

UNE PAYSANNERIE DE MONTAGNE PRODUCTRICE DE *FUQAHA'* LES JBĀLA, RIF OCCIDENTAL, MAROC

Jacques/Jawhar VIGNET-ZUNZ*

C'est une des premières leçons, entre science et politique, que j'ai reçue à l'occasion de mon expérience de terrain en Algérie : la campagne n'est pas un isolat, il y a sans cesse des mouvements de retour qui maintiennent entrouverte la porte entre le monde paysan – ou villageois, ou rural, ou tribal même, comme on voudra – et le monde citadin. Et ce n'est pas seulement un phénomène contemporain, tant s'en faut. Cette leçon, je la dois à Abderrahim Taleb-Bendiab, qui nous a quittés il y a peu. Je ne l'ai pas oubliée.

Ce n'était pas loin de constituer un complet renversement de perspective pour un ethnologue formé dans les années soixante qui pouvait être tenté de construire l'identité de l'Autre à coups de spécificités et d'irréductibilité, privilégiant la distinction sur la médiation. Aujourd'hui, les choses ont bien changé. Ce n'est pas nécessairement une victoire à mettre au compte de la dialectique, en tout cas on entend davantage privilégier l'«inter» et le «pluri», les transitions et les métissages, jusqu'à débusquer l'altérité en soi.

Un des axes de cet islam pluriel dont nous traitons est constitué autour de la distinction entre « populaire » et « savant » (1), dont la légitimité est en même temps l'un des points en discussion. Si je lui administre le même traitement, il est clair que je vais avoir à montrer les passerelles, la présence chez les deux de similitudes, de fragments de l'un dans l'autre. Etant bien entendu que ces deux catégories sont les extrémités d'une échelle, instaurant donc, en première approximation, un haut et un bas. Ce qui est reconnaître que le jeu n'est pas égal.

Mais là n'est pas l'enjeu : je ne vais pas m'attacher à démontrer qu'il y a « du savoir » dans « le peuple », il y en a. Et il ne s'agit pas seulement de savoirs « pratiques » – tels ceux qui s'investissent dans les activités de production et de reproduction –, restriction qu'on apporte au champ du savoir sur la base d'un moindre recours au « symbolique » et à l'énoncé. Au contraire, je pousserais ma réflexion (mais dans un autre cadre que celui-ci) dans le même sens que d'autres qui, à propos de la « nouvelle » classe ouvrière, remettent en cause la coupure entre les aspects « manuel » et « intellectuel » du travail productif (par exemple Poitou, 1991). Je ne vais pas, non plus, me dissimuler qu'il y a davantage de « savants » dans les couches aisées de la société (par convention :

* Chargé de recherches au CNRS (IREMAM).

(1) Au risque d'en abuser, j'utilise les guillemets quand le sens d'un mot me paraît mériter discussion.

le haut), soit qu'ils y prospèrent plus facilement soit, et c'est souvent le cas en islam, qu'ils y soient facilement aspirés. J'ajouterais simplement que ces élites, où se retrouvent, dans des associations diverses, la fortune, le pouvoir et le savoir (peut-être faudrait-il dire, provisoirement, le haut savoir?), si elles sont plus nombreuses dans les villes ne s'y concentrent pas toutes, point central de ma démonstration.

Corrélativement, la catégorie de « populaire » s'élargit considérablement en redescendant l'échelle, puisqu'elle couvre les citadins pauvres – la plèbe, ou le monde du travail si on veut encore – et, à quelques noyaux près, l'immensité des campagnes. C'est d'ailleurs une opposition classique en Islam : *al-hāṣṣa*, l'élite, et *al-'amma*, le commun, la masse dont on sait qu'elle ne recoupe pas strictement une opposition du type « ville-campagne » (2).

Dans une perspective historique, nous garderons à l'esprit qu'hier encore – c'est-à-dire avant les changements intervenus, dans cette partie du monde, entre le milieu du XIX^e siècle et le début du XX^e et qui ont débouché sur les mutations brutales que nous connaissons aujourd'hui –, hier encore, donc, la population, dans le monde arabo-islamique, était d'abord rurale et les villes (à l'exception notable de métropoles comme le Caire ou Istanbul), pour actives qu'elles soient, de petites dimensions et, ce, dans les mêmes proportions qu'un siècle plus tôt en Europe nord-occidentale.

Et aussi que, hors des murs de la cité, l'espace rural n'était pas homogène mais partagé entre Bédouins *lato sensu* et agriculteurs de montagne ou d'oasis.

Autant d'évidences mais qu'il me fallait rappeler parce que le cadre dans lequel je vais placer mon approche du rapport entre « populaire » et « savant » en matière d'islam se situe pour partie à la veille de ces bouleversements, dans le Maroc d'avant le Protectorat. Comme la situation d'alors continue à produire des effets aujourd'hui, certes atténués, j'espère n'être pas tout à fait anachronique.



Ce cadre est montagnard. Il s'agit d'une population qui, avec son parler (une variante de l'arabe marocain), ses façons de mettre en valeur les ressources de son territoire, ses façons de l'habiter, ses manières d'être, occupe la moitié occidentale du Rif, la mieux arrosée. Elle va de la pointe de la péninsule Tingitane aux sources de l'Ouergha, en croissant. Depuis deux, ou peut-être trois siècles, ses gens sont connus sous le nom de Jbāla (« de la montagne ») mais les textes classiques antérieurs les nommaient Ghumāra. L'autre moitié de la chaîne est berbérophone, ce sont les Rifains (Riafa, Rwafa, Rifiyin).

(2) Voir VIGNET-ZUNZ, 1993, qui rappelle, sur ce point, plusieurs auteurs : BERQUE, EICKELMAN, KEDDIE et al., MEZZINE.

Les Jbāla ont la réputation d'avoir de très bons *foqha* (3) (class. : *fuqahā'*) ou '*ulamā'* – et intègres. On vient chez eux de loin pour recevoir leur enseignement, adolescent ou jeune homme ; on vient, adulte, les consulter sur des points de droit ou pour une affaire de santé. Mais on les trouve aussi loin dans les campagnes et dans les villes, comme maîtres d'école coranique, tandis qu'aux plus hauts niveaux leur cursus les conduit à la Qarawiyyin, parfois avec un détour par les capitales de l'Orient. Quand ils rentrent dans leurs villages, ils entretiennent ces foyers de culture (du *msid*, *mhadra* ou *djama'* pour les enfants, à la *zāwiya* ou *madrassa* pour les jeunes hommes) qui quadrillent leur province. À moins qu'ils ne choisissent de s'établir en ville, particulièrement, pour les plus fameux, à Fès où, à travers les siècles, on retrouve leurs patronymes parmi ceux des notables qui s'adonnent à la science, au négoce ou à un artisanat de qualité, tantôt liés à l'appareil du Makhzen, tantôt pas.

Pour être équitable, rappelons que dans le Sud il existe une situation correspondante : les Swāsa (Soussis) de l'Anti-Atlas – autre société de montagne – ont eux aussi la réputation d'avoir de nombreux et excellents savants. Ils émigrent plutôt dans les campagnes et les villes de la moitié méridionale du pays. Leur capitale intellectuelle est Marrakech, avec sa *Yūsūfiya*.

Il y aurait lieu de s'interroger sur ces spécialisations régionales : Jbāla, Swāsa, d'où leur vient cette fécondité ? Sans pourtant s'aveugler sur ces deux cas car ils n'exercent tout de même pas de monopole : en d'autres points de l'espace rural on peut trouver aussi de fortes traditions scripturaires. Certaines oasis, comme le Tafilalt, certaines paysanneries de plaine, comme les Doukkala, certaines vieilles cités, outre les capitales impériales, ont également une réputation.

Pourquoi les Jbāla, donc ? On peut évoquer tout à trac :

- La vieille couronne urbaine : elle remonte souvent à l'Antiquité, en tout cas à l'époque de l'étroite communication avec al-Andalus, et fait de ce Nord-Ouest marocain, jusqu'à la veille du Protectorat, la région la plus urbanisée du Maroc avec les ports des trois façades maritimes et les villes de contact sur la frange méridionale du massif. Le détroit joue ici un rôle majeur.

- Les princes idrissides qui, au X^e siècle, s'y réfugièrent à plusieurs reprises, abandonnant Fès pour échapper aux coups des Faṭimides et des Umayyades de Cordoue. Une forteresse, Qal'a Ḥajrat al-Nser, établie sur un nid d'aigle au nord-est de Ksar El-Kebir, fut même la capitale de fait de leur empire pendant quelques années avant qu'y fût consommée leur ultime défaite.

