quoique tardive, l'a fort justement rappelé. On sait que l'argument central de l'ouvrage est que les conceptions de ce qu'est l'islam varient selon le style culturel propre des sociétés, et que ce que l'on nomme donc « islam » avec souvent une sorte de respect superstitieux est, en conséquence, partout différent. Toutefois, pour mener à bien sa démonstration, Geertz utilise des travaux d'historiens et d'ethnologues français de la période coloniale, mettant en avant, par exemple, la « crise maraboutique » du xv^e siècle, dont la portée et l'ampleur ont été exagérées (Cornell, 1983, cité par Nachi 1992). Mais l'essentiel n'est pas là, encore que se révèle ici l'influence d'une conception « dure » de la différence religieuse, il est dans la difficulté à se doter de nouveaux objets, différant de ceux légués par l'anthropologie classique. Alors que l'ensemble des chapitres de l'ouvrage présente une argumentation fondée sur des « faits » (valides ou non), le chapitre intitulé « Combat pour le réel » est un

discours sur la structure du changement religieux, n'alléguant aucun fait au sens anthropologique du terme. En soi, ceci n'est pas un mal (un discours théorique est préférable à de l'ethnographie tatillonne), mais révèle qu'il est sans doute plus facile de penser les ressorts du changement que de sortir véritablement de la tradition culturaliste et d'étudier la nouveauté ou tout simplement l'air du temps, quand bien même en affirme-t-il la nécessité dans des termes semblables à ceux actuellement utilisés par les anthropologues du « proche » :

« ... le monde ordinaire, celui des objets courants, des croyances communes et des préjugés reçus, des choses que tout le monde sait, des opinions et des sentiments que tout le monde partage, représente, selon l'expression d'Alfred Schutz, la réalité essentielle de l'expérience humaine » (Geertz, 1992 : 108).

Conception que l'on retrouve, par exemple, chez Bromberger :

« Les ethnologues s'attachent, sans vergogne et sans besoin d'ancrer leurs travaux dans de grands systèmes explicatifs, à des objets jugés inessentiels par ceux qui font de la nature des rapports sociaux le point focal de leur démarche disciplinaire » (Bromberger, 1992 : 236).

Ainsi, Geertz décrit-il l'ethos et le système de valeurs de la société marocaine classique puis scripturaliste en précisant son *locus* privilégié – la sainteté – et ses objets spécifiques. En revanche, il ne décrit pas la localisation du nouvel ethos et du nouveau système de valeurs, issus du changement, ni d'avantage ses objets spécifiques. Tout se passe, en somme, comme si l'anthropologie éprouvait une certaine difficulté à dépeindre des objets sans rapport avec un ensemble flou mais persistant qui serait la « tradition culturelle ». Il lui faut des références au monde symbolique de l'islam, aux institutions locales, aux expressions vernaculaires. Ainsi est-il possible de traiter de la nature agonistique des relations sociales au Maroc à propos de la compétition entre détenteurs de *baraka* mais non entre riches constructeurs de maisons individuelles, s'inspirant les uns des autres pour construire une villa plus luxueuse que celles des voisins. De même est-il pensable de s'intéresser aux modalités de fonctionnement du souk, mais non à celles de la banque, à la justice du *cadi* (voir *infra* la critique de *The Anthropology of Justice*) mais non à celle du juge, à la « religion populaire » mais non à la religiosité informelle, à la musique berbère et à son public mais non à l'influence de la variété américaine. Je crois qu'il est nécessaire d'insister sur cette difficulté de l'anthropologie à se donner de nouveaux objets, car elle va bien au-delà du choix des paradigmes. A la limite, les partisans de l'approche segmentaire ont déjà choisi : plutôt que de changer d'objet, ils préfèrent changer d'époque et interroger l'histoire. Ainsi l'ouvrage d'hommages composé en l'honneur de David Hart (*Joffe et Pennell, 1991*), contient-il principalement des contributions portant sur la seconde partie du XIX^e siècle et sur l'époque du Protectorat.

A cette occasion, Henry Munson Jr, revient sur l'opposition entre les néo-durkheimiens et les culturalistes — *structural-functionalist social anthropology versus interpretative cultural anthropology* » (Munson Jr, 1991 : 48-50) —, insistant sur la différence séparant les travaux de Gellner et de Geertz. Toutefois, il conclut en faveur de l'approche néo-durkheimienne :

« ... I would simply point out that the actions of individuals in all societies are constrained by structures. A Moroccan Jew does not have the same range of choice

as does a Moroccan Muslim. A poor peasant does not have the same range of choice as a wealthy merchant. The study of any society entails the analysis of the structure that limit the choices individuals can make. Too much emphasis on « dyadic relations » and « social action » leads to the neglect of the structures that circumscribes both » (Munson Jr, 1991 : 50).

En présentant des arguments de sens commun ou, plus exactement, des évidences, Munson fait davantage preuve d'habileté que de rigueur. Les partisans de l'approche culturaliste et les interactionnistes n'ont jamais nié qu'un pauvre n'avait pas la même capacité de choix qu'un riche ou un Marocain juif qu'un Marocain musulman. Ils pensent simplement que les contraintes sociales sont mises en œuvre par la construction individuelle des relations interpersonnelles. Les pauvres ont, certes, des choix limités ; ils ne sont pas pour autant des automates : leurs conduites leur sont dictées par des motivations, elles-mêmes déterminées par un contexte ainsi que par les ressources matérielles et cognitives dont ils disposent. Ils tentent de tirer leur épingle du jeu. Les néo-durkheimiens, eux, s'intéressent assez peu à ces tentatives : ils n'accordent pas d'importance au fait que les règles et les contraintes ne sont effectives que par l'intermédiaire des acteurs ; ils s'intéressent aux règles. Le petit monde des anthropologues ne se divise donc pas entre une catégorie de savants qui ignorerait la pesanteur du social et une autre qui la prendrait en considération. Il se divise entre ceux qui croient que la contrainte s'applique et ceux qui pensent qu'elle se négocie. Munson a donc tort de laisser entendre que l'opposition entre « culturalistes-interactionnistes » et « fonctionnalistes-segmentaristes » provient, en quelque sorte, de l'absence de réalisme social des premiers. On peut aussi lui reprocher d'user contre eux d'une critique habituellement formulée à l'encontre de la théorie de la segmentarité : négliger l'inégalité des statuts sociaux (Bonte, 1979), ce que ne fait pas l'étude des relations dyadiques.

La tendance à valoriser une catégorie d'objets en même temps qu'un niveau de réalité est, certes, caractéristique de l'anthropologie, comme l'est sans doute la tendance des autres disciplines à valoriser d'autres catégories d'objets. Cependant, depuis quelques années, se développe une anthropologie du « proche » (Abélès et Rogers, 1992) ou du « présent » (Althabe, Fabre et Lenclud, 1992), consistant en l'étude de nouveaux objets de la quotidienneté : le fonctionnement des banques, l'attitude vis-à-vis de la météo, les militantes anti-avortement, le spectacle sportif. Mais cette anthropologie semble réservée aux sociétés occidentales comme si le passage à la « modernité » faisait qu'il était définitivement impossible d'y étudier les mêmes pratiques qu'avant. Presque paradoxalement, ce retour de la discipline sur la société qui l'a produite s'accompagne d'une nouvelle formulation de la différence occidentale : on y étudie des choses qui lui seraient propres. De ce point de vue, et malgré l'opinion contraire de Lenclud (1992), je crois que le grand partage demeure à l'ordre du jour, ainsi que le montre Latour de façon convaincante (1988, 1991). Or, quelle que soit l'idée que l'on se fait de ce qu'est la « modernité », il n'est pas sérieux d'en faire une spécificité de l'Occident. Le Maghreb et l'Europe partagent un monde de références et d'attentes en partie communes (Basfao et Henry, 1992) ; ces références et ces attentes incluent les objets idéels et matériels de la modernité. Dit autrement : les sociétés du Maghreb relèvent de l'« altérité proche » et doivent donc être traitées avec les mêmes instruments et susciter le même type

de curiosité scientifique que nos propres sociétés (Ferrié, 1991). Insistons sur l'importance de l'enjeu : à force de négliger le semblable et ses reformulations, nous risquons de donner une fausse idée de la vie quotidienne à l'intérieur de ces sociétés, de radicaliser l'altérité en somme. Nous risquons surtout de ne plus comprendre leur dynamique, car le mixte et le superficiel sont certainement plus réels que l'authentique et le profond : c'est ce que les gens sont en train de vivre.

Pour autant que je sache, très peu de travaux en anthropologie du Maroc traitent des mixtes. Quelques articles, seulement, relèvent leur présence, ainsi celui consacré par Claude Lefébure à une suite d'extraits littéraires berbères où se lit la présence, en quelque sorte apprivoisée, du monde français dans la dimension subjective de la vie quotidienne (Lefébure, 1992). D'une même facture est l'article plus ancien de Hannah Davis sur la présence du monde américain, et plus largement de la culture transnationale, dans une petite ville du Moyen-Atlas (Davis, 1989). Une ethnologie d'apparence classique peut, cependant, offrir une riche matière à l'analyse des comportements liés à la mixité des références. Ainsi en est-il de *Adolescence in a Moroccan Town* (Davis et Davis, 1989) qui dépeint la vie des adolescents dans une ville moyenne. L'avantage du point de vue des auteurs est qu'il les conduit à ne traiter les sujets – l'amour, la sexualité, les loisirs, etc. – que dans la mesure et dans la proportion où ils participent de ce que l'on pourrait nommer, suivant Lévi-Strauss (1985), l'« ordre vécu » des jeunes Marocains. Se trouvent ainsi relativisés les systèmes de valeurs et, plus largement, les « ordre conçus ». La description fait clairement apparaître que les différents mondes de référence des acteurs – leurs obligations comme leurs souhaits – n'existent qu'à l'état fragmentaire dans la conduite de leur vie, qui obéit donc à d'autres sollicitations et à d'autres systèmes de choix. L'avantage heuristique de décrire les représentations et les pratiques en usage dans un groupe réside ainsi dans l'adoption automatique d'une conception « existentialiste » des formes de vie. Celles-ci n'apparaissent plus comme la conséquence de l'application d'une structure symbolique moniste – l'islam, par exemple, ou la culture « arabe » –, mais comme le résultat de l'entrecroisement d'une multiplicité de rôles dévolus à une même personne. Notons aussi que les auteurs étudient chez les adolescents marocains les mêmes attitudes et les mêmes conduites que celles qu'ils étudieraient s'il s'agissait d'adolescents américains, avec lesquels ils sont souvent comparés ; la symétrie des objets contribue ainsi grandement à réduire l'altérité.

