

LA PROFUSION RITUELLE BERBÈRE : UNE NÉCESSITÉ SOCIALE

Martine GARRIGUES-CRESSWELL*

Les recherches récentes portant sur les vallées berbères du Haut-Atlas marocain mettent l'accent sur la richesse de leur vie rituelle et sur son actualité. Le cours annuel de la vie quotidienne et des activités sociales est constamment ponctué par la célébration de rituels sacrificiels. Les uns coïncident avec des fêtes du calendrier musulman, telles que l'*ayd l-kbir*, d'autres se situent à des moments clés du calendrier agricole ou pastoral. Bien loin de constituer des vestiges plus ou moins folklorisés ou maintenus seulement par quelques anciens, ces pratiques rituelles présentent une étonnante vitalité et les jeunes y participent de manière active. Cela apparaît clairement dans les nombreux travaux qui leur ont été consacrés depuis quelques années par des sociologues et anthropologues marocains (Hammoudi, 1988; Rachik, 1989, 1992; Mahdi, 1993) comme dans les observations que j'ai pu faire durant quelque vingt mois de séjour dans les villages Ayt Mizan du Haut Rherhaya depuis 1981.

Avant de proposer quelques pistes de réflexion, je tiens à préciser dans quelle optique se situe mon questionnement. Le débat est bien connu des historiens comme des anthropologues qui se sont intéressés à ce qu'il est convenu d'appeler les «cultes populaires» ou «syncrétismes» dans le christianisme comme dans l'islam, de part et d'autre de la Méditerranée. Doit-on retenir un modèle à deux niveaux comme le suggérait à propos du christianisme David Hume (1875) qui oppose radicalement la religion des élites éclairées et celle du peuple qui n'en serait qu'une forme appauvrie et empreinte de superstitions?

Ou bien, au contraire, doit-on retenir le modèle plus nuancé de Robert Redfield (1955 : 130) lorsqu'il confronte la tradition étatique (*stateways*), formelle, écrite, des élites urbaines et la tradition populaire (*folkways*), informelle, orale, des communautés paysannes? Les deux s'interpénétreraient, se transformeraient mutuellement, et les éléments provenant de l'une et de l'autre seraient constamment intégrés et réinterprétés pour ne former que deux aspects complémentaires d'une seule et même civilisation. C'est ainsi qu'ont souvent été analysés les phénomènes de syncrétisme en termes d'assimilation, de synthèse, de fusion. Certains auteurs ont insisté sur les phénomènes de résistance des communautés locales face au pouvoir central qui transparaîtraient dans le maintien des cultes populaires.

* Maître de Conférences à l'Université de Paris V.

A mon sens aucun de ces modèles ne rend compte de la situation des Berbères du Haut-Atlas dont il faut souligner qu'ils se considèrent d'abord et avant tout comme des membres de la communauté musulmane. En revanche, je trouve particulièrement éclairante l'approche de Marc Augé (1988) qui énonce le paradoxe suivant : « Toute religion est en un sens syncrétique » – c'est-à-dire douée d'une histoire et constituée d'éléments de traditions diverses –, « mais les pratiques dites syncrétiques le sont souvent fort peu ». Elles procèdent plus par addition, par juxtaposition que par synthèse : « De nombreuses pratiques religieuses s'accroissent fort bien de la pluralité et participent davantage d'une logique de l'accumulation que d'une pensée de la synthèse, de la séparation ou du compromis » (Augé 1988 : 130).