- Le *quṭb* Mulay 'Abslem ben Mchīch, retiré à la charnière des XII^e et XIII^e siècles sur un de leurs sommets, le Jbel 'Alam, et dont on a fait l'introducteur du mysticisme soufi au Maroc. Descendant d'un des princes idrissides, Sidi Mezwar, on le tient pour le maître d'al-Chādīli. Très peu de choses sont connues de sa vie et de son œuvre ; il semble en tout cas que son grand rayonnement soit tardif. Les Jbāla, néanmoins, en ont fait leur protecteur : *ṣolṭan d-Djbala*, y dit-on de lui.

(3) Pour le lexique issu des parlères régionaux, la transcription suit évidemment la prononciation locale, qui peut modifier la valeur de certaines voyelles et consonnes. Les mêmes mots, s'ils sont repris dans le contexte national, gardent la forme conventionnelle : *Jbāla* et non plus *Djbala*.

• Le *jihād*, essentiel pour le Maroc en cette région qui se situe, après le XV^e siècle, aux avant-postes du *dār al-islam*. Il alimenta une abondante littérature doctrinale, notamment sur les devoirs des princes en la matière et ceux des *fuqahā'* en cas de démission de ceux-là (Mezzine, 1988). Une phase s'achève (Mezzine, 1991 : 80) avec la bataille de Oued El-Makhazin (ou Bataille des Trois Rois) près de Ksar El-Kebir, en 1578, qui consacre la dynastie sa'dienne et met un terme aux ambitions des Portugais (mais pas à leur occupation de plusieurs ports atlantiques, relayée, autour de la péninsule Tingitane, par celle de l'Espagne). Cette victoire verra le pouvoir attribuer aux chefs des différents contingents (composés essentiellement de Ghumāra, de 'Arab et de Rifains, mais ce sont les premiers qui en bénéficièrent le plus) des récompenses sous forme de « reconnaissance » de titres chérifiens, comportant exemption d'impôts et attribution aux plus puissants de véritables fiefs (*'azib*-s, domaines agricoles livrés avec les gens qui y vivaient), et établissement de *ḥorm*-s (territoire englobant un sanctuaire, dispensé de l'impôt et d'autres servitudes, protégé contre les incursions des troupes du Sultan).

C'est sans doute alors que se met en place la structuration politique que nous connaissons, fondée sur un profond renouvellement des élites. Michaux-Bellaire (1911) attribue explicitement à cette bataille l'accélération du chérifisme dans la région qui nécessitera plus tard, avec le nouveau pouvoir 'alawite, une remise en ordre opérée par le biais de reconstructions généalogiques (1911 : 507-508). Les effets, que je vais illustrer maintenant, en sont particulièrement importants pour les futurs Jbāla.

Un premier fait, donc, bien établi : la densité des lignées de *ṣorfa* (class. : *surafā'*), se réclamant le plus souvent de l'ascendance idrisside et plus particulièrement de sa branche *'alamiya* (issue de l'ermite du Jbel 'Alam). En même temps (et c'est cela qui est important : *en même temps*), la densité des établissements d'enseignement, de plusieurs niveaux : depuis l'école coranique (régulièrement une par quartier, dans les villages) aux « collèges » déjà évoqués (parfois plusieurs dans une même tribu; d'autres n'en ont qu'une ou pas du tout, leur existence et leur durée étant liée à la renommée du maître, puis à celle du fils qui, s'il en est, lui succède).

Pourquoi est-ce cette présence concomitante de l'ascendance et de la science qui est importante ? Parce que cela nous permet de sortir de ces schémas qui encombrant trop souvent notre vision de la foi et des pratiques de la *'amma* telle qu'on la résume dans la catégorie du « maraboutisme », dont les corollaires habituels sont : extatisme, confrérisme, charismes, licence, illettrisme, ruralisme...

Cette société de montagne ne dispose pas d'un seul modèle pour bâtir sa foi, animer ses ferveurs et guider ses conduites mais de deux – quand bien même, souvent ils interfèrent. Elle peut ainsi relativiser, pondérer cette adhésion parfois trop exclusive que les fidèles manifestent pour les voies les plus directes d'invocation de la puissance et de la miséricorde divines : *ziyāra*-s aux tombeaux des saints, dévotion pour les héritiers de la *baraka* du Prophète, recherche de protection contre les manifestations des forces néfastes, recours à la transe par la danse, quête des signes prodigieux de la présence divine... Voies

qui font, certes, l'économie de l'approfondissement de la foi, fondé sur une meilleure connaissance et un plus grand respect de la Loi. Pourtant voies, et je veux insister là-dessus, qui ne sont pas hérétiques dans leur principe mais qui le deviennent sans doute par excès.

« Pays de *šurafā'* » a-t-on pu dire du pays Ghmāra/Jbāla (Michaux-Bellaire, qui précise : « Près de la moitié des tribus se compose de Chorfa, en grande majorité Alamiyin », 1911 : 423). En réalité, seuls quelques grands noms émergent au plan national, la plupart sont perdus dans la masse. Déjà, sous les premiers 'alawites, des généalogistes (Chabihi, Ibn Raḥmūn) avaient, à l'échelle du pays, rejeté un nombre considérable de titres de *šaraf* afin de limiter des privilèges qui coûtaient cher aux finances publiques. Michaux-Bellaire (1911 : 507, 508) émet en fait l'hypothèse que toute la généalogie bâtie autour de Sidi Mezwar et de Mulay 'Abslem (séparés par la sainte lignée des « sept hommes », *sab'atu rijal*, selon un schème récurrent en Méditerranée depuis l'Antiquité) est une reconstruction tardive :

« On se rendra compte [...] que les ouvrages d'hagiographie qui sont en contradiction avec les livres d'histoire ne remontent pas au-delà du dixième siècle de l'Hégire. À cette époque, la poussée des doctrines chadilites, excitée par l'occupation portugaise, avait provoqué dans tout le Maroc, et particulièrement dans la région de Djebala, l'apparition de nombreux *Cheikhs el-tariqa* fondant une quantité de Zaouïas, et ces Cheikhs, s'ils ne prétendaient pas tous eux-mêmes au chérifat, étaient considérés comme Chorfa et vénérés à l'égal des descendants du Prophète par leurs fidèles. Il était résulté de cet état de choses une décentralisation d'autorité qui constituait pour le pouvoir du Makhzen un véritable danger, et on peut se demander si, pour canaliser pour ainsi dire le chérifat et l'empêcher de se répandre dans les tribus sans direction et sans contrôle, le Makhzen n'a pas créé aux Chorfa du Djebel Alem une généalogie officielle de façon à pouvoir l'opposer aux prétentions de tous les Cheikhs, Chorfa ou non, qui peuplaient le pays de leurs Zaouïas. On peut retrouver un procédé analogue dans la consécration officielle que les Sultans Filalas ont donné à la Zaouïa d'Ouezzan, dans l'espérance, sans doute, de se servir d'elle pour annuler les nombreuses Zaouïas qui pouvaient gêner l'extension de son autorité. Ne pouvant pas encore faire de la concentration absolue, le gouvernement marocain a cherché à faire de la concentration partielle, et il a préféré créer sur des preuves généalogiques douteuses un chérifat officiel sur lequel il pouvait exercer une certaine influence, à laisser les nombreux Chorfa, vrais ou faux, se tailler, tout à fait en dehors de lui, des petits fiefs religieux qui auraient absorbé à leur profit ce qui devrait être versé au Bit el-Mal ».

Hypothèse qui a au moins le mérite de souligner l'action réciproque des facteurs locaux et des facteurs nationaux dans la constitution des identités régionales.

Cela n'enlève rien au respect dont leurs membres sont entourés : dans la pratique, personne, dans le Nord, ne doute de la qualité chérifienne des Baqqaliyin, Ghaylāniyin et autres grands noms qui ont fait l'histoire de la région. À l'inverse, au niveau villageois, des familles conservent des *dahīr* -s qui attestent une lignée illustre, parfois accompagnés de chartes généalogiques, et qui pourtant ne voient guère leur noblesse reconnue par le voisinage : c'est Michaux-Bellaire encore (1911 : 102) qui note que, comme il y en a tant, « la qualité ne donne (...) aucun privilège ». Un bon indicateur, c'est l'usage du *si* (pour *sidi*, « mon seigneur ») : chez les Jbāla, on ne l'attribue qu'aux individus, pas aux lignages, et seul en est honoré celui, *šerīf* ou pas, qui a clos le cycle

d'apprentissage des soixante *ḥizb* du *Qur'ān*, devenu ainsi *ṭaleb* et entrant dans la catégorie des lettrés.