La construction de nouveaux objets connectés à une autre pratique de l'investigation et du texte anthropologique n'a pas donné lieu à beaucoup de publications portant sur le Maroc, bien qu'un théoricien de cette novation, Paul Rabinow, y ait poursuivi son travail de terrain. D'une façon générale, le monde arabe, sans doute trop investi par un imaginaire occidental fixiste, ne suscite guère d'ouvrages échappant au classicisme anthropologique. Il est à craindre que le développement de l'islamisme n'ait contribué à cela, laissant accroire que les objets de la modernité y étaient étrangers, voire insupportables. Étudier les sociétés arabo-musulmanes reviendrait ainsi à mettre en évidence les modalités de maintien de la culture « traditionnelle ». On comprend qu'une telle idée ou, plus exactement, une telle idéologie ne facilite guère les ruptures épistémologiques. Parmi les tentatives d'innovation, il convient néanmoins de citer l'ouvrage

de Fischer et Abadi : *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Post-Modernity and Tradition* (1990), encore qu'il porte sur une société périphérique du monde arabo-musulman et très à l'est du Maroc : la société iranienne.

La thèse prochainement publiée, consacrée par Susan Ossman (1991) aux jeux de l'image et aux modalités de la construction de soi à Casablanca, suggère toutefois qu'une autre façon de concevoir l'étude anthropologique de la société marocaine est à l'œuvre. Il est notable que l'étude du monde urbain n'a pas été l'objet de prédilection des anthropologues travaillant sur le Maroc contemporain. La mixité des villes, l'incertitude de leurs références culturelles locales, a longtemps fait préférer le monde rural, qu'un préjugé toujours tenace présente comme le plus « authentique ». Certes, Casablanca constitue une exception au dédain des cités, mais sans doute est-ce à cause de son inscription tant matérielle (e.g. Rabinow, 1989) que symbolique dans la politique modernisatrice du Protectorat. Elle démontre par son changement que le Maroc « *that was* » de Harris (1929) est devenu le Maroc « *moderne* » de Weisgerber (1947). Ainsi, l'ouvrage de souvenir que celui-ci consacra à l'établissement du Protectorat commence-t-il significativement par l'évocation de la ville, à la veille de la colonisation française. Le *Casablanca* d'Adam (1972) s'inscrit dans le même point de vue, bien que le propos soit très différent puisqu'il se veut être une sociologie du changement lié à l'acculturation. Pour autant, nous sommes très loin de l'anthropologie urbaine ou même de la sociologie urbaine pratiquée alors par les africanistes ; il s'agit, simplement, de la mise en forme d'une multitude de sources et de travaux antérieurs, comme le ferait un historien. Indispensable mais trop classique dans la construction de l'objet, éloigné de l'expérience des acteurs qui n'y sont jamais directement sollicités, davantage influencé par les travaux de la période coloniale que par les nouvelles directions de la recherche en sciences sociales, *Casablanca* témoigne seulement des limites d'une tradition académique – les études marocaines, institutionnalisées par le Protectorat – et de son incapacité à penser l'installation de la culture transnationale dans la vie quotidienne.

Or, l'innovation scientifique n'est possible que si l'on quitte le paradigme dominant. L'une des qualités du travail de Susan Ossman est précisément d'être fondé sur une rupture d'autant plus nette qu'elle n'y insiste pas, se contentant de présenter ses arguments tout en évitant les précautions excessives comme les polémiques inutiles. Ce choix lui est d'autant plus naturel qu'elle situe d'emblée son travail dans une problématique générale qui serait aussi pertinente s'il s'agissait d'étudier l'Italie, l'Égypte ou l'Irlande : l'impact des « images de masse » et de la visibilité sur le style des relations interpersonnelles ainsi que sur la construction de soi. Étudier la politique (et la micro-politique) des images – pour reprendre le titre d'un ouvrage récent (Hartley, 1992) – introduit fort justement une rupture dans la représentation culturaliste des sociétés exotiques, puisque la présence de ces images suppose l'intégration de la société marocaine dans le système culturel transnational. En ce sens, paraître en public à Casablanca, donner à voir et regarder, c'est aussi modifier les relations entre les gens parce que les apparences servent aussi à délimiter et à suggérer des systèmes d'action. Or, la société marocaine est une société où le jeu des apparences est particulièrement important, en ce qui concerne la délimitation de

l'autonomie individuelle. Dit rapidement : on peut relativement y disposer de la règle, à condition de ne pas le montrer. Dans ces conditions, le statut et le contenu de la visibilité légitime, l'esthétique, et l'éthique sont étroitement liés, ainsi que le remarque l'auteur, à propos de deux jeunes femmes regardant un film (passant à la télévision) avec une scène de baiser. Entre la possibilité et l'impossibilité de s'embrasser effectivement en public, la vue du baiser vient troubler le jeu des convenances, non parce que l'image imposerait quelque chose, mais parce qu'elle modifie les dispositions cognitives des interactants :

« Mass imagery does presents modes of action. Images are related to manners of being a man, a woman, of living in youth or in old age. It is through style and approaches to social interaction that people relate themselves to models of comportment seen in mass imagery » (Ossman, 1991 : 186).

Tout en insistant ainsi sur la capacité des « images de masse » à promouvoir d'autres conduites et, plus largement, une autre modalité du paraître, Susan Ossman met bien en exergue la relation entre celles-ci et les procédures de pouvoir. Les images deviennent un nouveau site de la conflictualité sociale, à propos duquel s'opposent « libéraux » et « conservateurs » – que peut-on montrer et que faut-il censurer ? –, encore que l'attitude sévère de ces derniers connaisse d'évidentes limites. Ils sont loin de contrôler la production d'images dans laquelle la nécessité de leur existence publique les oblige à s'insérer. Mais l'essentiel de la démonstration n'est pas là. Le choix de l'image comme fil conducteur entraîne l'auteur à relier des niveaux habituellement séparés de la vie sociale – l'organisation du sommet francophone de Rabat, la drague à Casablanca, les vidéos de mariages, l'attitude vis-à-vis des films et des feuilletons étrangers passant à la télévision –, montrant que l'éthique du visible (que l'on doit, sans doute, pouvoir nommer aussi l'esthétique) varie de la même manière que le style des relations interpersonnelles et que la rhétorique de l'ordre social est tributaire des modèles de conduites que les acteurs adoptent dans leur vie quotidienne. Elle définit ainsi un système de (soft) transformations de la société marocaine où le style culturel (le jeu des modèles que les acteurs peuvent adopter) n'est plus – pour reprendre, en le contredisant quelque peu, la terminologie de Geertz – une façon locale d'organiser des formes indigènes mais une manière locale d'utiliser la culture globale.

Références bibliographiques

ABÈLES, M., et C. ROGERS (éds), Introduction. *L'homme*, n° 121 : *Anthropologie du proche*, 1992, 7-13.

ADAM, A., *Casablanca* (Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident), Paris, CNRS, 1972, (2 volumes).

ALTHABE, G., D. FABRE et G. LENCLUD (éds), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme (coll. Ethnologie de la France), 1992.

BASFAO, K. et J.R. HENRY, Introduction : le Maghreb, l'Europe et la France. In *Le Maghreb, l'Europe et la France*, Paris : CNRS, 1992, p. 3-13.

BASSET, H., État actuel des études d'ethnographie au Maroc, *Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, 1^{re} année, n° 1 : 130-136, 1920.

BERTHOLON, L., Origine néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique. *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, (tiré-à-part), 1904.

BONTE, P., Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Eléments d'une problématique. In : (Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales) *Production pastorale et société*, Cambridge/Paris : Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1979, pp. 171-199.

BROMBERGER, C., Pour une ethnologie du spectacle sportif. In : (G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud, éd.) *Vers une ethnologie du présent*, 1992, pp. 211-243.

CORNELL, V., The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in the Post-Marinitid Morocco. *International Journal of Middle East Studies*, vol. XV (1), 1983, 67-93.

DAVIS, H., American Magic in a Moroccan Town. *Middle East Report*, n° 159, 1989, 12-17.

DAVIS, S. et D. DAVIS, *Adolescence in a Moroccan Town* (Making social sense). New Brunswick et Londres : Rutgers University Press, 1989.

FERRIE, J.-N., Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb, *Peuples Méditerranéens* (Sciences sociales, sociétés arabes), n°54-55, 1991, 226-246.

FISCHER, M. et M. ABEDI, *Debating Muslims*, (Cultural Dialogues in Post-Modernity and Tradition). Madison : The University of Wisconsin Press, 1990.

HARRIS, W., 1929, *Morocco That Was*. Oxford : Blackwell, 1990.

HARTLEY, J., *The Politics of Pictures* (The Creation of the Public in the Age of Popular Media). Londres : Routledge, 1992.

GEERTZ, C., *Observer l'islam* (Changements religieux au Maroc et en Indonésie). Paris : La Découverte (coll. Textes à l'appui, série Islam et Société) (trad. de *Islam Observed*. Chicago : Chicago University Press, 1968), 1992.

JOFFE, E.G.H. et C.R. PENNELL (éds), *Tribe and State* (Essays in Honour of David Montgomery Hart). Gallipoli House, The Cottons, Outwell, Wisbech : Middle East and North Africa Studies Press, 1991.

LATOUR, B. Le grand partage, *Revue du MAUSS*, n° 1 (n^{lle} série), *Rationalisme et relativisme*, 1988, 27-64.

LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été moderne*, (Essai d'anthropologie symétrique). Paris : La Découverte, 1991.