Cette logique du cumul me paraît bien rendre compte de la manière dont les Berbères vivent leur vie rituelle, ne voyant aucune antinomie, aucune contradiction lorsqu'ils entrecoupent le déroulement de quelque rituel que ce soit de récitations coraniques, ou lorsqu'ils convient les maîtres d'école coranique à participer aux rituels en l'honneur des saints, ou encore lorsqu'ils font se succéder en trois journées consécutives comme des moments parfaitement distincts : le sacrifice de l'*ayd l-kbir*, appelé *tfska* ; puis la course de l'homme aux peaux, *bilmawn* ; enfin la mascarade que Hammoudi (1988 : 123) a très justement appelée le « théâtre dans la cité ». C'est pourquoi il paraît légitime de postuler que la profusion rituelle est peut-être, d'abord, une réponse à une nécessité sociale. Ce point de vue s'inspire largement des travaux que Peter Brown (1984, 1985) a consacrés à l'analyse du culte des saints dans la chrétienté latine. Après avoir dénoncé l'ambiguïté de la catégorie « croyances populaires » qui assimile à tort ces dernières à des réalités inertes (survivances) ou irrationnelles (superstitions), Peter Brown replace l'histoire religieuse dans le contexte culturel et social. Seule une telle approche permet de saisir quelle fonction remplit telle ou telle catégorie du sacré dans une société donnée à un moment précis de son histoire. Ainsi, par exemple, met-il en parallèle la montée des saints et le développement des relations de patronage dans les campagnes syriennes de l'Antiquité tardive. Le saint y apparaît alors comme le « patron idéal » (Brown, 1985 : 113). Le sacré est ainsi doté d'une dimension opératoire, exprimant aussi bien les valeurs essentielles d'une société que les attentes de ses membres. Il est « un procédé fournissant des capacités, un procédé soigneusement forgé (même si ce fut inconscient) en outil pour résoudre des conflits humains qui auraient été insupportables autrement » (Brown, 1985 : 256).

Rappelons maintenant brièvement quelques-uns des traits qui caractérisent la société des Ayt Mizan du Haut-Atlas (Garrigues-Cresswell, 1985, 1987). Habitant un milieu difficile de haute montagne avec des villages situés à près de 2 000 mètres d'altitude, exploitant plusieurs étages écologiques, ces communautés villageoises d'agropasteurs doivent impérativement faire preuve d'une forte cohésion sociale pour gérer au mieux les ressources disponibles. Elles doivent également maintenir des relations étroites avec les villages du piémont et de la plaine afin d'assurer une complémentarité de leurs ressources. Se reconnaissant des origines géographiques diverses et n'ayant établi entre eux aucune fiction de parenté commune, les villageois doivent trouver les moyens d'affirmer, voire de créer, une identité collective et doivent constamment la

réactiver. La vie rituelle est un des éléments qui fonde la cohésion de cette société. Elle apparaît comme nécessaire au sens fort du terme pour exprimer une identité, pour dire et redire les exigences de son fonctionnement et de sa reproduction. Elle nous dit ce que sont, ce que doivent être les rapports entre hommes et femmes, entre parents et enfants... Elle réaffirme aussi de manière répétitive l'idéal sans cesse menacé d'une équivalence structurelle entre les groupes domestiques.

L'espace d'un article ne permet pas de présenter et d'analyser un rituel complet. Aussi me contenterai-je d'évoquer quelques questions suggérées par l'analyse de certains moments des rituels. Les exemples seront principalement pris dans trois rituels : *ma'aruf*, frairie rituelle, selon l'expression employée par Berque (1955 : 459); *tighersi n la'ada*, sacrifice précédant les labours; et *mussem*, foire religieuse. Notons au passage que le caractère polysémique de ces trois lexèmes rend toute traduction approximative et que c'est donc une simplification quelque peu abusive et provisoire que d'utiliser ces trois termes de frairie rituelle, sacrifice des labours et foire religieuse.

Caractérisons en quelques mots ces rituels qui impliquent tous les trois un sacrifice animal, mais dont les participants diffèrent, comme diffère aussi le mode de partage et de consommation de la viande. Aux frairies rituelles dont la date est choisie par les assemblées villageoises, le plus souvent au printemps, tous les membres du village, hommes, femmes et enfants sont présents – et eux seuls. Chaque groupe domestique apporte sa contribution avec une quantité équivalente d'orge et de beurre; les ovins et caprins sacrifiés sont achetés avec les remboursements de la vente aux enchères du *ma'aruf* précédent. Enfin, le couscous d'orge accompagné de la viande bouillie des animaux sacrifiés est préparé par les femmes assistées des hommes à l'extérieur et consommé collectivement près du lieu du sacrifice par petits groupes respectivement d'hommes, de femmes et d'enfants.