Densité des lettrés, donc. On a parlé de «msidiculture» à propos des Jbāla; Négib Bouderbala m'avait suggéré «campagne savante». J'opte pour «montagne savante», pour des raisons que je ne vais pas développer ici mais qu'on peut résumer en disant qu'il semble y avoir des indices concordants, de part et d'autre de la Méditerranée (et parfois assez loin en arrière de ses rivages), non pas d'une affinité précise entre l'altitude et l'ascèse de l'étude, mais d'une intense relation, en un temps T, entre une montagne et des cités proches (née d'un enchaînement de facteurs, notamment la demande forte, à un moment du passé de ces régions, de produits de la montagne ou en transit par la montagne : Fontaine, 1990, 1993), créant les conditions d'une implantation de l'écrit là où on ne l'attendait pas nécessairement. Ce qui n'enlève pas la pertinence d'autres facteurs liés plus particulièrement à l'histoire régionale, comme on l'a dit des Jbāla.

Ces lettrés, leur titre quand ils sont au sommet de la hiérarchie du savoir est *'ālim* ou *faqīh* : en islam, la tâche du savant (*'ālim*) est d'éclairer la conduite du fidèle en diffusant, commentant, interprétant la Parole de Dieu, c'est-à-dire Ses Commandements. Ce long travail de générations de grands lettrés sur l'innombrable variété des cas d'application de la Loi se consigne en une surabondante jurisprudence, *fiqh*. Il y a donc correspondance entre les deux titres et ils sont, de fait, interchangeable. Ceux-là sont les titres officiels, mais dans le langage plus généreux des populations, on trouvera d'autres expressions, en particulier : *l-awliya wa ṣ-ṣaliḥin* «les saints et pieux»(4) personnages; elle traduit en termes d'excellence dans la foi, dans l'amour de Dieu, l'activité de toute une vie tournée vers l'approfondissement de Son message, vers la fidélité à ce message – signes d'élection divine, s'il en est. Ou encore : *wali u 'alim*, «saint et savant», car l'un pourrait-il aller sans l'autre? Cela se peut, en fait, et les deux attributs, réunis dans l'idéal, restent distincts.

Ce savant peut choisir diverses fonctions dans la communauté, il peut être enseignant, juge, notaire, il peut délivrer des consultations juridiques. Au bas de la hiérarchie, il y a le maître de l'école élémentaire, celle qui s'achève par la mémorisation complète du *Qur'ān*; il est, lui aussi, dans le Nord, appelé *fqih*. Plus exactement *fqih del-mḥadra* (de l'école) ou encore *fqih mṣarret* (engagé par un contrat dont sont énumérées les clauses, sing. *ṣart*) pour le différencier, le cas échéant, du *fqih d-djama'*, qui n'enseigne pas mais prononce le prône du vendredi, à la mosquée principale. Il arrive qu'on appelle cet enseignant *ṭaleb*, ce qui désigne aussi, selon le contexte, l'élève déjà confirmé, l'étudiant «en quête» de science après avoir achevé la première étape, l'apprentissage de la lettre du texte; ou celui qui a été cet étudiant sans avoir nécessairement franchi les étapes suivantes.

Il y a une autre fonction que se partagent les *foqha*, corrélative de leur savoir (et de leur piété) : l'action contre les agents qui affectent la santé ou le sort de l'individu. Ces agents, bien identifiés dans les ouvrages canoniques, sont

(4) Ils sont, dans la pratique, synonymes.

parfois des êtres (*jnūn*, de la catégorie des esprits; *ṣayaṭin*, émanations du Diable), parfois des dispositions spécifiques dans la nature des choses ou de l'être humain (signe de bonne ou de mauvaise augure, *fā'l*; regard d'envie, *'ayn*).

Pousser ses études dans la voie du *'ilm*, de la science, c'est aussi explorer ce domaine. Certes le spectre de la connaissance est large et tous les savants ne s'en font pas une spécialité, ni tous les lettrés. Car l'écrit est un des moyens de l'action; l'autre est de l'ordre de la foi, de la capacité de l'homme de science de porter effectivement sa *da'wa*, son appel, son invocation, jusqu'à Dieu. Dans ce domaine, il y a tous les degrés de la connaissance : par le jeu du « tableau » (*djdiwel* : sing., diminutif de *jadwal*, sing.) les diables et les mauvais esprits peuvent être mis en déroute ou même momentanément asservis; à un niveau plus élémentaire, l'inscription d'un verset coranique ou d'une formule pieuse appropriés peut être une protection suffisante (*ḥdjab*, *ktab*). Mais les mieux avertis savent que la protection la plus efficace est toujours dans la confiance en Dieu, dans l'acceptation de Ses voies. En outre, il est un aspect qui entache trop souvent le recours à ces techniques, la rétribution du lettré. Or il est un principe que les plus pieux invoquent avec régularité : le service de Dieu ne se rétribue pas... Plus exactement le secours apporté à un fidèle (sous forme d'un avis juridique ou d'un recours contre la maladie ou le malheur), à la différence des fonctions assumées à la demande de la communauté (enseignement, administration de la justice, de la mosquée du vendredi, etc.).

Toutes ces attitudes, dans leur diversité, se retrouvent en milieu Jbāla. On verra *in fine* qu'il ne faudrait en effet pas conclure de cette forte densité du religieux qu'on a dite à l'existence, dans ces montagnes, d'un bastion de rectitude doctrinale et de morale sans faille. Sans doute une région éclairée, et sans doute plus éclairée que d'autres; mais qui ne serait pas parvenue à éliminer toutes les zones d'ombre. C'est cette réalité multiple que je vais évoquer maintenant plus concrètement, à partir d'écrits portant sur la période précoloniale et de notes de terrain.

*
**

Michaux-Bellaire, comme d'autres auteurs du début du siècle, fut frappé par l'importance du phénomène « lettré » en pays Jbāla. Il souligna à diverses reprises son rôle dans le niveau général de l'instruction de la population et dans l'organisation d'une sorte de gouvernement par les sages (et pieux), à l'échelle tribale, dans les périodes d'affaiblissement du pouvoir central, comme celle que vivait le Maroc depuis les ingérences croissantes des puissances européennes.

Voici comment, à travers deux exemples, il illustre ces différentes fonctions des *foqha* :

« On remarquera, en examinant la liste des *dchars* [villages] des Beni Gorfet, que dans chacun d'eux et même dans chaque quartier, il y a une mosquée de Khotba, c'est-à-dire une mosquée où se fait la prière du vendredi, avec un sermon fait par un faqih, ce qui n'existe dans aucune des tribus que nous avons étudiées. L'instruction y est également plus répandue; non seulement il y a dans chaque village plusieurs écoles de Qoran, mais il se trouve dans plusieurs d'entre eux de véritables collèges, *Médersas*, où des professeurs font des cours d'enseignement secondaire et

même d'enseignement supérieur analogues aux cours qui sont faits à Fès. On enseigne dans ces médersas les commentateurs du Qoran : *Sidi Khalil* et ses commentateurs, *l'Alfia*, *Ben Achir*, *Ben Açim*, la *Hamzia* et même les *Hadith de Boukhari*, etc. » (1911 : 538). Ailleurs, il ajoute l'*Ajarroubia* (grammaire et syntaxe), *Ben Farkoum*... Il regroupe toutes ces spécialités sous la rubrique *Muçannif*. Une autre spécialité très prisée est la connaissance des sept *riwāya*-s ou versions calligraphiées du *Qur'an*, équivalant à autant de prononciations du texte. Il conclut : « On peut se rendre compte que la tribu des Beni Gorfet est un véritable centre d'instruction religieuse. Le niveau intellectuel des gens de cette tribu est certainement supérieur à celui des autres tribus montagnardes » (539).

Maintenant ceci :

« Pendant plusieurs années, les Rhona n'eurent pas de gouverneur ; le Qaid El-Khal-khali, leur gouverneur *in partibus*, n'avait pas été remplacé à sa mort lorsqu'il fut assassiné par ses administrés à Arzila. La tribu se gouvernait elle-même et avait nommé un *Cheikh er-rebia*, ou *Cheikh es-siba* (...). Ce Cheikh était Sidi Mohammed ben Larbi, Chérif Yahyaoui (...). Il administrait la tribu avec sagesse et son autorité était universellement respectée » (1911 : 398).

Pour les Bni Gorfet, j'ai obtenu des précisions du même ordre concernant le rôle des grands *foqha* à l'époque de l'occupation étrangère (5). Elles permettent de mieux saisir quelques notions clés et notamment leur association : piété, charisme, chérifisme, savoir, pouvoir (voir également Ghaylan, 1987 : 47-48).

À l'époque, les Bni Gorfet étaient, selon leurs propres termes, *saybin* : ils échappaient à l'autorité du pouvoir central, ne reconnaissant ni *sih*, ni *qaid*, ni *başa*, mais seulement les pieux et saints personnages de la tribu, *l-awliya wa ş-şalihin* : *huma kanu mwalin el-waqt*, « ils étaient les maîtres de l'heure ». *Mul l-waqt* est une notion d'abord spirituelle mais, liée en général aux époques d'effacement de l'État, elle désigne d'une certaine façon le ou les dépositaires de fait de l'autorité suprême.