LEFEBURE, C., France, terre d'écueils. Une suite d'extraits littéraires berbères, In : (K. Basfao et J.R. Henry, éd.), *Le Maghreb, l'Europe et la France*, 1992, p. 251-262.

LENCLUD, G., Le grand partage ou la tradition ethnologique, In : (G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud, éd.), *Vers une ethnologie du présent*, 1992, p. 9-37.

LEVI-STRAUSS, C., La notion de structure en ethnologie. In : *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1985 (1958), p. 329-378.

MUNSON Jr, H., The Segmentary Lineage Model in the Jbala Highlands of Morocco. In : (E.G.H. Joffe et C.R. Pennell, éd.), *Tribe and State*, 1991, p. 48-68.

NACHI, M., CLIFFORD Geertz et Ernest GELLNER, *Lecture de deux théories anthropologiques*. Mémoire de DEA : Science politique comparative, IEP d'Aix-en-Provence (sous la direction de J.-N. Ferrié), 1992.

OSSMAN, S., *Moving Pictures : Mass Images and Society in Morocco*, Ph. Dissertation (Anthropology), University of California, Berkeley, 1991.

RABINOW, P., *French Modern : Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1989.

SANTUCCI, J.-C., (éd.), *Le Maroc actuel* (Une modernisation au miroir de la tradition?). Paris : CNRS, 1992.

WEISGERBER, F., *Au seuil du Maroc moderne*, Rabat : La Porte, 1947.

Lawrence ROSEN, *The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge University Press, 1989.

A partir d'une étude des procédures légales dans un tribunal marocain, Rosen propose une :

- interprétation de la culture marocaine – un point de vue de la façon dont des parties de sociétés, culture et religion s'imbriquent dans cette région du monde... » (p. 4).

Son étude ethnographique du tribunal du qadi de Sefrou lui sert de tremplin pour une discussion sur le droit musulman en général, et les pouvoirs discrétionnaires du qadi en particulier.

Aujourd'hui, le qadi ne décide que des us relevant du droit personnel. Néanmoins, nous explique Rosen, les procédures, et surtout la définition des faits, des obligations, et de la réalité mises en œuvre dans les litiges personnels peuvent nous renseigner sur les catégories de signification de la culture marocaine en général. Si, toutefois, l'observateur comprend déjà cette culture. L'auteur affirme que :

- L'analyse du système légal, comme l'analyse des systèmes sociaux, nécessite comme préalable, une compréhension des catégories de signification selon lesquelles les participants comprennent leur expérience et s'orientent les uns par rapport aux autres dans la vie quotidienne » (p. XIV).

Rosen fait référence à ses travaux précédents pour interpréter ce qu'il observe au tribunal. L'idée clef est que c'est l'individu qui doit être l'unité d'analyse de base au Maroc (cf. Geertz, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979). Pour Rosen, les Marocains sont avant tout « individualistes ». L'individu est toujours en train de jouer avec ses appartenances différentes pour des raisons stratégiques et pour créer la réalité (Rosen, Lawrence, *Bargaining for Reality : the Construction of Social Relations in a Muslim Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1984). Les relations de concurrence prédominent.

- Pour les Marocains, pourtant, les individus ne révèlent pas leurs qualités les plus essentielles qu'est leur réseau d'obligations mutuelles – par le moyen d'une direction soutenue au fil du temps. Non seulement de tels réseaux sont fragiles, mais, étant donné le besoin de chaque personne de maintenir le maximum de flexibilité dans un monde qui peut être chaotique, l'univers moral, social et légal est ordonné d'une telle manière qu'il intervient le moins possible par la persistance de cette flexibilité » (Rosen 1989, p. 14).

Ceci dit, le qadi juge les actes des uns et des autres en fonction de ses idées sur le bien collectif. Il s'appuie sur la loi écrite, mais surtout sur les coutumes locales. Les catégories mises en œuvre lors des jugements sont celles du sens (*'aql*, raison contre *nafs*, passion), d'*asel* (origine, authenticité ou caractère) et de *haqq* (raison, devoir, en somme obligation). Ces qualités ne sont jamais fixes ou absolues. Elles ne sont réelles que dans la mesure où elles prennent forme dans les actes. Cela ne veut pas dire que le qadi ne juge que les actes discrets. Au contraire, c'est tout le caractère de l'individu qui est mis en cause devant le tribunal. Ce « caractère » est construit par la régularité des actions de chaque personne. L'intention (*niya*) est rendue visible par les actes.

En fin de compte, dit Rosen, au Maroc on présume que le bien de l'individu assure le bien collectif. A partir de ce constat, il propose une idée générale sur le rôle de la loi au Maroc : « Par le fait qu'il s'est occupé avant tout de l'individu l'établissement légal a délaissé la politisation de la loi... » (*ibid*, p. 61). Rosen reprend et commente les thèses de Weber sur la *kadijustiz* pour dire que la loi ne peut pas devenir un moyen pour limiter les pouvoirs de l'Etat dans ce système.

« Ce ne sont pas les droits qui sont au centre de la justice islamique, car personne n'attend que les droits qui ne sont pas donnés par Dieu, soient reconnus ou assurés par la force des réseaux d'obligations. C'est plutôt le processus par lequel les affirmations de chacun peuvent être validées devant la communauté en accord avec des pratiques locales et par l'attestation des gens qui ont vu les faits avec leurs propres yeux et qui ne vont pas remettre en question leur crédibilité par le refus de le dire » (*ibid*, p. 74).

L'importance de la création « d'un certain type d'individu » ou de certains types d'interactions peuvent être cruciaux pour un système politique (pour une discussion comparative de la *padeia* romaine et le *adab*, voir Peter Brown, « Late Antiquity and Islam : Parallels and Contrasts », in Barbara Daly Metcalf (ed) *Moral Conduct and authority : the place of 'adab' in south Asian Islam*, University of California Press, Berkeley, 1984). Toutefois, peut-on partir d'un exemple de ces interactions dans un lieu situé loin des centres de pouvoir pour commenter l'ensemble du droit au Maroc et pour ensuite généraliser ces idées à toute la « loi Islamique » (Islamic law) ?

Comment comprendre les idées de Rosen sur le droit face aux discours sur les droits (*huquq*) qui remplissent les journaux marocains ? Comment expliquer le rôle joué actuellement au Maroc par les avocats comme corporation ? (pour une étude sur la loi dans un contexte où les avocats n'ont pas pu jouer un rôle important, voir George Emile Bisharat, *Palestinian Lawyers and Israeli Rule : law and Disorder in the West Bank*, University of Texas Press, Austin, 1989). Rosen parle de changements dans le système marocain, mais le problème est que ces changements ne peuvent pas, simplement être « mentionnés ». Car ils mettent en cause la problématique de comparaison elle-même. L'histoire récente rend très difficile l'idée de comparer des systèmes légaux comme des ensembles absolument distincts sans aucune influence mutuelle, ni interpénétration.

Les litiges peuvent nous renseigner sur certaines qualités d'interaction dans une société donnée. Le problème est de savoir situer ces observations. Plus de détails auraient été souhaitables sur les personnes que Rosen a connues à Sefrou. Si les relations entre les individus sont surtout construites par négociations privées, on aurait aimé suivre les personnes qui viennent devant le qadi jusqu'à leur retour chez elles pour connaître les suites des affaires portées devant la justice. Qui, à part le qadi, peut intervenir au nom de la justice ? Qui peut se situer en dehors de la justice pour pardonner ?

L'étude sur Sefrou montre qu'il y a des différences sociales qui ne sont pas négociables. Devant le qadi un homme instruit, par exemple, doit faire preuve de plus de *'aql* qu'une femme analphabète. On ne peut pas tout être, ou tout expliquer par un « individu stratège ». Les différences sont sans doute formées et démontrées dans les processus de jugement. Mais, l'idée même de l'individu

doit être mise en rapport avec une prise en compte des pouvoirs collectifs qui dépassent le cadre du tribunal. Entre le « système » abstrait et les interactions que l'on peut observer, le problème du pouvoir et de la loi ne peut que passer par une prise en compte de l'organisation sociale et par l'histoire des différences au sein de la communauté. Les différences réelles sont peut-être celles qui ne sont justement pas ouvertes à la négociation.

S. OSSMAN.

Elaine COMBS-SCHILLINGS, *Sacred Performances : Islam, Sexuality and Sacrifice*, Columbia University Press, New York, 1989.

« ... Le pouvoir culturel des fondations collectives du Maroc et de sa monarchie ont permis au pays de survivre – de repousser des siècles d'attaques militaires occidentales et de domination économique... » (p. 132).

Dans ce livre Elaine Combs-Schillings analyse comment trois rituels inscrivent la monarchie au cœur, et surtout aux corps de tous les Marocains. Ces rituels sont l'anniversaire du prophète, le premier mariage, et le grand sacrifice de l'Aïd el Kébir.

La culture devient une arme contre l'extérieur, mais elle se base sur un système patriarcal à l'intérieur. Combs-Schillings décrit la position de la femme dans l'Islam et dans la culture arabe. Elle affirme que certains traits de l'autorité politique au Maroc se trouvent également dans d'autres cultures monothéistes (p. 22). Au Maroc, les rituels importants sont ceux où l'homme verse le sang. Cet homme qui verse le sang, quand il sacrifie un bœuf, ou quand il « perce sa femme » pour la première fois, ne reflète pas simplement le pouvoir du roi. Il vit ce pouvoir dans son corps et l'imprime sur les corps de ses victimes (on peut comparer cette approche avec celle de Raymond Jamous, *Honneur et Baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme, 1981). L'exemple marocain sert ainsi, nous dit l'auteur, à reposer la question qu'elle appelle le problème « du corps et de l'esprit » (mind/body problem) en Occident.

L'idée que tout un système peut se résumer à un geste si simple et profond est séduisante. Pourtant, comme le souligne Abderrahman Lakhsassi (« Muslim World », *Boot Review*, 11, n° 3, 1991, p. 25) :

« Le fait que la monarchie marocaine essaye de s'insérer dans cette chaîne ne peut pas être mise en doute. Jusqu'où elle a réussi à le faire est une autre question. Le parallèle entre le roi et le sujet individuel dans le rite du premier mariage est (encore plus) difficile à avaler – à moins que nous soyons prêts à accepter cette analogie de partout ailleurs entre les dirigeants et l'individu dirigé ».