Le sacrifice des labours est accompli par les hommes seuls d'un ou de plusieurs petits villages constituant une unité sociale. Chaque chef de foyer participe pour une part équivalente à l'achat des animaux qui seront sacrifiés (une vache, quelques ovins et caprins). Enfin, les dépouilles des bêtes sacrifiées sont ensuite découpées en autant de parts que de foyers, puis les parts sont ramenées telles quelles au sein de chaque maisonnée, faisant alors l'objet d'une consommation familiale.

Enfin le *mussem* de Sidi Chamharouch, considéré comme le roi des génies, réunit autour du sacrifice d'une vache noire, pris en charge tour à tour par l'un des trois groupes Ayt Mizan qui répartira en son sein les parts de viande, non seulement tous les habitants, hommes, femmes et enfants, des villages de montagne, mais aussi tous les habitants de la vallée ainsi qu'une foule importante venue de la plaine et des villes marocaines, arabes et berbères. Il exprime clairement toutes les relations de complémentarité nécessaire qui existent entre la montagne et la plaine, relations qui, pour collectives quelles soient toutes, s'établissent néanmoins le plus souvent entre des individus. Chacun se rend chez son ami et partenaire de montagne pour y être hébergé et nourri.

Pour que s'accomplissent dans de bonnes conditions ces trois rituels, comme d'autres d'ailleurs, il est nécessaire qu'avant l'immolation des animaux soit effectué l'*isg^war*. Il s'agit de débarrasser un lieu des puissances dangereuses voire malveillantes, « les autres », « ceux que l'on ne voit pas », « ceux que l'on ne peut nommer », car le terme de *jnun* doit être absolument évité. Ce rite, qui dans la division sexuelle des tâches rituelles incombe aux femmes, consiste à délayer un peu de farine avec de l'eau, sans y adjoindre de sel et à déposer un peu de cette préparation en silence et en utilisant la main gauche pour délimiter un espace « sacré » en calmant les *jnun* par cette offrande d'une nourriture appropriée, non salée – contrairement à la nourriture destinée à l'alimentation humaine qui doit être salée – pour qu'ils reçoivent leur part et s'éloignent.

Ce même rite, destiné à éloigner les puissances malfaisantes, est accompli, toujours par les femmes, avant l'installation dans une nouvelle maison alors que les hommes, réunis autour d'un *ttalb*, psalmodient dans une autre pièce les versets du Coran pour apporter la bénédiction divine sur la maison et ses habitants. Les femmes jugeant ce geste indispensable l'effectuent aussi tôt le matin, de manière extrêmement discrète, là où aura lieu le sacrifice sanglant du *ma'ruf* ou du moussem. Les hommes feignent souvent de l'ignorer, en tout cas ils l'omettent généralement quand on leur demande de raconter le déroulement du rituel et, s'ils l'évoquent, le font en souriant de cette pratique féminine jugée négligeable. Pourtant lors du sacrifice qui précède le démarrage des labours, auquel seuls les hommes participent, c'est un homme qui accomplit le rite d'*isg^war*. Interrompant la conduite cérémonielle des animaux vers le lieu du sacrifice, devant les hommes brusquement silencieux, un homme répète exactement les gestes féminins et marque ainsi les pierres bordant le sentier qui mène au lieu sacrificiel. Ce renversement des rôles féminins et masculins semble bien être un trait important de la vie berbère.

Un autre exemple où un homme se substitue à une femme nous est fourni par une observation du sacrifice de l'*ayd*. Dans la description qu'il en fait, Abdallah Hammoudi rapporte que les femmes présentes au sacrifice que chaque chef de famille effectue devant le seuil de sa maison, jettent « quelques poignées de sel sur la mare de sang qu'on laisse sécher au soleil » (1988 : 92). A plusieurs reprises on m'a indiqué ce geste, l'expliquant comme nécessaire pour éloigner les génies du sang de l'animal immolé du fait de l'antinomie opposant le sel et les génies. Or, lors du sacrifice auquel j'ai personnellement assisté en 1990, les femmes de la maison n'avaient pas prévu la poignée de sel. Aussitôt le fils aîné qui assistait son père ordonna à un jeune enfant de lui apporter le sel qu'il éparpilla lui-même sur la mare de sang.