Ainsi, Sidi Hmed d-Khṭoṭ (du nom d'un des gros villages de la tribu) disait le droit (*chra'*), réglait les conflits, arbitrait pour l'ensemble des Bni Gorfet. Il était assis le jour du *soq* (souk) sous un oléastre (*berria*). Sidi Hmed (ou Sidi l-Ḥāj Aḥmed), était un Ghaylān, une famille de *şorfa* originaire de Figuig (d'Andalousie selon certaines traditions) réputée idrisside (Pérétie, 1912, Ghaylan, 1987).

À la suite de Sidi Brahim, disciple de Chikh Taliḍi des Bni Yssef (enterré dans sa *zāwiya* jazoulite chez les Akhmas, près de Chefchaouen), le lignage s'est attaché aux Bni Gorfet. Le fils de Brahim, Sidi 'Omar (mort en 1026/1617) a sa *qubba* (tombe bâtie, à coupole) à Zerraq, quartier du village de Lehra. Sidi 'Ali Ben Aḥmed, connu sous le nom d'El-Gorfī, aurait été de leur descendance : dans sa *zāwiya* du mont Şarşar, à l'ouest de Ouazzane, il avait transmis sa *baraka* à son élève Mulay 'Abdallah Cherif, fondateur de la maison des Wazzāniyīn ; il était considéré comme *mul l-waqt* de son temps. A peu près son contemporain, mais plus jeune, un autre Ghaylān, al-Khadir (Khayder, Khider) fut le célèbre *mujāhid* qui combattit au XVII^e siècle les Portugais et les Britanniques de Tanger ; son père avait été le bras droit du grand al-'Ayyāchī de Salé.

(5) Les six paragraphes suivants ont paru dans VIGNET-ZUNZ, 1992. Je suis redevable à Halima Ferhat des éclaircissements apportés aux notions religieuses ici rassemblées.

Sidi Hmed d-Khṭoṭ est présenté comme *wali u 'alim*. Si *'alim* renvoie à la connaissance (largement répartie chez les Jbāla), *wali*, ami-aimé de Dieu, renvoie au charisme conféré (avec plus de parcimonie) par la grâce divine. L'un et l'autre ne sont donc pas nécessairement liés, non plus que la qualité de *wali* et celle de *ṣerif*. Sidi Hmed était *mesqi*, « abreuvé » (de grâce divine) : *l-djwed sqawh*, les saints (la communauté des saints, sing. *jīyyid* en marocain, *jawwād*, en class. : qui donne avec générosité, qui comble de dons) l'ont « irrigué », l'ont comblé ; le verbe *sqa, isqi* est utilisé en particulier pour illustrer la transmission de la *baraka*, grâce divine, charisme d'un maître (dit parfois *radjel baraka*) à l'un de ses disciples (*sqah bel-baraka dialu*) qui devient ainsi un nouveau centre de rayonnement. Saint et savant : sept ans à la Qarawiyine ont consacré le savoir du maître. Il mourut en 1325/1907 (Ghaylan, *op. cit.*). Sa puissance (*quwwa*) était grande. On dit que quand il arrivait dans un village, son serviteur (*hdim* ou *haddam*) lançait un défi (*iṭowah*) à quiconque se prétendait plus puissant que lui (*aqwa mennu*) : Sidi Hmed pouvait frapper d'imbécillité l'imprudent.

D'autres Ghaylān ont marqué l'histoire locale. Un arrière-petit-fils d'al-Khadir, Sidi Moḥamed ben L'arbi, a fondé à Asilah une *zāwiya* consacrée aux malades mentaux ; il y a sa *qubba*. Son frère aîné – ou cousin ? – (Sidi Moḥammed ben 'Ali) a la sienne à Mnikisen du Saḥel.

Un proche cousin de Sidi Hmed d-Saḥel (du nom de la région littorale, au sud d'Asilah, où il s'était installé) tourna son activité hors de sa tribu d'origine, les Bni Gorfet. Il était le cadet de son cousin et aussi le moins savant des deux : on le disait *mesqi*, mais pas *'alim*, quoique lettré. Il aurait joué cependant un rôle à l'échelle nationale puisque, délégué par ses pairs de tout le Nord (*l-'ulama wa l-awliya d-samal kamel*), il aurait participé à des négociations avec les Espagnols et avec les Français (selon la tradition locale, Mulay 'Abdelaziz l'aurait nommé *naib d-tolba*, délégué, représentant des lettrés, à la suite du débarquement des Français à Casablanca, en 1907).

On lui prête en même temps des miracles (*karamat*). Par exemple aux dépens d'un rival, Si Hmed el-Ḥawzi. Ce dernier occupait à Ksar El-Kebir un poste makhzen : *'andu d-dwaya del ḥukuma d-samal kamel*, « il détenait "l'encrier" du gouvernement pour le Nord ». Il était en même temps un grand lettré et à ce titre doué de pouvoirs (*fi l-djenn u l-ins*, « sur le démon et sur l'être (humain) »). Les circonstances de son affrontement avec Sidi Hmed Ghaylān du Saḥel sont intéressantes puisqu'elles illustrent le ralliement des *'ulamā'/awliyā'* à la politique de collaboration du Sultan dans le cadre du double Protectorat, qui devait préserver le *chra'* de toute ingérence étrangère :

« El-Hawzi affirme vouloir abattre ("brûler") les avions ennemis. Sidi Hmed (Ghaylān) vient le voir. Présentant qu'un avion s'apprête à décoller et à passer dans le ciel, il dit à el-Hawzi de procéder à ses ablutions afin de prier. L'autre s'écarte, prie et entend alors l'avion ; il lève les yeux et "voit", dans le poste de pilotage, Sidi Hmed entre les deux pilotes. Les yeux lui brûlent, il les baisse puis retourne auprès de Sidi Hmed qui lui demande : "Pourquoi n'as-tu pas détruit l'avion ?" – "Impossible, tu étais dedans". Il reconnaît sa défaite et accepte l'ordre de son maître : "Dorénavant, tais-toi, n'écris pas (n'exerce pas tes pouvoirs), à moins que je ne te le dise !" ».

Ces récits hagiographiques pourraient être répétés pratiquement de tribu en tribu tant sont multiples, chez les Jbāla, les occasions de distinction de leurs

grands lettrés. Ici, ils nous permettent de percevoir les classements internes dans une tribu où de nombreuses familles prétendent à une origine chérifienne, certaines avec des actes certifiés par des sceaux de sultans. On voit se manifester le rapport pluri-séculaire entre ces Bni Gorfeṭ et l'une d'entre elles (Ghaylān), plus éminente : elle remplit, localement (tribu) et régionalement, toutes les fonctions d'une direction spirituelle et temporelle de la population, dont les composantes se nomment mysticisme (*ṭarīqa* jazoulite reprenant le legs de Mulay 'Abslem et d'al-Chāḍili), science (Qarawiyīn), *jihād* (al-Khadir et déjà son père), thaumaturgie, chérifisme.

Avec une nuance de taille : chez ces Ghaylān (le pluriel est Ghaylāniyīn en classique, Ghaylanich localement), l'état de *walāyā'* n'est pas acquis de naissance, la vertu fait la différence. Cette vertu est faite essentiellement de la crainte de Dieu (*taqwa*), c'est elle qui anime le ressort premier de la foi, elle qui fait le *ṣāliḥ* : sa piété plaît à Dieu qui, en retour, l'arme – pour le Bien. La science, *'ilm*, qui l'accompagne souvent, n'est pas la condition *sine qua non* ; elle est une voie, au service de la Parole de Dieu. Un autre attribut de *taqwa* est le désintéressement : le *ṣāliḥ*, le *faqīh* sont pauvres, parce qu'honnêtes et parce qu'ils distribuent tout ce qu'ils reçoivent.

Dans la bouche du croyant « ordinaire » (ni lettré, ni ignorant mais porté par une culture très informée), la qualité de *mumin ṣaliḥ* (de fidèle vertueux et pieux) se reconnaît chez un personnage *fi l-'ibada dialu, fi ṣ-ṣala dialu, u ṣaliḥ moṣliḥ* : « à ses dévotions, (en particulier) à sa prière, et (à sa capacité d') homme vertueux à réformer (à remettre dans le droit chemin) (autrui) ». Ainsi sont décrits les signes d'une foi solide, de l'existence d'une « force » (*iman ṣhiḥ, li 'andu quwwa*).

*
**

Pour mieux cerner ces notions, il est souhaitable de les replacer dans leur contexte, de les voir en action chez les Jbāla, dans les diverses manifestations de leur foi.