Combs Schillings écrit que le Maroc a pu persister car :

« La force de la superstructure a compensé la faiblesse de l'infrastructure ; et le Maroc a persisté, et persiste encore » (p. 32).

Toutefois, on pourrait avancer l'idée que c'est la nature même de la « protection » extérieure qu'a connu le Maroc qui a favorisé et favorise encore, la persistance de la monarchie dans sa forme actuelle (Thomas Edouard, *The Muslim World*, vol. LXXX, n° 1, janv. 1990, 52-53). La richesse culturelle n'est pas contredite par une telle interprétation.

Les rituels décrits dans ce livre sont des modèles. Néanmoins, quelques exemples ethnographiques auraient pu nous montrer comment le rituel peut être producteur de la différence aussi bien que de l'homogénéité. Comment comprendre les hommes marocains qui ne sacrifient pas un bélier lors de l'Aïd ? (Ici, je fais allusion à mes propres observations en milieu urbain au Maroc. J'ai pu interroger plusieurs personnes qui refusent de sacrifier, ou de se marier, et beaucoup qui ne font rien pour l'anniversaire du prophète. Certains sont aussi privés de ces occasions de sacrifier pour des raisons économiques. Les exceptions ne font peut-être que valider la règle, mais elles sont parlantes, surtout si on cherche à construire des rituels typiques comme le fait Combs-Schillings. Sur le rituel voir Peter Burke, «Historians, Anthropologists, and Symbols», in Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through time, anthropological approaches*, Stanford University Press, Stanford, 1990, p. 282).

Les hommes sont-ils toujours aussi réticents à l'intimité avec les femmes que le suggère cette étude ? Si ces rituels musulmans sont au centre du pouvoir, comment se fait-il que les juifs marocains puissent aussi être attachés à la personne du roi ?

La variété «interne» et l'ambivalence envers les pratiques sont mises à l'écart dans cette étude. Curieusement, et alors qu'on évoque les théories de Berlin et Kay sur les couleurs, ou de Lakoff sur la linguistique, des disciplines qui sembleraient s'intéresser à la complexité des affects et des expériences corporelles, telle la psychanalyse, ou même l'anthropologie des émotions ne sont pas prises en compte. Des études récentes sur le corps et qui concernent des aires culturelles aussi proches que l'Algérie ou la Méditerranée ne sont pas mentionnées. Comment ignorer les nombreux travaux sur le corps faits dernièrement, comme, par exemple, l'étude de Malek Chebbel sur *Le Corps dans la tradition au Maghreb* (Presses Universitaires de France, 1984) ?

Combs-Schillings expose clairement son argumentation, mais, sur des sujets aussi ténébreux que le sang, le sexe et le sacré, on aurait aimé qu'elle nous parle un peu plus des aspects opaques et quotidiens de ces gestes. La culture n'est pas que rituelle. Le pouvoir doit essayer de lier le rituel, l'administration quotidienne et la violence de tous les jours. Les cadres de cette étude sont trop larges pour nous donner un petit aperçu de ces aspects. Le sang versé au Maroc est un sujet de première importance. Il faudrait examiner la variété des violences pour saisir encore mieux la singularité du pouvoir et de l'esthétique rituels. A la lecture de ce livre, Hannah Davis se demande si «la torture et l'incarcération ne sont pas des exemples aussi pertinents de l'inscription de la soumission sur les corps de ses sujets» (*MESA Bulletin*, 25, 1991, 48-50).

Combs-Schillings prend note des changements et des problèmes actuels au Maroc. Mais son approche de l'histoire ne nous offre pas une démonstration convaincante pour les comprendre. Elle écrit que :

« Au présent, le Maroc, a un système politique compréhensif et hautement légitimé qui inclut un marais bureaucratique qui ne sert plus ni le monarque, ni la population, et qui est dirigé par des mâles âgés qui ont appliqué, de façon qui ne convient pas, la culture patriarcale et patrilinéaire à de nouveaux domaines de l'activité, avec des conséquences dommageables pour tout le monde » (p. 229).

Est-ce qu'on peut «appliquer» (apply) «la culture patriarcale»? Comment «appliquer» une culture de «façon appropriée»? Quels sont ces

nouveaux domaines ? Pour parler de ces questions il faut peut-être se préoccuper de savoir comment les discours et les décisions du pouvoir mais aussi des pouvoirs forment et disciplinent les corps et les esprits.

S. OSSMAN

Hassan RACHIK, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain. Casablanca : Afrique-Orient, 1990, 167 p.*

L'objet de ce livre est le *ma'rouf* dans le Haut Atlas, qui est la consommation d'un repas sacrificiel en dehors de la maison. Tout le monde peut y participer, les hommes, les femmes comme les enfants, sans y être invités. Il est soit collectif, soit domestique. Sa finalité est de préserver l'agriculture des caprices de la nature ainsi que de protéger les villageois de la maladie et du malheur ; en revanche, le *ma'rouf*, sacrifié par l'unité domestique – mais consommé en dehors de la maison – relève de la demande personnelle. Les lieux du sacrifice sont des lieux sacrés : les mosquées, les sources, le cimetière et les bassins. Les aliments du *ma'rouf* sont désignés à l'avance et séparés de ceux de la consommation domestique ; l'orge sacrifié est la première mesure prise de la récolte, le beurre provient du premier barattage. La forme la plus spectaculaire de ce sacrifice, qui en connaît de nombreuses, est le sacrifice démoniaque ou sacrifice fait aux *jnoun* que l'auteur a découpé en huit phases : la phase préparatoire ; le sacrifice sanglant (*tighrsi*) ; le sacrifice démoniaque (*isgar*) ; la préparation du repas ; la première cuisson du couscous (*tasseksout tamezouart*) ; le repas en commun (*ima'rouf*) ; la vente aux enchères (*tadellalt*) ; la récitation des prières (*fatiha*).

Lisgar désigne l'offrande de nourriture faite aux *jnoun* et à leur roi afin d'échapper au malheur. Cette nourriture ne doit pas être salée. Le sel est le symbole des repas pris en commun par les hommes entre lesquels il crée une sorte d'association mystique. Il symbolise la solidarité sociale. Le fait de ne pas saler la nourriture, signifie donc que les hommes n'entendent pas manger entre eux seuls et que les *jnoun* peuvent participer au repas. Ainsi, commente l'auteur, « le sel, qui lie les hommes entre eux, exclut tout rapport avec les *jnoun* ; inversement, l'absence du sel, qui signifie l'éloignement social, rapproche les hommes des *jnoun* » (p. 64). La séparation entre les humains et les *jnoun* n'est pas permanente ; pendant le *ma'rouf*, ils consomment la même nourriture fade et partagent le même espace.

Un autre « tabou » est observé pendant l'*isgar*, c'est le mutisme rituel du sacrificateur. Ce mutisme est expliqué comme une règle de communication avec les *jnoun*... Souvent les Marocains, dans des lieux qu'ils croient hantés, prononcent des phrases comme « *Bismi Allah arrahman arrahim* », c'est-à-dire au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, celui qui fait miséricorde. Ces phrases coraniques n'ont pas seulement un but religieux, mais elles sont prononcées afin de rompre le silence pour ne pas entrer en communication avec les *jnoun*.

Une autre pratique observée est le sacrifice avec la main gauche qui met l'accent sur l'aspect démoniaque de la chose. Elle est associée au mal, au malheur... Elle a une fonction discriminatoire :

« elle sert à classer l'autre, le différent, en distinguant le démoniaque des humains et parmi ceux-ci les femmes des hommes, les sorciers des non sorciers ».

C'est ainsi que les gauchers sont considérés comme porteurs de malheur. Une personne qui serre la main d'une autre en utilisant la main gauche par distraction ou parce que la main droite est occupée doit s'excuser sinon son geste peut mettre fin à une relation. Pour confectionner des recettes de sorcellerie, les femmes gardent le silence afin d'entrer en communication avec les *jnoun*.

Le *ma'rouf* a pour fonction de réaffirmer la cohésion du groupe qui le célèbre, mais cette explication est loin d'être valable dans tous les cas de figure, par exemple dans les villes, pendant les soirées de transe ou pendant les *mousssem* qui sont fréquentés par des gens d'horizons différents, qui viennent la plupart du temps pour des raisons individuelles. Par contre, dans le contexte étudié par Rachik, elle est très intéressante, parce que le groupe connaît déjà une solidarité qui se manifeste dans l'aide que chaque famille porte à l'autre pour tous les travaux agricoles et non agricoles. Cette cohésion, cependant, n'est pas totale parce que les sentiments individuels et privés dominent les activités quotidiennes. La vente aux enchères de la viande de l'animal sacrifié qui fait partie du *ma'rouf* confirme la concurrence qui existe dans le groupe et fait apparaître la hiérarchie sociale. Une hiérarchie entre les hommes et une autre entre les hommes et les femmes ; l'homme fait le sacrifice sanglant avec la main droite selon les règles de l'islam et la femme fait le sacrifice alimentaire avec la main gauche, ce qui ne veut pas dire que les sacrifices des femmes soient profanes et ceux des hommes sacrés. Ils accomplissent tous les deux des rites sacrés, mais ils ont des statuts différents, le sacré accompli par la femme est inférieur à celui accompli par l'homme ; l'homme égorge l'animal selon les règles orthodoxes pour qu'ils soit consommé par la collectivité, alors que le rite féminin, hétérodoxe, est dédié aux *jnoun*. Cette hiérarchie renvoie à la division sexuelle du travail ; l'homme, pendant la célébration du *ma'rouf*, s'occupe de toute les opérations concernant la viande et la femme des autres aliments. Ces rites s'inscrivent dans la continuité de la division sexuelle du travail, où l'activité pastorale est assurée par les hommes et l'activité culinaire est attribuée aux femmes.