Ces deux exemples, et bien d'autres pourraient être choisis, me semblent illustrer les relations entre activités masculines et activités féminines dans les tâches rituelles comme dans l'ensemble de la vie économique et sociale. Les tâches masculines et féminines sont jugées complémentaires, tout aussi indispensables les unes que les autres et aucune ne saurait donc être négligée ; en même temps elles sont hiérarchisées dans l'importance qui leur est officiellement attribuée. On mesure du même coup à travers ces phénomènes de remplacement ou de substitution toute la souplesse dont est capable de faire

preuve cette société alors même que la division sexuelle des tâches y est nettement affirmée.

Pour revenir aux frairies rituelles, certains hommes peuvent être absents du repas collectif, soit que leurs activités les aient retenus ailleurs, soit par simple négligence, voire apparent désintérêt, mais, dans ce cas, ils partageront néanmoins la nourriture commune porteuse de *baraka* grâce à leur mère ou à leur femme qui en rapportera une petite quantité à la maison pour les absents. Il arrive aussi que les hommes tardent trop à décider et organiser la frairie rituelle qui doit être au moins annuelle. Alors il n'est pas rare de voir quelques femmes en prendre elles-mêmes en charge l'organisation. Les modalités en seront quelque peu différentes, l'ensemble sera plus furtif, plus discret, seuls un ou deux poulets seront égorgés et les hommes ne prendront pas part au repas commun, mais le soir, à la maison, chacun recevra quelques bouchées de la nourriture bénie.

Partager la même nourriture apparaît bien comme une façon de marquer la cohésion du groupe. Plusieurs indices vont dans ce sens. Les frairies rituelles sont souvent organisées en l'honneur d'un saint ou d'une sainte. Quelques-unes ont une audience plus large, mais la majorité des saints ne sont connus que des seuls villageois avec une absence remarquable de toute hagiographie, aucune histoire, même légendaire, ne leur étant attribuée. On trouve ainsi des saints portant simplement le nom d'un jour de la semaine comme *sidi tnin*, saint lundi. Enfin, en l'absence de saint, on fait une frairie à la mosquée, *timzgida*, c'est-à-dire à proximité de la petite pièce où se déroule la prière du vendredi. Et effectivement un jeune étudiant ayant suivi des études à Marrakech et revenu vivre au village contestait au nom de l'islam ce culte rendu à des santons sans aucune preuve de leur existence, mais il était bien loin de contester l'existence du *ma'aruf*. Il sentait bien son importance sociale et son poids emblématique lorsqu'il proposait de le célébrer simplement à la mosquée. Soulignons aussi qu'on s'abstient d'assister à la frairie rituelle d'un village autre que le sien, quand bien même passant là par hasard, on y serait convié.

Enfin, cette dialectique de l'identité collective et de la distinction apparaît bien si l'on analyse le *ma'aruf* non plus comme une tradition immuable mais dans ses variantes, dans son historicité propre accordant autant de place au contexte, à l'événement qu'au protocole type. Ainsi deux hameaux qui se constituaient comme une unité sociale et insistaient sur leur solidarité et sur le fait qu'ils faisaient ensemble la prière de l'*ayd l-kbir* et partageaient le même *ma'aruf*, lorsque j'y assistai en 1981, connurent quelques années plus tard un conflit à propos d'une source. Ils marquèrent alors leur désaccord en effectuant deux frairies rituelles disjointes et en se séparant pour la prière de l'*ayd*. Ils officialisaient ainsi leur distance et leur autonomie l'un par rapport à l'autre. Puis sous la pression, semble-t-il, de quelques personnalités influentes – et le poids des stratégies individuelles ne doit pas être sous-estimé –, les assemblées des deux hameaux ayant réglé leur différend, rétablirent une frairie et une prière communes. C'est donc bien aussi d'actualité qu'il est question dans la vie rituelle.