On se souvient des grandes lignes de la hiérarchie qui opère dans la région avec, au sommet, Mulay 'Abslem : lignée idrisside et mystique soufie, une ascendance chérifienne des plus illustres rehaussée par une piété et un renoncement dont l'intensité est « reconnue » par le déversement de la bénédiction divine (*baraka*) ainsi que par une audience d'échelle nationale. Au-dessous, un grand nombre de lignages chérifiens, idrissides pour la plupart mais à la notoriété limitée à un petit groupe de villages ou à un petit groupe de tribus. Et une pléiade de saints non point tant anonymes qu'inconnus dont les effets bénéfiques, sur les lieux où ils reposent, traversent les siècles.

Les dévotions au sanctuaire (*siyyed*) d'un saint sont dites *ziyara*-s (visites). Quand elles sont organisées annuellement, à date fixe, elles réunissent de grandes foules : au Maroc, on appelle *musem*-s (class. : *mawsim*, saison) le jour où se tient la célébration faite en l'honneur d'un saint ; *'imara*, dont le sens peut varier avec le contexte régional, en serait le point culminant ; en fait,

ici l'un vaut pour l'autre dans l'usage courant. À Mulay 'Abslem, il en est trois dans l'année : à *neshā*, le quinzième jour de *ša'ban*, mois qui précède *ramaḍān*, et à *'arafa*, le neuvième jour après l'*'ayd al-kabīr*, se tient le grand rassemblement des tribus de la région, avec des délégations venues d'un peu tout le pays ; il y a enfin la *dikra*, réservée aux *šorfa 'arūsiyīn*.

Les deux premiers drainent donc des fidèles venus de tout le pays mais essentiellement du pays jbalā. Peu de confréries ont ici adeptes et *zāwiya*-s : des Darqāwa, des Wazzāniyīn surtout. La dévotion à Mulay 'Abslem est pratiquement exclusive. N'a-t-il pas étendu sa protection (en association avec Sidi Mezwar, son ancêtre, et Mulay Bu Selham dont on fait pour la circonstance un idrisside et dont le sanctuaire, ouvert sur l'océan, est à mi-distance des basses vallées du Loukkos et du Sebou) sur tout le territoire jbalā et plus particulièrement sur la péninsule Tingitane ? *Damen el-wed* : il est le garant, le protecteur du pays que traverse « la rivière », ici le cours d'eau qui part du cœur de la péninsule Tingitane (chez les Bni 'Arūs où se tient le sanctuaire de Mulay 'Abslem), devient Oued El-Makhazin puis rejoint le Loukkos pour se jeter à la mer : le fléau de la sécheresse est écarté, situation peu commune au Maroc.

N'est-il pas central dans le mythe qui ancre peut-être le mieux l'identité de cette société du Rif occidental (même s'il a dérivé vers le Rif berbérophone, avec des variantes, dont l'absence de référence à Mulay 'Abslem) : le départ de l'ancienne population qui aurait occupé ces montagnes, les Swāsa, chassés par une catastrophe naturelle mais qui purent laisser en sûreté, pour le bénéfice de leurs descendants, leurs richesses enfouies dans le sol, grâce au *ḍaman* (garantie) de Mulay 'Abslem (Colin, 1929 ; Pascon et Wusten, 1983 ; Vignet-Zunz, 1991).

Les savants, mais aussi le pouvoir, l'ont élevé au rang de *quṭb* (pôle) et l'hagiographie en a fait l'égal, pour l'Occident, d'un Mulay 'Abdelqader al-Jilāni pour l'Orient, lui attribuant l'introduction du soufisme au Maroc sous le prétexte qu'un autre enfant de la région, al-Chādīlī (dont l'œuvre, à travers al-Jāzulī, a en effet inspiré la plupart des confréries marocaines) l'a cité parmi ses maîtres. L'historiographie récente (Ferhat, 1993-a) nuance. Le soufisme avait commencé à travailler l'occident musulman déjà à la fin du XI^e siècle et le XII^e, qui voit naître Mulay 'Abslem, apparaît comme « le siècle d'or du mysticisme » (Ferhat, 1993-b : 401) : une série de grands noms où sont associés mysticisme et orthodoxie et qui restent parmi les saints les plus vénérés du Maroc contemporain, jalonnent cette période. Le *ḥorm*, qui soustrait le Jbel 'Alam à l'autorité du pouvoir central et à l'activité des communautés paysannes qui l'entourent, est constitué, en même temps que celui d'Idris II à Fès, après la bataille de Oued El-Makhazin (1578) où sont défaits les Portugais. C'est à cette époque qu'un religieux de Marrakech, al-Ghazwānī, instaure sur le Jbel 'Alam le rituel de la *neshā* et la tombe de Mulay 'Abslem devient alors seulement un centre de vénération collective.

Le second *musem*, *'arafa*, n'est pas seulement concomitant du rituel homonyme de Mekka, il en reproduit des phases essentielles. Z. Zouanat (1989 : 95) décrit ces femmes ou ces Heddāwa (confrérie dissoute à l'Indépendance ; son siège, la *zāwiya* de Sidi Heddi, est situé dans la plaine des Bni 'Arūs, au pied du

Jbel 'Alam) qui font sept fois le tour de la tombe, tel le *ṭawāf* de la Ka'ba ; la lapidation, en écho à celle de Mina, sur le lieu où est censé avoir été immolé le saint ; Rkhama (« la pierre de marbre », rappel de la Pierre Noire), envoyée là par le Prophète, selon la tradition locale : « Elle guérit, réalise les vœux et surtout protège du feu. On y récite la *fātiḥa*, on y fait des aspersion d'eau de rose et des fumigations » (*op. cit.* : 90) ; les sources aux vertus curatives, réminiscences de Zemzem.

La tradition locale est d'ailleurs explicite : « *Li zar Mulay 'Abslem bḥal ila zar en-nbi* », « celui qui visite Mulay 'Abslem (c'est) comme une visite au Prophète (à la Ka'ba) » (*op. cit.* : 94). Et on précise la hiérarchie : sept visites consécutives valent le pèlerinage à Mekka, c'est *ḥajj l-meskin*, le pèlerinage du pauvre. La surveillance des *moqaddem*-s ne s'exerce pratiquement qu'autour de la tombe (et imparfaitement, on l'a vu), empêchant que des chiffons votifs n'y soient accrochés ou que le *du'ā'* (prière individuelle de demande) des fidèles ne soit prononcée face à la tombe : comme à Médine, on doit, pour ce faire, se tourner vers la *qibla*.

En fait, le sanctuaire de Mulay 'Abslem est visité à la fois par les *sunni*-s et par les adeptes de confréries soufies, par *al-āmma* et par les notables. Ces derniers, qu'ils penchent vers le soufisme ou vers l'orthodoxie des docteurs, se prévalent de ce qu'on sait de son enseignement : respect scrupuleux des préceptes du Livre et de la Sunna, refus des guérisons, de la divination, des charismes, de la danse extatique ; refus de séparer l'ascèse de la connaissance. Et par ailleurs, renoncement au monde, aux désirs personnels et mêmes aux consolations apportées par l'amour divin, dans une quête de la disponibilité totale à la volonté du Créateur, à l'ordre qu'Il a institué. Aussi l'a-t-on nommé *al-wālī al-sunnī*, le saint orthodoxe.

La masse des fidèles est portée, au contraire, par la renommée de ses thérapies : il délivre des *djnun*, guérit la stérilité et garantit un enfant mâle. Une informatrice se livre : « ...je ne reconnais nulle autorité que la tienne, après celle de Dieu » (*op. cit.* : 111-112) ; et évoque la *da'wa* (invocation) que, *serifa* elle-même, elle lui avait adressée dans une affaire de famille : « Fais périr mon ennemi... » (*idem*).

Certes, ce n'est pas le seul saint qui ait été ainsi « retourné » par la dévotion publique, mais on ne peut s'empêcher de retrouver dans cette double paternité comme une illustration de l'ambivalence religieuse en pays jbāla, tiraillé entre le modèle que lui offrent ses *foqha* et un corps de discours et de pratiques largement partagé avec l'ensemble de la société marocaine (pour ne s'en tenir qu'à elle) et qu'il ne conviendrait pas de réduire à la seule catégorie du « populaire ». Comprendre comment s'effectue la transmission en milieu paysan de l'enseignement de type salafiste, acquis à Fès par les *foqha* du Jbel, quelles altérations il subit et comment celles-ci affectent ces mêmes *foqha*, resterait à éclaircir par un travail de terrain.

On a là l'expression du très controversé « culte des saints » selon la terminologie consacrée ou, si l'on préfère, de la visite aux tombeaux des saints (*ziyāra*). On verra plus loin qu'il en est de même pour les savoirs investis dans le contrôle des agents ou facteurs qui affectent l'ordre quotidien des choses, la

santé ou le destin des êtres : la « magie » et la « sorcellerie », *sihr*, puisent incontestablement une légitimité dans l'orthodoxie ; quant à l'appréciation du moment où s'effectue la dérive vers l'hérésie, c'est affaire de commentateurs. Et ils étaient innombrables (6).