Dans ce livre, le *ma'rouf* est donc décrit et analysé comme une représentation en miniature des rapports sociaux. Les rites qui paraissent relever seulement de l'invisible, donnent à voir les conceptions et les idées gouvernant les rapports sociaux :

« C'est grâce aux notions de droite, de gauche, de la parole, du silence... aux valeurs accordées aux sacrifices sanglants et alimentaire que les relations entre les deux sexes sont conçues et vécues » (p. 145).

Saâdia RADI

Fenneke REYSOO, *Pèlerinages au Maroc*. Neuchâtel/Paris : Editions de l'Institut d'Ethnologie/Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1991, 227 p.

En traitant un sujet concernant le pèlerinage aux sanctuaires, dans le milieu rural (Oulad Nahla) et le milieu urbain (Salé) au Maroc, l'auteur affirme que les femmes citadines, les femmes rurales et les hommes n'entretiendraient

pas les mêmes relations avec les sanctuaires ou les saints. Cette différence de relations serait le résultat de la nature des problèmes ou des malheurs qui préoccuperaient chacune de ces catégories :

1^o Les femmes de la campagne fréquenteraient les sanctuaires :

- parce qu'elles sont concernées de près par tout ce qui touche à la vie et à la mort. En effet, elles s'entraident lors des accouchements, elles ont affaire aux fausses couches, la mortalité infantine est élevée, elles soignent les vieillards et assistent les agonisants » (p. 65).

2^o Les hommes de la campagne visiteraient les saints juste pour : « la bonne marche du monde, notamment les conditions climatiques et les récoltes » (p. 69). Aux yeux de l'auteur, ils ne les visitent pas pour des raisons de santé puisqu'ils auraient plus résistance physique grâce aux meilleurs parts du repas et grâce à la volonté divine qui a réservé le rôle de la reproduction à la femme.

3^o Pour les citadines, le sanctuaire serait un lieu de sociabilité où l'on prend le thé et où l'on passe du bon temps ainsi qu'un lieu où l'on demande des solutions pour des problèmes matrimoniaux.

Pour résumer la position de l'auteur, le saint à la campagne serait un soutien moral, permettant de supporter les malheurs liés à la maladie et à la mort ainsi que ceux liés à l'instabilité de la nature. En ville, en revanche, le saint remplirait la fonction de « soupape » pour les gens qui sont en bas de la hiérarchie sociale. Reysoo a donc opéré une séparation entre les problèmes de la femme rurale, ceux de la femme urbaine et ceux des hommes. Elle a créé un monde où l'un n'est pas touché par les préoccupations de l'autre ou, plutôt, des mondes totalement différents les uns des autres. Elle a exclu l'homme de toutes les autres préoccupations. Elle a fait de lui un être à part qui ne s'intéresse qu'aux problèmes économiques, tout en oubliant que lui aussi est touché par la maladie et la mort. Justifier ces propos par le fait qu'il est en meilleure santé est une aberration qui n'a même pas besoin d'être démontrée.

Les problèmes qui sont liés à l'économie concernent aussi bien la femme que l'homme. Les rassemblements d'hommes, de femmes et même d'enfants dans les mosquées ou dans les sanctuaires pendant les périodes de sécheresse, nous montrent que les problèmes économiques sont l'affaire de toute une population. Même en dehors des problèmes économiques collectifs, les femmes visitent les sanctuaires pour des raisons économiques individuelles ou familiales. En effectuant mon travail de terrain au Maroc, j'ai rencontré plusieurs fois des femmes dans des sanctuaires pour des problèmes de cet ordre. Elles priaient pour échapper à une ruine en cours, pour que le commerce d'un fils, d'un mari ou d'un frère réussisse ou pour qu'un homme de la famille puisse trouver un travail. Demander l'aide d'un saint en ce qui concerne l'économie est aussi une affaire de femmes. Dans ces cas, la femme peut visiter le saint selon sa propre initiative ou y aller à la demande d'un homme très proche qui ne tient pas à être vu dans le sanctuaire qui est un espace féminin, afin de ne pas compromettre sa virilité.

En admettant que les problèmes des femmes citadines et les problèmes des femmes rurales soient différents, il est inacceptable de dire que les citadines

visitent les sanctuaires parce qu'elles ont une vie matrimoniale moins stable que les femmes rurales. Reysoo justifie cette situation par le fait que le taux de divorce est plus élevé à la ville qu'à la campagne et par le fait que les mariages des femmes rurales sont arrangés dès l'enfance. Or tous les mariages dans les milieux ruraux ne sont pas arrangés, et ceux qui le sont ne sont pas forcément plus stables que les autres ; au contraire, ils peuvent engendrer des situations de crise, dans le cas où l'un des époux ne voulait pas de cette union. Un facteur intéressant, qui est oublié par l'auteur et qui peut engendrer l'instabilité et l'angoisse, est la polygamie, phénomène plus développé à la campagne qu'à la ville. Les femmes de la ville et celles de la campagne connaissent des problèmes matrimoniaux qui peuvent être d'intensité différentes, mais risquent tout autant la domination masculine, la répudiation, et la « dictature » de la belle famille.

Un autre facteur qui favorise les visites aux saints serait l'éloignement matériel et psychologique des Nahlyin par rapport à la médecine. Reysoo, estime que :

« les difficultés matérielles découlent des frais de la visite médicale, du coût des médicaments et des déplacements en ville. La différence psychologique provient d'une différence de langage et de cadre de référence : ceux du médecin, scientifiques et abstraits, ceux de la population locale anthropocentriques et concrets. Ces deux systèmes ne sont guère conciliables ».

Certes, tous les Marocains ne peuvent pas accéder facilement à la biomédecine pour des raisons matérielles qu'ils arrivent parfois à dépasser, en vendant quelque chose, en empruntant de l'argent ou en demandant de l'aide à un proche. En revanche, l'obstacle psychologique est à discuter. Il est vrai que des personnes qui n'ont jamais consulté un médecin éprouvent de la crainte les premières fois, comme c'est, par exemple, le cas de personnes âgées habitant la région rurale de Khénifra sur laquelle j'ai travaillé. Il s'agit d'abord d'une crainte liée à la personne du médecin puis à ce qu'il va dire sur leur santé. A part cet obstacle qui disparaît au bout de quelques consultations, je ne vois pas de barrières psychologiques : la consultation des médecins entre dans les mœurs de la population marocaine. Le fait de faire des prières à des saints ou de pratiquer la « médecine traditionnelle » en général, ne s'explique d'ailleurs pas toujours par des obstacles économiques ou psychologiques. Même chez les catégories les plus aisées, qui ont l'habitude de consulter des spécialistes renommés, j'ai constaté que les malades utilisaient la « médecine traditionnelle », quand la biomédecine reste impuissante ou quand ils subissent une atteinte qui ne peut être guérie par la science (stérilité, polygamie, répudiation...). L'influence qu'exerce l'économique sur les pratiques médicales, tient à ce que les catégories défavorisées, en cas de maladies, commencent souvent par la « médecine traditionnelle » faute de moyens, et que, quand elle ne donne pas de résultats, elles s'adressent à la biomédecine. En revanche, les catégories favorisées s'adressent directement à la biomédecine et, dans le cas de maladies incurables, retournent vers la « médecine traditionnelle ».

On ne peut pas dire que ces deux médecines soient inconciliables ; elles sont, au contraire, complémentaires dans la pratique des Marocains, surtout quand il s'agit d'une maladie ou d'un problème que ni la science, ni la médecine

ne peuvent guérir. On retourne alors vers les saints, quelle que soit son appartenance sociale et ses moyens économiques.

Reysoo considère, ensuite, les soirées de transe, le moussem et les sacrifices comme des moyens pour renforcer la solidarité du groupe : certes, pendant les soirées de transe, toutes les femmes qui sont présentes soutiennent la personne pour laquelle la soirée est organisée, prient pour que son problème soit résolu, l'entourent de toute leur affection et de leurs soins, racontent leurs propres problèmes qui peuvent être d'une nature proche des problèmes de celle-ci. Cette ambiance nous donne l'impression qu'il y a une solidarité réelle et forte, mais en réalité, cette soirée ne renforce aucun lien. Tout d'abord, cette soirée avec ses couleurs, ses odeurs, ses musiques, ses danses est un spectacle pour certaines participantes qui ne croient ni aux trances ni à la possession. Une autre catégorie, composée de femmes et qui est majoritaire, participe à la soirée afin de résoudre leurs propres problèmes, c'est-à-dire afin de profiter de la présence des musiciens d'une confrérie pour leur demander de prier pour elles pour qu'Allah les guérisse de leur maux et pour qu'il résolve leurs problèmes. Elles profitent aussi de la présence de la voyante pour avoir une séance de divination. La troisième catégorie, qui est plus limitée que les autres, comprend les parents et les très proches qui ne sont préoccupés que par la personne pour laquelle la soirée est organisée. La soirée de transe n'exprime donc pas la solidarité du groupe, elle rassemble dans une représentation collective des personnes qui y assistent pour des raisons individuelles. Ainsi, les explications par la solidarité s'avèrent-elles trop globales pour rendre compte des différentes motivations des participants comme de la fonction sociale de la transe.

Du point de vue théorique, l'analyse de Reysoo est insuffisante, parce qu'elle renvoie uniquement à la domination de l'homme sur la femme et au renforcement de la solidarité du groupe sans s'interroger vraiment sur la pertinence de ces conceptions par rapport à la complexité du terrain.

Saâdia RADI

Sophie FERCHIOU, *Hasab wa Nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*. Paris : CNRS, 1992, 348 p.