Le sacrifice qui précède les labours est une autre occasion d'affirmer la solidarité existant entre les chefs de foyer. On a vu que seuls les hommes y participaient. Chaque chef de famille apporte une égale contribution pour compléter les recettes de la vente aux enchères de certains produits du sacrifice précédent afin d'acheter la vache qui sera sacrifiée. Après le sacrifice sanglant, la dépouille de l'animal est débitée en morceaux qui sont répartis en autant de parts qu'il existe de foyers dans le village. Ces parts de viande crue sont ensuite ramenées à la maison et préparées puis consommées séparément par chaque unité domestique. C'est l'occasion de recenser, lignage par lignage, tous les foyers qui constituent la communauté villageoise ainsi que d'affirmer leur stricte égalité. Le rituel prétend masquer ou plutôt annuler toutes les différences existant entre les foyers : inégalités économiques, diversité dans la composition des foyers (famille nucléaire comprenant seulement quelques individus ou famille étendue linéairement et collatéralement pouvant comprendre quelque vingt ou trente individus), plus ou moins grande ancienneté d'installation, différences de statut et de prestige... Le rituel réaffirme avec insistance l'idéal, constamment remis en cause, d'une société égalitaire et d'une équivalence structurelle entre les foyers.

Le sacrifice des labours est aussi l'occasion de rappeler, comme l'a très bien montré Hassan Rachik (1989) que les fils, même mariés et ayant engendré une famille nombreuse, quel que soit leur âge, n'ont d'existence sociale qu'au sein du foyer paternel. En effet on distingue nettement les parts, *tasghart*, qui reviennent à chaque chef de famille et les restes, *amagur*, qui seront donnés en quelque sorte charitablement aux vieilles femmes seules, aux hommes sans terre car séparés de leur père souvent à la suite du remariage de ce dernier, aux bergers qui après un mariage uxori-local ont quitté le foyer de leur beau-père. Ainsi sont réaffirmés dans le rituel à la fois la solidarité des chefs de famille qui siègent à l'assemblée villageoise et l'obligation pour les fils de rester subordonnés à leur père. Notons d'ailleurs que du vivant de ce dernier et alors même qu'ils se sont constitués en groupes domestiques indépendants, il n'est pas question qu'ils puissent siéger à *ljma'a*.

C'est ici que nous retrouvons une question d'actualité. En effet, depuis quelques années l'essor du tourisme et les revenus monétaires qu'il procure modifient le statut économique de ces foyers momentanément sans terre (tant que le père est vivant), de même qu'il crée des dissensions au sein des familles étendues quand les fils se voient obligés de remettre la totalité de leurs gains à leur père alors même qu'ils ont eux-mêmes atteint un âge mûr et ont déjà une descendance nombreuse. L'ensemble des « fils », qu'ils soient ou non séparés du foyer paternel, se constitue parfois de manière informelle en une assemblée des jeunes pour décider d'activités collectives telles que la construction d'une mosquée, l'adduction d'eau dans les maisons ou encore l'aménagement d'une infirmerie. Cette assemblée des jeunes, même si elle ne jouit d'aucun statut reconnu, fonctionne parallèlement à l'assemblée des pères. Et il est intéressant de voir ces « jeunes » prendre une part de plus en plus importante dans le sacrifice des labours, et notamment dans le comptage des foyers, certains allant jusqu'à réclamer qu'une part entière de viande revienne à tout homme capable de participer financièrement à la préparation du sacrifice. Tout se passe, me

semble-t-il, comme si les jeunes comprenaient bien que c'est par le canal de la vie rituelle qu'une position sociale peut être acquise et reconnue.

Ces observations suggèrent à mon sens tout ce que l'on peut tirer d'une lecture des rituels en terme de politique au sens large. Ce dont il est aussi et peut-être surtout question dans la vie rituelle ce sont bien des rapports entre les hommes, entre les pères et les fils, entre les hommes et les femmes, entre les communautés villageoises, entre soi et les autres. Mais il ne faut pas y voir un simple reflet des pratiques sociales mais bien plutôt un modèle alternatif que la société donne à voir tout en se questionnant sur ce qui fonde son identité.