Ziyārat al-qubūr (la visite aux tombeaux) n'est pas traitée dans le *Qur'ān*, mais il est au moins un *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* (tradition classée comme authentique) qui l'évoque clairement : « Je [Dieu] vous avais interdit la visite des tombes, mais maintenant [que votre islam est plus solide] vous pouvez les visiter, elles remémoreront l'au-delà ».

Ziyārat al-awliyā' (la visite aux saints) n'est licite, selon l'orthodoxie malékite, que dans les formes suivantes : on y accomplit une prière de deux *rak'āt* puis on s'adresse à Dieu – exclusivement. Les prières de demande ne peuvent avoir que Dieu comme destinataire : on fait à la rigueur du saint un intercesseur en s'autorisant du fait que, par les grâces dont Dieu l'a comblé, il est plus proche de Lui qu'on ne peut l'être soi-même.

Pourtant... La *niyya* (l'intention du cœur, la bonne – ou mauvaise – intention) n'est certes connue que de l'agent et de Dieu – et la *niyya* est la pierre de touche de l'acte pieux ; mais ce n'est un secret pour personne qu'il arrive bien souvent qu'on entende dans les *musem*-s, au moment d'égorger la victime : *hada 'alik, ya Sidi Flen*, « ceci est pour toi, ô Sidi Untel », ce qui, même suivi du *bismillah*, rend impie le sacrifice.

La vénération dont on entoure les descendants du Prophète, *ahl al-bayt* (et l'on a dit combien la généalogie chérifienne est revendiquée parmi les *Jbāla*) est aussi l'objet de disputes. Rien non plus dans le *Qur'ān* à ce sujet, mais c'est encore un *ḥadīṭ* collationné par al-Bukhārī qui entrouvre la porte : « Le Messager de Dieu a dit : « Je vous confie [recommande] deux choses, le Livre de Dieu et *ahl bayti* ». Or « les gens de ma maison », ce sont, dans l'acception généralement admise, les descendants du Prophète par sa fille Fāṭima. Comme les prétentions à une telle descendance sont innombrables, on mesure la hauteur de l'enjeu.

Il reste le domaine d'une tout autre dimension dont les protagonistes ne sont plus des êtres de chair et de sang, saints ou *ṣurafā'*, mais un monde intermédiaire entre le règne humain et Dieu : génies, diables, esprits malins... Auxquels s'ajoutent tous éléments de l'ordre naturel dont la manifestation, la disposition seraient, pour les initiés, porteurs de sens.

L'existence des *jnūn*, *ṣayāṭīn* et *'afārīt* est mentionnée dans le *Qur'ān*. Si Satan, dans ses différentes manifestations, est le Mal, *jnūn* et *'afārīt* sont plus ambigus, certains sont dits *mū'minūn*, respectueux de l'autorité de Dieu, d'autres *kāfirūn*, infidèles. Les premiers sont redoutables pour le commun des mortels par l'étendue de leurs pouvoirs, mais ils sont au service de Dieu. Par exemple dans la sourate XXVII, *al-namel*, versets 39 et 40 : « Un djinn redoutable dit [à Sulaymān/Salomon] : « Je te l'apporterai [le trône de la Reine

(6) Je suis redevable à Ḥāj M. Hakam et à M^{me} T. Ennekhli des éclaircissements et précisions sur l'orthodoxie malékite présentés dans les paragraphes suivants. M. A. Benjelloun m'a également aidé dans cette démarche.

de Saba] avant que tu ne te lèves de ta place (...). Celui [un autre djinn?] *qui avait une connaissance du Livre* [initié aux Ecritures] dit : «Je te l'apporterai avant que tu n'aies cligné de l'œil (...)».

Ainsi s'ancre dans la licéité du *Qur'an* cette faculté de s'immiscer dans les mystères de la Création grâce à la connaissance du Livre Saint – lire : connaissance du sens caché, réservé aux initiés, aux proches du Créateur, dans le domaine des « esprits » comme dans celui des hommes.

Les constellations stellaires, les substances, les rêves, les nombres, les noms de Dieu ont des propriétés voilées aux yeux du commun. Comme dans les autres religions du Livre (et souvent dans le sillage des traditions chaldéenne, nabatéenne, indienne, grecque...), cette quête du sens caché derrière les apparences, c'est-à-dire au-delà de la perception de nos cinq sens, a mobilisé une foule innombrable de lettrés et de mystiques (voir l'article *sihr* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*).

Les plus grands auteurs n'ont en général pas cherché à nier la réalité du phénomène, tout en se divisant quant au crédit à porter à telle ou telle de ses manifestations. Ils se sont surtout évertués à les classer en licites ou illicites. Et, là, les divergences sont légion : la ligne de partage sera, pour al-Ghazālī, le caractère nuisible de telle ou telle science, de telle ou telle expérience (nuisible à l'égard de celui qui les pratique comme à l'égard d'un tiers ; mais dans ce dernier cas certains entrouvent une porte à l'action qui porte préjudice : « elle est licite si elle est exécutée avec la permission de Dieu »...); ou l'intention ; ou, pour Ibn Khaldūn, le fait que ces actions sont produites pour le service et à l'aide de Dieu (ce qui lui permettait de rendre compte des prodiges des saints et des miracles des prophètes sans les confondre avec les pouvoirs d'initiés opérant « à leur compte », dirait-on). L'orthodoxie salafiste s'exprime aujourd'hui ainsi : *al-sihr* est condamnable, sauf si c'est pour écarter ce qui porte préjudice (*al-darar*) aux gens.

La confusion est grande : « Ainsi la voie était ouverte pour continuer, parmi les musulmans orthodoxes, l'étude et même la pratique » du *sihr* (*op. cit.* : 432). On ne s'étonnera pas que chez les Jbāla, où les études coraniques et annexes sont (lorsque l'on considère le contexte rural) particulièrement poussées, nombre de maîtres pratiquent en toute bonne foi la confection de talismans, *hdjab* ou *ktab* (basés sur la connaissance de la lettre et du sens caché des Ecritures), mais aussi le contrôle de certains aspects du réel, c'est-à-dire l'altération de l'ordre « naturel » des choses par l'entremise d'esprits dont l'asservissement a été achevé grâce à la combinaison en « tableau » (*djdiwel*) de lettres et de nombres (le « carré magique » d'autres civilisations).

En toute bonne foi, car personne n'est prêt à admettre que sa pratique vise à nuire. Si on répond à la demande de quelqu'un c'est pour lui venir en aide, pour le protéger. Dans la mesure où le sens commun n'est pas disposé à suivre les arguties des experts sur les limites entre licite et blâmable et assimile globalement *sihr* et *kufr*, l'homme ou la femme que l'on consulte ne se réclame jamais du *sihr* : ils travaillent « pour Dieu », « pour aider ». Aucune femme ne se dira *sahra*. Le sorcier c'est toujours l'autre, celui qui a causé le malheur que le

fqih, le *taleb* ou la *suuwafa* se proposent de réparer (voir, ici même, la contribution de S. Radi ; également, Touati 1994 : 272-273 et 277 (7)).

Si l'on ne peut pas dire que tous les *foqha* des Jbāla pratiquent ces disciplines – et nombre s'y refusent par méfiance envers les entraînements hors du licite dont elles sont porteuses, mais aussi par refus de la rétribution du service de Dieu – il reste qu'une aura de «puissance inquiétante» entoure souvent le *fqih djebli* dans les villes et les campagnes où il exerce, en concurrence d'ailleurs sur ce plan avec le *taleb susi*.

L'usage des talismans est-il répandu chez les Jbāla ? En porte-t-on sur soi, autour du cou, du bras ou de la taille, ou cousu dans ses vêtements ? L'observation, si on ne veut pas se contenter des déclarations de principe, n'est pas aisée à grande échelle. À première vue, il semblerait qu'il ne soit pas systématique : *ħdjab d-mulana*, «la protection est en Dieu», est la réponse que l'on peut s'attendre à recevoir de quelqu'un à qui l'on ferait remarquer que ses enfants ne semblent pas en porter. Pourtant un examen plus attentif pourrait révéler, par exemple, que sa fille aînée porte, cousue à l'intérieur de sa ceinture de laine, une mandibule de hérisson, animal qui joue souvent un rôle dans les pratiques de protection en usage en ville et dans les campagnes. À la suite de quelles circonstances cette jeune femme y a-t-elle eu recours ? Est-ce ici une pratique fréquente ? Une enquête plus poussée montrerait encore que son neveu en a porté, bébé, à la suite d'une maladie : un *fqih*, ou simplement un *taleb*, a écrit sur du papier qu'on a cousu ensuite dans un morceau de tissu ou de cuir, un passage approprié du *Qur'ān*. On dit son efficacité pour celui qui a été frappé par les démons, *li meħrob b-šayaṭin*. Moins préventif que thérapeutique alors ? C'est déjà une différence par rapport à ce qu'on peut savoir d'autres régions, d'autres pays où l'on n'avance que bardé de talismans. L'orthodoxie salafiste au Maroc admet le verset coranique écrit et porté sur soi comme protection (*ħijāb*) ; elle refuse la *tamima*, en revanche, le fait de marmonner (*ytammam*) des paroles incompréhensibles sur un objet que l'on porte ensuite sur soi, par crainte des pratiques «fétichistes» que laisserait entrevoir l'usage d'une langue inconnue.

Des spécialistes peuvent confectionner des *ħjāb*-s aux vertus puissantes. Ainsi du *tbared* qui protège contre les balles (il les «refroidit»). Le chérif Raysūnī, *fqih* et seigneur de guerre dans la région, au début du siècle, en portait. C'est œuvre de grands savants cette fois, maîtres de cette discipline particulière, *ħukamā'* : on réunit «quarante» *ħolba*, ils lisent (psalmodient) tel ouvrage, par exemple celui de Chaykh Ďemyaṭī (XIV^e s.), jusqu'à ce que le *ħakem* tombe en transe ; il est ainsi sous inspiration divine et s'abandonne à ce qui pourrait s'assimiler à l'écriture automatique. Ce pouvoir ne se retrouverait plus aujourd'hui que chez les savants du Sous ; dans le Rif, les derniers à l'avoir pratiqué vivaient dans le petit territoire des Ghmāra actuels, entre la Méditerranée et la grande dorsale, entre Jbāla et Rif berbérophone. Chez les Bni Gorfet,

(7) Cependant l'auteur, en 277, conclut au rejet du *siħr* dans le *Qur'ān* «comme fondamentalement négatif», en s'appuyant sur le verset II, 102 ; la référence de H. M. HAKAM, citée plus haut, ne semble pas valider ce point de vue ; ni HAMES 1988 : 235.

on a encore, vivace, le souvenir de Sidi Aḥmed ben Yermaq, de la tribu voisine des Sumata : il vivait, semble-t-il, à la fin de la période pré-coloniale ; il était *ḥakem d-djedwel*, maître ès-« carré magique », science dont il était peut-être le dernier représentant dans la région et qu'il enseignait aux '*ulamā*' et aux '*ḥukamā*' en toute licéité puisqu'il était *ḥdim sb'atu ridjal*, « serviteur » des descendants de Sidi Mezwar, l'idrisside.

La divination, en revanche, a un statut beaucoup plus fragile en islam. Elle n'a aucune justification scripturaire : comme une des fonctions clé du *kāhin* (voir l'article à ce nom dans l'*Encyclopédie de l'Islam*), elle est au cœur du paganisme que combattit la révélation coranique ; le *kāhin* est un '*arrāf*, un devin, qui accède à « la connaissance des choses invisibles ou futures à partir des visibles ou présentes » (*op. cit.*). Pourtant des mystiques, à travers des visions inspirées par Dieu, ont pu avoir connaissance d'états futurs : sous de tels auspices, les vertus et la piété purifiant leurs actes de toute suspicion, il n'était pas facile de verrouiller hermétiquement la quête de ce savoir.

À un niveau plus modeste, des pratiques exercées cette fois en dehors de toute caution hiérarchique sont assez communes. Chez les Jbāla, par exemple, la *mḥalla* exercée par une voyante, souvent formée par une parente proche (la mère en général), permet de retrouver, à l'aide d'ustensiles de cuisine (le *kanun* ou le *keskes*), l'auteur d'un vol ; il y a, au préalable, invocation divine, aussi l'acte est-il considéré *ḥlal*.

Là encore il existe des degrés. Le père d'un ancien *qā'id* des Bni Gorfet sous le Protectorat, Sidi 'Abslem (un lettré donc), avait une réputation de *suwaf* (voyant) et fut, pour cela, l'objet des condamnations répétées du plus respecté des *foqha* de la tribu, Sidi Ḥmed Ghaylān déjà nommé, lequel lui interdit notamment l'accès à la mosquée. On peut constater que sa descendance n'en perdit pas pour autant sa position sociale. Elle n'eut pas même à le désavouer puisqu'elle fit élever une *qubba* sur sa tombe.

Proche de la prédiction parce qu'elle est un regard sur ce qui doit advenir, l'interprétation des signes, *al-fā'l* (localement : *l-fal*), est plus ambiguë. L'ordre des choses tel qu'il se manifeste à un moment, dans des circonstances particulières, peut se prêter à une lecture : il peut éclairer le devenir de l'action entreprise ou sur le point de l'être. Le Prophète n'était pas indifférent à l'augure, au présage, quand ils étaient favorables (*al-fā'l al-ḥasan*), mais réprouvait – comme recherche de la connaissance du futur, comme forme de divination donc – l'augure (*ṭiyāra*) tirée de l'observation du vol d'un oiseau, pratique très en honneur chez les anciens Arabes. Là encore la réalité d'un phénomène n'est pas niée – le hasard peut être productif de sens – mais le message muhammédien privilégie l'intention, et l'intention louable.

La transmission de la *baraka* (grâce, puissance, bénédiction) divine par l'intermédiaire d'objets ou de fragments d'une matière est largement pratiquée au Maroc (encore une fois, pour ne s'en tenir qu'à lui). Sidi Bkhot est un saint d'origine inconnue, dont la tombe est visitée au *milud* par tout le village de Lehra (Bni Gorfet), qu'il surplombe. C'est en fait un saint agraire, *siyyed d-flaḥa u d-ksiba* (de l'agriculture et du bétail) comme chaque gros village de la région en a un. En-dehors de son *musem*, on y vient à deux occasions : si on a

une bête nerveuse, rétive, inapte au travail et on la guérit alors en la faisant tourner sept fois autour de la tombe, en lui donnant à boire l'eau de la source voisine, en l'en aspergeant ; et à l'automne, à la suite du lignage à qui il incombe d'ouvrir le premier sillon pour assurer au village une bonne moisson, chacun y prend une poignée de terre et la mêle aux premières semences.

Ce type de transmission n'est pas le seul mais le principe est toujours le même. Paganisme ? Superstition ? Pourtant, Khālid Ibn al-Walid, Compagnon du Prophète et chef militaire, rapporte deux traditions : quand le Prophète se faisait couper les cheveux, les Compagnons plaçaient quelques mèches sous leur coiffe pour aller au combat ; et celle-ci : à la mort du Prophète, ses Compagnons vinrent chez ses femmes et emportèrent un morceau de sa *jubba* (tunique) qu'ils faisaient toucher aux malades pour les guérir (cité par Ḥ. M. Hakam). Le modèle est là.

*
**

Ainsi est-on constamment ramené d'une situation d'exception (la densité des *foqha* en pays *jbāla*) à la situation commune (un éventail de représentations, de discours et de pratiques assez également partagé avec l'ensemble de la société marocaine). Parce que les savants, les maîtres, ceux qui ont cherché la connaissance par l'étude ou par « la voie du cœur », ou par l'une et par l'autre, n'ont pu toujours s'accorder sur le licite et le blâmable, la porte n'est jamais complètement fermée. Dans leurs montagnes, les *Jbāla* ne sont en aucune façon en situation d'insularité (8). L'excès de *foqha*, l'excès de science n'ont pas conduit à une rupture avec les croyances « populaires », parce que les croyances « populaires » s'alimentent elles-mêmes à des sources savantes. On peut encore le dire autrement : la « popularité » de tel discours, représentation ou pratique n'est pas réductible au caractère « populaire » du milieu de leur propagation, elle a son fondement dans l'enseignement des maîtres, un enseignement non univoque : ce n'est pas *al-'amma* qui « dénature » la religion, qui « la tire vers le bas » quand elle affectionne extatisme, prodiges, visions... S'il est bien vrai qu'elle ne lit pas les textes, on les lui a portés.

Dans son tableau des « siècles de la foi » au Maghreb (les XII^e et XIII^e siècles), H. Ferhat (1993-a) a raison de souligner que, dans leur majorité, ces *mahdi*-s et ces *ṣufi*-s qui prolifèrent à cette époque sont d'abord de brillants intellectuels, de grands érudits. Il en est certes de basse extraction et sans instruction : le saint patron de Sabta (Ceuta), « cet esclave noir, analphabète et quelque peu fou (...). Vénéré par la masse, il bénéficie aussi du respect de la *ḥāṣṣa* » (Ferhat, 1993-b : 403) ; ou le propre maître d'Abū Madyan, saint patron de Tlemcen, cet Abū Ya'za, une des plus fortes figures de ce siècle, berbère et noir, analphabète, reclus dans une grotte du Moyen-Atlas...

(8) La lecture des ouvrages que Westermarck leur a consacrés (en particulier WESTERMARCK 1926) nous en aurait déjà convaincus si nécessaire.

Mais les premiers sont les plus nombreux en cet Andalus et en ce Maghreb al-Aqṣā en plein bouillonnement intellectuel et en pleine croissance économique. C'est bien du haut d'une vaste culture qu'ils jugent les perversions de leur siècle et d'abord celle des élites, l'avidité des possédants, la trahison des clercs. Quand ils contestent l'ordre établi, quand ils exaltent les vertus de la pauvreté et qu'en cela ils se font les porte-parole « des masses » (*op. cit.* : 415), ce n'est pas par frustration, par volonté de revanche sociale. Pour la plupart, ils ont connu les honneurs ; ils les ont rejetés.

Est-ce par une propension naturelle aux désordres, aux dérèglements, aux excès dans l'ordre de l'esprit, de la cité, de la nature, des sens que ces masses adoptent les voies ouvertes par les grands mystiques ? Est-ce leur condition d'« ignorants » (ignorants parce qu'illettrés ?), qui les rend plus sensibles aux raccourcis de la pensée ? N'y a-t-il pas d'abord soit d'équité ? Certes une cohorte de charlatans a pu s'engouffrer dans les brèches causées à l'édifice conformiste des clercs par ces rebelles de la foi et exploiter la crédulité de leurs concitoyens. Mais les illusions messianiques (et cela à toutes les époques) sont-elles l'apanage des seules basses classes ? Le nombre, l'inculture⁽⁹⁾, la misère, sont leurs vrais monopoles, plus que la « violence » – ou l'espoir en un monde meilleur.

A-t-on gommé toute spécificité aux Jbāla ? Effectivement, si on pensait trouver dans cette société une situation particulière sur le plan de l'observance du credo musulman du fait de l'inhabituelle présence des lettrés, on s'illusionnait. La société des Jbāla est travaillée en fait par les mêmes valeurs, les mêmes modèles et normes que l'ensemble de la société marocaine (et du Maghreb, pour ne s'en tenir qu'à lui), stock dans lequel puisent, *de façon diversifiée et contradictoire*, les différents groupes, les différentes régions en fonction de contraintes variées.

En ce sens, l'identité des Jbāla, celle qu'ils vivent, celle qu'on leur prête, n'est pas indemne de toute empreinte laissée par cette abondance du scripturaire. Si on ne les dit certes pas meilleurs en tous points, on leur reconnaît pourtant dans leur quotidienneté certaines qualités : la ponctualité dans l'exercice de la prière, notamment (*tlata d-djbala, magana* : à trois, des Jbāla peuvent déterminer l'heure des dévotions prescrites avec la ponctualité d'une pendule) ; la propreté du corps (assiduité à la prière oblige) mais aussi des vêtements et de la maison ; le faible taux des divorces ; peut-être un usage plus fréquent qu'ailleurs d'actes devant *qādī* consignants les droits légaux de l'épouse et, plus encore, la reconnaissance de son rôle économique dans l'exploitation familiale (El Harras, 1995). Guère plus. Et la moquerie qui règle les rapports entre groupes voisins, expression conventionnelle de l'hostilité qui les marque habituellement, reprend vite le dessus : les clichés ont la vie dure – mais peut-être ont-ils quelque fondement ?

Il demeure qu'on n'a pas ainsi épuisé la question que pose ce fait reconnu : la forte densité des lettrés, l'importance des études coraniques dans cette paysannerie de montagne. Comment mesurer plus finement cet apport pour la

(9) Du moins selon les critères qui font de la culture de l'élite « la » culture.

région, pour sa population? Au niveau de l'expression de la foi, d'abord : comment s'effectue en fait la traduction en milieu pas ou peu lettré du message salafiste véhiculé depuis plus d'un siècle par la Qarawiyīne? Par exemple sur la question de la vénération pour les saints et les *ṣorfa* ; sur celle de l'usage local de la prévention et des traitements contre la maladie, le malheur, le Mal... Au niveau des savoirs paysans, aussi : quels échanges se nouent entre les deux types de savoirs au plan des techniques et des procédés agricoles, de l'usage des plantes dans l'alimentation et la médecine, des activités artisanales ou commerciales? Au niveau de la sociabilité, enfin : quels effets sur les rapports de voisinage, sur les relations au sein de la cellule familiale, bref sur le traitement d'autrui?

Il y faut une approche collective et pluridisciplinaire(10). Il y faut une démarche comparative vers les villes de la région (Tétouan, Chefchaouen, Ouazzane notamment), vers d'autres régions rurales présentant une semblable densité de lettrés, dans le Maghreb des montagnes ou des oasis mais encore ailleurs, dans le bassin occidental de la Méditerranée. À l'horizon, peut-être, une meilleure compréhension des processus cognitifs mis en œuvre dans les deux types de savoirs et une clarification des oppositions binaires savant/populaire, religion paysanne/religion citadine, savoir savant/savoir pratique, statut et sociétés de l'écrit/statut et sociétés de l'oral?

Sans doute cette image d'un islam à la fois populaire (au sens où il est pratiqué par une population prise dans sa masse, sans distinction de fortune ou d'instruction) et fortement irrigué de savoir savant, valait-elle d'être convoquée à côté des celles de l'islamisme radical ou de l'islam extatique, mieux servies par l'actualité ou la curiosité intellectuelle?

BIBLIOGRAPHIE

- COLIN G.S., 1929, « Le parler berbère des Gmara », *Hespéris*, IX, Rabat.
- EL HARRAS M., [s.d.], « Les documents juridiques, une source d'informations pour l'étude de la famille rurale (Jbāla) », Colloque international « Jbāla : systèmes et savoirs paysans en milieu montagnard », Kénitra, décembre 1993, *Revue de la Faculté des Lettres de Kénitra*, sous presse.
- FERHAT H., 1993-a, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi*, Wallada, Casablanca, 184 p.
- 1993-b, *Sabta des origines au XIV^e siècle*, Ed. al-Manahil – Ministère des Affaires Culturelles, Rabat, 494 p.
- FONTAINE L., 1990, « Solidarités familiales et logiques migratoires en pays de montagne à l'époque moderne », *Annales ESC*, 67, A. Colin, pp. 1433-1450.
- 1993, *Histoire du colportage en Europe (XV^e-XIX^e siècles)*, Albin Michel, collection L'évolution de l'humanité, Paris.
- GHAYLAN A., 1987, *Lamahāt 'an tārikh zāwiyat awlād Ghilān*, Impr. Maāmoura, Kénitra.
- HAMÈS C., 1988, in *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopedia Universalis.

(10) Cette réflexion est déjà menée au sein du Groupe Pluridisciplinaire d'Etude sur les Jbala.

- MEZZINE M., 1988, Le temps des marabouts et des chorfa. Essai d'histoire sociale marocaine à travers les sources de jurisprudence religieuse. Le cas des Ghomara, 3 vol., doctorat d'Etat, Paris, 920 p., bibl., annexes et index 95 p.
- 1991, « Jihād au pays jbāla (XVI^e et XVII^e siècles). Effervescence et régulation », in Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbāla, *Jbāla. Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest*, Éd. du CNRS-Wallada, Paris-Casablanca, pp. 61-87.
- MICHAUX-BELLAIRE E., 1911, « Quelques tribus de montagnes de la région du Habt », *Archives Marocaines*, XVII, Rabat, p. 539.
- PASCON P. et WUSTEN H.V.D., 1983, *Les Beni Bou Frah. Essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*, IURS et IAV-Hassan II, Rabat, 306 p.
- POITOU J.-P., 1991, « Sciences cognitives et forces productives », *La Pensée*, 282, pp. 55-67.
- PÉRÉTIÉ M.A., 1912, « Le Raïs El-Khadir Ghailan », *Archives Marocaines*, XVII, Rabat.
- TOUATI H., 1994, *Entre Dieu et les Hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVII^e siècle)*, Éditions de l'EHESS, Paris, 307 p.
- VIGNET-ZUNZ J., 1991, « Treize questions sur une identité », in Groupe Pluridisciplinaire (...), *op. cit.*, pp. 133-199.
- 1992, « Les instruments de la décentralisation (administrative et économique) dans le Rif à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, » *Signes du présent*, Dossier La société civile au Maroc. Approches, SMER, Rabat, pp. 71-95.
 - 1993, « Repères pour une étude sur les *fuqahā'* du Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXX-1991, CNRS Éditions, pp. 1097-1118.
- WESTERMARCK E., 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol., Macmillan Press, London, 629 p.
- ZOUANAT Z., 1989, *Le pôle martyr Moulay 'Abd as-Salām ibn Machīch et son sanctuaire : étude historico-anthropologique*, Paris, Université René-Descartes.