L'ouvrage dirigé par Sophie Ferchiou est le fruit d'une recherche collective entreprise en 1980, à partir d'un important fonds d'archives portant sur les biens habous et rassemblé au siège du gouvernorat de Tunis. On sait que les biens habous sont des biens constitués en fondation pieuse et ainsi soustraits aux partages successoraux. La famille possédante et le donateur ne perdent que la possibilité d'aliéner les biens, dont ils sont, en quelque sorte, les usufruitiers. La fondation d'un bien habous prévoit d'ailleurs qui en recevra l'usufruit. D'emblée se donne à voir l'intérêt réel de cette pratique juridique : elle n'est pas un moyen pour l'aumône mais une stratégie pour préserver le patrimoine. Toutefois, l'intérêt du travail mené à bien par Sophie Ferchiou et son équipe ne réside pas seulement dans un apport à l'anthropologie juridique des sociétés arabo-musulmanes, bien que la possibilité de constituer un habous selon l'école hanéfite ou selon l'école malékite, l'une acceptant la révocabilité de la constitution et l'autre non, en dise long sur l'existence d'un pluralisme juridique au sein

même du droit musulman. Contrairement à une idée complaisamment répandue, les Musulmans ont, en effet, toujours eu avec leurs institutions juridiques des relations de négociations plutôt que de stricte obédience, le très intéressant article de Mohamed El Aziz Ben Achour intitulé « Le Habous ou waqf : l'institution juridique et la pratique tunisoise » en offre une nouvelle illustration.

Cependant, l'intérêt de l'ouvrage réside avant tout dans le couplage de données sur l'alliance, la parenté et le patrimoine ; ainsi que sur le fait que les données recueillies portent sur les grandes familles de la bourgeoisie urbaine, les *'Aylat*. On ne saurait trop apprécier la publication d'une recherche sur l'alliance, la parenté et le patrimoine dans le monde arabo-musulman (et, plus largement, dans l'aire méditerranéenne) qui échappe au « ruralisme » habituel de ce genre d'approche, et c'est à juste titre que Sophie Ferchiou peut s'en prévaloir. Pour un anthropologue, les bourgeois sont, somme toute, aussi digne d'intérêt que les ruraux. Jusqu'à présent, en effet :

« la plupart des études anthropologiques consacrées au système de parenté arabe ont été effectuées en milieu rural et semi rural oasien où la tribu et ses fractions se définissent comme des groupes de filiation patrilinéaires formant des unités sociopolitiques distinctes où le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux se réalise avec une fréquence supérieure à celle qui ne serait due qu'à l'effet du hasard » (p. 137).

Utilisant un matériel nouveau, l'article de Sophie Ferchiou, « Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les *'aylat* de Tunis », fait apparaître, sur un corpus de 1 341 unions, la prévalence du redoublement d'alliance (ou mariage *'aquarib*) sur le mariage arabe. Mais ce ne serait là qu'un pauvre résultat (on sait bien que le mariage arabe n'est pas prévalent) si l'auteur ne démontrait pas l'insertion du mariage *'aquarib* et du mariage arabe dans un même système d'alliance, celui des sociétés complexes :

« Que l'alliance redoublée se réalise par deux séries de consanguins agnatiques issus de la même *'ayla* (mariage « arabe ») ou bien par deux séries de consanguins agnatiques issus de deux *'aylat* différentes (mariage *'aqarib*), elle se situe dans un système matrimonial qui, dans les mécanismes mis en œuvre, fonctionne selon le mode des sociétés à structure complexe » (p. 156).

Poursuivant, Sophie Ferchiou met donc en évidence la valeur exemplaire (et non statistique) du mariage arabe dans le contexte d'un système d'échanges matrimoniaux centré sur la « parenté proche ».

Contrairement à beaucoup de recherches collectives, *Hasab wa Nasab...* présente l'avantage de ne pas s'écarter du sujet et de le traiter méthodiquement, présentant d'abord le cadre de l'étude (Mohamed Hedi Cherif : Tunis de la fin du XVII^e siècle à 1956 ; Mohamed El Aziz Ben Achour : les Habous ; Lilia Ben Salem : les études sur la parenté et l'alliance dans le monde arabo-musulman) puis les divers résultats du dépouillement des archives. Suit une partie consacrée aux *'aylat* (Mohamed El Aziz Ben Achour : Les *'aylat* du corpus : notes historiques ; Sophie Ferchiou : Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les *'aylat* de Tunis ; Khedija Ben Mahmoud Cherif : Familles tunisoises et mobilité sociale) et enfin une dernière consacrée aux biens patrimoniaux (Sami Bargaoui : Céder un bien : acte économique ou geste symbolique ; Abdelhamid Henia : Circulation des biens et liens de parenté à Tunis ; Sophie Fer-

chiou : Catégorie des sexes et circulation des biens habous ; Leila Blili Ben Temime : la pratique du habous : fait de structure ou effet de conjoncture ?).

Cette rigueur dans la poursuite et l'exposé de la recherche a cependant un inconvénient, au demeurant difficile à éviter : à côté d'études présentant des faits et des interprétations nouvelles, figurent des articles plus convenus destinés à faire le point, à dresser rapidement un état des lieux pour la compréhension du lecteur. On peut, par exemple, regretter la démarche un peu trop positiviste de Lilia Ben Salem dont L'« Introduction à l'analyse de la parenté et de l'alliance dans les sociétés arabo-musulmanes » néglige de s'interroger sur les raisons de l'intérêt de l'anthropologie pour le mariage arabe, comme si les objets scientifiques avaient une existence totalement objective et qu'il n'était pas nécessaire de mettre en question les conditions de leur production. Ceci, toutefois, n'atténue en rien l'intérêt de cet ouvrage (ni la rigueur de l'article visé) préfacé par Françoise Héritier-Augé.

Jean-Noël FERRIE

Pierre BONTE, Edouard CONTE, Constant HAMES, Abdel Wedoud OULD CHEIKH, *Al-Ansab. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991 : 260 p.

Cet ouvrage collectif, élaboré par P. Bonte, E. Conte, C. Hamès et A.W. Ould Cheikh, constitue une importante contribution aux études d'anthropologie historique des sociétés arabes anciennes et modernes. Dans l'introduction P. Bonte et E. Conte (pp. 13-54) abordent le problème des approches anthropologiques et orientalistes de la tribu arabe. Ils constatent ainsi que les deux domaines se développent, depuis la fin du XIX^e siècle, séparément et de manière cloisonnée. Pour les auteurs, les présupposés évolutionnistes, le statut sacralisé des textes fondateurs de la culture classique arabe et les mythes orientalistes – les modalités du regard porté par l'Occident sur l'Orient – se conjuguent pour rendre particulièrement difficile l'approche anthropologique des sociétés arabo-musulmanes anciennes. Ils soutiennent ainsi que pour résoudre ces conflits de « traditions » académiques et fonder une anthropologie historique de ces sociétés, il ne suffit pas de chercher à transformer l'anthropologie en une sorte d'histoire de la littérature qui laisserait de côté l'enquête de terrain, il ne suffit pas non plus de se contenter de faire de l'orientalisme au présent. Ce qu'ils suggèrent est de relever les analogies structurelles entre les représentations, les institutions arabes, anciennes et modernes. L'identification de ces analogies ouvre alors la possibilité de comparaisons entre des structures sociales de communautés, éloignées dans le temps et dans l'espace, mais se réclamant d'un même héritage culturel. Ceci permettrait en retour de produire un nouvel éclairage des caractères contemporains les plus permanents, notamment ceux ayant trait à l'organisation tribale. Cette nouvelle perspective d'étude retrouve par ailleurs certains traits communs avec les points de vue d'orientalistes de la fin du siècle dernier, notamment Wellhausen (1893), Robertson Smith (1885) et Goldziher (1880) qui avaient tenté, en s'appuyant sur des sources textuelles, d'engager une analyse sociologique de l'Islam et de la société arabe.

Pour rendre légitime l'usage du concept de « tribu », qui correspond à une réalité ancrée dans le monde arabe, les auteurs examinent les représentations successives de la tribu telles qu'elles apparaissent dans les visions indigènes, les expressions littéraires et dans les approches savantes. L'objectif précis de l'ouvrage est ainsi de montrer que, dans l'organisation tribale, coexistent deux systèmes de représentation, à la fois idéologiques et opératoires : un modèle égalitaire indigène, fondé sur l'agnatisme et sur les valeurs masculines, le seul qui a été pris en compte par la théorie de la segmentarité ; et un modèle hiérarchique également indigène, fondé sur la réalité cognatique et sur les valeurs féminines, il apparaît de manière évidente lors de l'analyse des effets hiérarchiques des alliances matrimoniales (différentiation sociale) et politiques (gestion des conflits et factionnalisme lors des luttes de succession). Les auteurs s'attachent également à mettre en relief le mode d'affiliation tribale par rattachement des individus et des groupes extérieurs, un mode qui accompagne celui, plus largement étudié, d'affiliation filiative. La tribu arabe apparaît ainsi comme un ordre du politique qui associe, selon les différents contextes historiques, la parenté et l'alliance.

Le livre, qui attribue par ailleurs une place importante à la terminologie de la parenté arabe, est divisé en deux parties. La première tente de montrer la pertinence d'une approche anthropologique des sociétés tribales d'Afrique du Nord et du Moyen Orient avant l'hégire et après le développement de l'Islam.

Le premier essai, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », est centré sur le domaine domestique tribal – parenté, alliance. Edouard Conte (cf. : 55-100) procède ainsi à un réexamen des sources arabes classiques (ouvrages littéraires et religieux en particulier le Coran) et des travaux orientalistes (notamment Robertson Smith et Wellhausen) pour identifier les continuités logiques qui caractérisent l'évolution de la pensée arabe sur la parenté. Il soutient ainsi que l'ambiguïté de l'arabe pour rendre compte des notions de parenté et d'alliance (*nasab*, *mubâhâra*, *riâ'a*) doit se comprendre en tenant compte de leur contenu hiérarchique. L'idée centrale de l'étude est que les pratiques sociales varient dans l'histoire, mais qu'elles constituent un ensemble structurel cohérent fondé sur l'idéal agnatique de la parenté. En effet, si l'usage social s'accommode de normes juridiques et religieuses qui peuvent, à première vue, paraître contradictoires, néanmoins, en raison des continuités logiques précédemment énoncées, la comparaison structurelle et non événementielle paraît ainsi légitimée. L'étude de la *parenté élective* (adoption par le sang, par le lait, pactes de germanité), notamment l'adoption collective, est alors particulièrement importante dans la mesure où elle est le lieu de rencontre de principes de l'organisation tribale apparemment contradictoires : filiation et fraternité, égalité et hiérarchie.

Le deuxième essai, « De la chefferie tribale à la dynastie étatique. Généalogie et pouvoir à l'époque Almohado-Hafsîde (XII^e-XIV^e siècles) », a été élaboré par Constant Hamès (cf. : 101-137). L'auteur adopte ici une démarche méthodologique quelque peu différente ; il propose une relecture de l'ouvrage de Ibn Khaldun (complétée par les contributions d'autres historiens de son époque) pour isoler les catégories en fonction desquelles s'organise la société tribale médié-

vale, inscrite dans le contexte des Etats dynastiques. Pour l'auteur, cette démarche peut éclairer l'étude des sociétés tribales contemporaines, notamment pour ce qui est du domaine politique. De manière particulière, Hamès s'interroge sur les rapports entre les structures de parenté et le pouvoir politique, sur la nature du pouvoir tribal et du pouvoir étatique et sur les manières d'y accéder. En suivant Ibn Khaldun, il soutient que le rôle de la parenté (*nasab*, *aḥabīyya*) est crucial dans la constitution du pouvoir tribal et étatique. L'idée centrale de son essai est que les conflits du pouvoir musulman sont avant tout des conflits de parenté. Le pouvoir tribal résulte ainsi d'un rapport de force entre des *ʿaḥabīyyat* concurrents, reposant sur de chaînes de descendance (*nasab*) concurrents ; le pouvoir étatique s'exprime par l'individualisation de la dominance au sein d'une lignée de chefferie. Or, le passage du pouvoir tribal (*riyʿasa*) au pouvoir supratribal (*mulk*) se caractérise par la transformation du *nasab* tribal en *nasab* dynastique. Ainsi, les conflits de succession politique (qui n'ont pas été codifiés par l'Islam) naissent de la difficulté à gérer de façon politiquement stable les relations entre les personnes du *nasab* dynastique. Enfin, il suggère que le blocage des sociétés maghrébines, à partir du XIII^e siècle, peut être recherché dans ces conflits de succession du pouvoir étatique.

Dans la deuxième partie, deux monographies sur la société maure illustrent comment des questions analogues (les principes structurels de la tribu bédouine) peuvent être abordées, dans la période contemporaine, par un anthropologue et par un sociologue. Un certain nombre de traits caractéristiques de la tribu maure ont été d'abord isolés dans l'introduction de cette partie (l'importance des liens généalogiques qui définissent l'affiliation et l'identité tribale, les caractères segmentaires qui divisent la tribu en fractions et en lignages, la distinction statutaire entre trois ordres, *ʿassān* –guerrier-, *zwāya* –marabout– et *eznāga* –tributaire). Les deux études ont été conçues à partir d'une hypothèse générale qui considère que la fonction politique, dans sa double dimension, militaire et religieuse, détermine la constitution de la tribu dans cette société fortement hiérarchisée.

La monographie de P. Bonte, « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les *Awlād Qaylān* de l'Adrar mauritanien » (cf. : 145-199), a été écrite sur la base du matériel recueilli auprès d'une tribu guerrière. Pour analyser la fonction politique *militaire*, P. Bonte avance un certain nombre de propositions théoriques relatives au problème général des liens entre la parenté et le politique. L'objectif principal de l'auteur est de montrer que le modèle égalitaire de la tribu, modèle agissant sur le plan des représentations sociales des Maures et à partir duquel l'on a construit la théorie de la segmentarité, s'accompagne d'un autre modèle, lui aussi ancré dans les représentations sociales, de nature hiérarchique. Son analyse est centrée sur la société maure émirale au sein de laquelle s'est constituée, au cours du XVIII^e siècle, la tribu des *Awlād Qaylān*. Plus précisément, P. Bonte s'attache à retracer les conditions de constitution et de développement de cette tribu depuis l'époque de sa création jusqu'à 1932, date de la mort de l'émir Sid A^omed ul A^omed. Il souligne ainsi que le factionalisme politique émiral et les alliances matrimoniales –à travers lesquelles la tribu s'élargit démographiquement– organisent et modifient la mise en place et le fractionnement des *Awlād Qaylān*.

La deuxième monographie d'Abdel Wedoud Ould Cheikh, «La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure, les *AwlĀd Abyayri*» (cf. : 201-238), concerne une tribu maraboutique. La fonction politique *religieuse* est analysée par l'auteur à partir d'une idée centrale qui considère que le domaine idéologique, notamment l'Islam, est fondamental pour approcher le problème de l'organisation sociale et politique des Maures. L'exemple des *AwlĀd Abyayri* montre, dans ce sens, que la religion est un facteur crucial de cohésion sociale. Pour étayer cette hypothèse, il s'attache à montrer l'importance de la *jamĀ'a*, l'assemblée tribale, dans l'organisation des tribus religieuses et surtout le rôle politico-religieux développé par un leader confrérique, /ay^o *Sidiyya*, au sein des *AwlĀd Abyari*. En effet, à partir de 1840, /ay^o *Sidiyya* réorganise sa tribu à partir d'une transformation réussie de son capital charismatique en capital politique. Cette volonté de réorganisation se fonde avant tout sur la nouvelle vision d'unité tribale qu'il arrive à faire partager à tous les membres d'une tribu élargie démographiquement par le rattachement progressif d'une large clientèle religieuse. Ce faisant, il met fin provisoirement au jeu segmentaire centré sur la parenté (*nasab*) et l'honneur (*fīaraf*) et impose son autorité à la tribu, confirmant l'opinion d'Ibn Khaldun sur la constitution du pouvoir dans les sociétés nomades. En effet, suivant ce dernier, les nomades ne peuvent constituer un pouvoir politique que grâce à quelque structure religieuse, l'appel d'un saint ou quelque autre puissant effet de la religion.

On regrettera qu'aucune conclusion n'ait été ajoutée à la fin de cet ouvrage collectif. Si d'une manière générale, les contributions mettent en avant l'analyse des effets pratiques et idéologiques de la parenté et de l'alliance sur la mise en place et l'évolution de l'organisation tribale, Ould Cheikh suggère que l'idéologie de la parenté apparaît englobée dans l'analyse de l'idéologie islamique. Il paraît ici quelque peu surprenant de voir que l'ouvrage d'un même auteur, Ibn Khaldun, est utilisé pour étayer deux hypothèses différentes. C. Hamès souligne que l'argument généalogique est essentiel dans les textes d'Ibn Khaldun, ce qui l'amène à affirmer que les conflits politiques sont avant tout des conflits de parenté. En revanche, Ould Cheikh remarque que c'est le rôle de la religion, dans la constitution du pouvoir politique des sociétés nomades, qui est fondamental dans la pensée d'Ibn Khaldun. D'un point de vue plus général, la perspective proposée, dans le cadre de l'anthropologie historique des sociétés arabes, considère qu'il s'agit avant tout d'isoler les principes structuraux propres à ces sociétés au-delà donc des contextes spatio-temporels. Cette position est abondamment illustrée par les auteurs. Ainsi, E. Conte considère des données allant de la Grèce ancienne et l'époque préislamique à l'Iraq contemporain, en passant par la Syrie romaine du V^e siècle. C. Hamès fait allusion à l'époque Almohado-Hafside (XII^e-XIV^e siècles) pour établir des similitudes avec le Koweït, l'Arabie, le Nigéria et les sociétés maghrébines contemporaines. Enfin, P. Bonte et Ould Cheikh examinent la société maure émirale et coloniale pour montrer que le modèle égalitaire et hiérarchique de la tribu maure «nie les contingences de l'histoire» en les assimilant sous sa forme propre.

On pourrait ici s'interroger sur la validité méthodologique et théorique d'une telle perspective car elle ne semble pas suffisamment développée dans le

livre. La recherche des invariants historiques est affichée comme une pétition de principe, nécessaire pour fonder l'analyse anthropologique, essentiellement comparative ; mais il resterait à montrer dans quelles conditions cette recherche peut être rendue opérationnelle. En effet, le passage d'une « ressemblance », d'une « similitude objective » des faits à une « identité structurelle » suppose à tout le moins une théorie sous jacente qui, au regard des débats qu'a suscité cette question en Histoire (Veynes, Braudel) et en Philosophie (Foucault par exemple) semble actuellement faire défaut.

Mariella VILLASANTE-DE BEAUVAIS

CLAUZEL (Jean) – *Administrateur de la France d'Outre-Mer*, Editions Jeanne Lafitte/ A. Barthélémy, 1989, 224 p.

Jean Clauzel, ancien administrateur en Afrique et au Sahara, ancien préfet des Bouches du Rhône et préfet de la région Provence Alpes Côte d'Azur, nous livre dans cet ouvrage de 1946 à 1959 l'itinéraire de sa carrière d'administrateur en Afrique. Son intention est clairement annoncée dans une courte introduction :

« ce témoignage n'est pas et ne veut pas être une démonstration. Je n'ai rien prétendu démontrer, j'ai simplement voulu montrer ce qu'avait été, en un temps et en un lieu donnés, un métier au double service de la France et de l'Afrique, un métier qui n'est plus et ne sera jamais plus et dont le souvenir même risquerait de disparaître si ceux qui l'ont pratiqué et aimé ne le présentaient pas... avant de disparaître à leur tour ».

« C'est donc bien pour marquer la modestie de mon ambition que j'ai emprunté au fabuliste le titre de cet avertissement : « j'étais là. Telle chose m'advint » ».

Ainsi est campé l'objectif de ce témoignage. C'est un document versé dans le dossier de l'histoire coloniale, mais avec une réflexion personnelle, philosophique et morale, sur les rapports d'attraction, de séduction qu'ont exercé les sociétés africaines sur ces jeunes hommes qui ont cru au sens de leur mission.

Avec un véritable talent d'écrivain, une émotion parfois vive, mais le plus souvent contenue, l'auteur raconte ses premiers contacts avec les élèves de « colo » (ancienne Ecole coloniale devenue Ecole Nationale de la France d'outre-Mer) dans la France de 1943 qui affichait rue Gay-Lussac : « Toi aussi, tes camarades t'attendent dans la division française de la Waffen S.S. » ! Mais le débarquement de 1944 arrive avec le passage au maquis et la trahison qui coûta la vie à plusieurs de ses camarades à peine arrivés en Sologne dans les bois du By à la Ferté-Saint-Aubin. C'est à ces victimes innocentes, pleines d'espoir et de rêve, que Jean Clauzel dédie son livre.

L'arrivée de l'élève-administrateur en Afrique dans un paquebot qui partait de Marseille vers Casablanca et Dakar est une savoureuse description qui pourrait faire l'objet d'un film sur cette époque. Car la sensibilité, le don de perception du jeune administrateur et sa faculté à comprendre les non-dits en font un véritable ethnologue. Les rapports avec les administrateurs-ainés, les représentants locaux, les gens du peuple, les interprètes, nous recréent l'ambiance et les soucis de l'époque dans le cadre des objectifs politiques de la colonisation. C'est là que l'auteur fait preuve d'une grande honnêteté. Car

autant avec le recul du temps et l'évolution des idées il eut été facile d'édulcorer le souvenir de certaines erreurs conceptuelles dans la gestion des populations, autant ce témoignage aurait perdu en force et en qualité s'il n'avait été sincère jusque dans ses moindres détails. L'on suit au fil des pages l'apprentissage de l'élève-administrateur jusqu'à son élévation au rang de chef de cercle de Goundam à Kidal. C'est aussi l'histoire coloniale de l'Afrique française qui passe en treize années par étapes successives de l'indigénat et du « travail forcé » à l'autonomie interne puis à l'indépendance, que nous voyons défiler en accéléré dans ce livre. Outre le devoir de maintenir l'ordre, de faire rentrer l'impôt et de tenir informé le gouverneur général de Dakar, l'administrateur local avait un rôle juridique et pédagogique important.

Alors que l'administrateur Clauzel devient un spécialiste des Touaregs qu'il étudie en véritable chercheur, une entreprise le préoccupe en premier chef : c'est l'école nomade. Très tôt les administrateurs ont constaté que la colonisation avait marginalisé les Touaregs, anciens suzerains et porteurs d'une culture que tout le monde s'accorde à sauvegarder. Mais leur condition nomade les éloigne des centres dispensateurs de soins et d'éducation d'où l'idée de créer des écoles pour les enfants nomades, persuadés que nous sommes à même d'apporter à ces populations avec notre langue et notre culture, le mieux être et les moyens qui leur manquent. Toutes les méthodes sont essayées : la diplomatie, le raisonnement, la persuasion et enfin la force. Ces années de luttes réciproques ne laissent pas de bons souvenirs chez les enfants arrachés à leurs campements par les goumiers. Cependant les écoles fonctionnent et obtiennent quelques résultats. Or, la scolarisation qui était le fer de lance de l'idéologie républicaine française, venait dans ces pays affaiblir le pouvoir des notables africains en leur substituant progressivement une classe d'employés administratifs issus des enfants de familles serves, vassales ou pauvres envoyés de force à l'école à la place des enfants de ces notables. Avec la libération des « serviteurs », la création de « villages de liberté » et l'instauration du système juridique français, les sociétés locales étaient directement atteintes dans leur essence même.

« Mais, paradoxalement, bon nombre d'entre nous, dont je ne peux m'exclure, conservaient une préférence inavouée pour les Africains qui étaient demeurés dans leur genre de vie, leur métier, leur habillement, leur système de valeurs en conformité avec l'Afrique traditionnelle, et donc pour nous différente, que nous étions venus chercher » (p. 221).

Ainsi J. Clauzel avoue les contradictions dans lesquelles il se trouve enrhumé entre ses sentiments et le rôle qui lui était assigné professionnellement. Cependant, sans renier cette action il conclut :

« Nous avons enfin exécuté très loyalement la politique des successifs gouvernements de la France dont les effets devaient conduire très naturellement et clairement à notre disparition... On m'accordera toutefois que cette loyauté méritait au moins d'être citée car elle n'a pas été étrangère à la réussite de la décolonisation sans heurts conduite par la France en Afrique noire » (p. 223).

Et pour bien marquer sa tolérance à l'égard des opinions différentes de la sienne, il ajoute :

« je conçois parfaitement que d'autres aient perçu différemment et jugé plus sévèrement notre action. Ils se sont déjà exprimé et s'exprimeront encore ».

Ce livre attachant, écrit avec une certaine rigueur dans les faits et les descriptions, ne manque pas d'humour et d'élégance. Il est aussi un magnifique témoignage d'amour envers l'Afrique et les Africains tout en restant une interrogation sur ce passé qui devient presque idyllique au regard des problèmes actuels qui ne sont pas abordés dans la tranche de temps dont il s'agit. Il est facile aujourd'hui de jeter l'anathème sur l'époque coloniale et les résultats de son action avec le recul du temps. Mais s'il n'y avait pas eu la colonisation et quelques-uns de ces hommes généreux, qu'en aurait-il été de ces pays aujourd'hui dans leurs rapports avec le monde extérieur? Leur état serait-il meilleur ou pire? C'est une question lancinante à laquelle on ne peut échapper à l'issue de la lecture de ce bon livre.

Marceau GAST

Anne BARTHELEMY, *Tazra, Tapis et bijoux de Ouarzazate*, Préface de Michel Jobert, illustrations de Gaston Balmigère, Aix-en-Provence, Edisud, Sochepress, 1990.

Un officier des Affaires indigènes, en poste à Ouarzazate dans les années 1935-1945, esprit curieux à n'en pas douter, excellent dessinateur de surcroît, se passionne pour le pays où il vit. Il dessine, il peint des paysages. Les métiers familiaux l'intriguent, il y découvre un art populaire qui l'enchanté, il emplit des carnets de croquis, il peint à l'aquarelle des planches : bijoux, tissages, etc., il photographie des femmes parées, des scènes de la vie qui l'entoure, il étudie des techniques. A-t-il un but?

Ces documents recueillis et complétés par sa fille, madame Anne Barthélémy, se sont enrichis de développements sur le monde berbère, ses origines, son histoire; ils font alors l'objet de la publication qui nous est livrée aujourd'hui.

Les études sur cet art du Haut-Atlas se révélant encore trop rares, nous ne pouvons que nous réjouir de voir mis en valeur ces objets, ces parures, ces tapis identifiés et analysés en de courts, mais suffisants commentaires. Cela a au moins le mérite de nous faire oublier les nomenclatures très vagues apposées sur les magnifiques tapis du Dâr Si Saïd de Marrakech où le terme flou de : *Tapis du Haut Atlas* ne saurait satisfaire notre soif d'apprendre!

Peut-être devons nous cependant émettre quelques réserves sur la valeur d'une introduction qui se veut historique et qui me paraît parfaitement inutile. Prétendre traiter en 18 pages l'histoire du Maroc depuis ses plus lointaines origines relève d'une gageure qu'aucun historien digne de ce nom n'oserait tenter. Inévitablement, cela conduit à des raccourcis dangereux et à des réemplois de théories depuis longtemps périmées. Combien me paraissent plus intéressantes ces quelques notes historiques des chapitres suivants propres à éclairer la nature de ce monde berbère local!

Nous ne suivrons pas non plus l'auteur sur cette affirmation que la technique des bijoux émaillés cloisonnés aurait été connue des Vandales qui l'auraient introduite en Afrique du Nord. Sauf erreur de notre part, il ne s'agit que de verroteries bien connues chez les Barbares (cf. Courtois : *Les Vandales*). L'origine et le cheminement de cette technique orientale des émaux cloisonnés

est beaucoup plus complexe et reste encore assez mal connue aujourd'hui en dépit de quelques monographies récentes qui sont loin de recueillir l'unanimité.

Plus intéressantes me semblent les remarques faites sur la valeur sociale de ces parures. Madame Barthélémy nous montre (p. 40) qu'en fait, il s'agit souvent d'une possibilité de thésaurisation dont les hommes pourraient user sans enfreindre la Loi coranique. Nous ne pouvons mettre en doute cette affirmation, mais nous constatons alors que le monde berbère diffère sensiblement du monde arabe où la femme seule a la possession de ses bijoux. Ils constituent sa dot, son douaire dont, théoriquement, elle peut jouir à son aise sans l'avis de son époux. Au besoin, elle les fait refondre mais elle peut également les vendre pour aider le ménage en difficulté, si elle le juge nécessaire. C'est là sa garantie contre la répudiation ou le divorce. Apparemment tel n'est pas le cas en Haut Atlas marocain (selon l'auteur p. 56) où l'homme seul peut se permettre de telles transactions.

On lit avec plaisir les bonnes pages nous décrivant la vie de ces montagnards, les fêtes locales, les danses surtout (p. 66). Un essai sur l'histoire des tapis à points noués et sur sa diffusion à partir de l'Orient (en deux pages) ne peut que provoquer notre inquiétude. Pour y avoir, jadis, consacré bien des pages (cf. *Les Tapis Algériens*) nous serions beaucoup plus réservé dans ce domaine !

Concernant la comparaison, tentante certes, entre l'architecture du Haut-Atlas marocain à celle de l'Arabie du Sud, je serais tenté de dire qu'il s'agit surtout là de suggestions assez timides (notons, en passant, que le Hadramaout n'a jamais fait partie du Yémen du Nord). Des ressemblances ? peut-être, mais les techniques de construction et le décor diffèrent totalement et tant qu'une étude comparative sérieuse n'aura pas été menée à bien, il nous paraît osé d'émettre une opinion. On constate, en fait, parfois avec étonnement, certes, l'existence de telles maisons-tours ornées de décors géométriques un peu partout dans le monde en haute montagne, notamment au Tibet, sans qu'un lien historico-social puisse être établi. Restons donc prudents sur ce point et attendons.

De telles remarques que l'auteur nous pardonnera, ne sauraient ternir la valeur de cet ouvrage que, pour notre part, nous avons parcouru avec grand plaisir y retrouvant des sensations anciennes quelque peu émoussées.

Un bon répertoire tout à l'honneur d'un officier qui a su voir, comprendre, et à coup sûr aimer, un livre qui nous fait regretter de ne pouvoir en lire souvent de semblables.

L. GOLVIN