Pour conclure je voudrais souligner l'intérêt d'une approche comparative. Je ne prendrai qu'un exemple, la description que donne Stella Georgoudi (1979) des *kourbania* des saints dans la Grèce moderne. Ce rite sacrificiel présente des similitudes saisissantes avec les *ma'aruf* du Haut-Atlas. En effet le *kourbani* consiste dans le sacrifice d'un animal domestique, offert au saint pour tout le village, sacrifice suivi d'un repas collectif. Bien que fréquemment condamnés par des membres du haut clergé, les *kourbania* se maintiennent dans les villages et les paysans, chrétiens orthodoxes, qui les pratiquent ne voient aucune rupture entre leur vie de croyant et l'accomplissement de ces sacrifices. « Non seulement le temps de la messe et celui de l'égorgeage coïncident ou se succèdent immédiatement, mais il arrive que l'on conduise la victime dans l'église, pour la présenter devant l'icône du saint, ou même qu'on l'y laisse dormir pendant la veillée qui inaugure la fête... » (Georgoudi, 1979 : 275). Mais Stella Georgoudi montre également que si la victime est bien égorgée en l'honneur d'un saint ou de la Vierge, dans l'esprit de ceux qui pratiquent le sacrifice la finalité recherchée n'est pas une communication avec l'au-delà mais bien plutôt le renforcement de la communication entre les hommes à travers le partage d'un repas commun. Cet exemple présente un double intérêt. En premier lieu, il montre une fois de plus, si besoin en était, la proximité de toutes ces sociétés du bassin méditerranéen. En second lieu, il procure une illustration supplémentaire de cette idée de cumul que j'évoquais en introduction. Il n'y a pas concurrence entre, d'une part, le christianisme orthodoxe ou l'islam officiel et, d'autre part, les cultes rendus aux saints à travers des sacrifices sanglants. Ces derniers relèvent essentiellement du domaine social, du « profane », du politique. Certes il n'est pas indifférent que ce contrat entre les hommes choisisse l'idiome du sacré pour s'exprimer. Mais, dans des sociétés où le domaine religieux est très prégnant, le langage du sacré, qui exprime le contrat entre Dieu et les hommes, n'est-il pas le langage disponible le plus intelligible pour exprimer la force du contrat social entre les hommes, et imposer son respect ? Et, à un moment où la cohésion des communautés villageoises du Haut-Atlas est de plus en plus menacée par les nouveaux enjeux économiques et les nouvelles possibilités de mobilité sociale, ne peut-on voir dans la profusion rituelle une manière pour ces populations berbères de réfléchir et de s'interroger sur leur avenir ?

BIBLIOGRAPHIE

- AUGE M., 1988, « Les syncrétismes », in *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, pp. 130-131.
- BERQUE J., 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris.
- BROWN P., 1984, *Le Culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Les Editions du Cerf, Paris.
- BROWN P., 1985, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Le Seuil, Paris.
- GARRIGUES-CRESSWELL M., 1985, « Pasteurs-agriculteurs du Haut-Atlas occidental, *tribesmen* ou *peasants* ? », *Production pastorale et société*, n° 16, pp. 5-31.
- GARRIGUES-CRESSWELL M., 1987, « La complémentarité verticale dans le Haut-Atlas », *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160-161, pp. 43-51.
- GEORGOUDI S., 1979, « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les kourbania des saints », in Marcel DETIENNE et Jean-Pierre VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- HAMMOUDI A., 1988, *La Victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Le Seuil, Paris.
- HUME D., 1875, « The Natural History of Religion » in *Essays Moral, Political and Literary*, Londres.
- MAHDI M., 1993, « L'organisation pastorale chez les Rheraya du Haut-Atlas (Production pastorale, droit et rituel) », Thèse de doctorat, dactyl. Université Hassan II, Casablanca.
- RACHIK H., 1989, *Sacré et Sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Afrique Orient., Casablanca.
- RACHIK H., 1992, *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Afrique Orient., Casablanca.
- REDFIELD R., 1955, *The Little Community. View Points for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago.