

sensibilisation à la recherche sur la question. Monique Jeudy-Ballini analyse les tensions de la société sulka (Nouvelle-Guinée) qui découlent du fait qu'ils ont séparé l'entraide et le côté affectif, créant ainsi des pressions émotives qui peuvent être soulagées par la mise en scène d'actions ritualisées et apaisantes. Albert Piette s'interroge sur les dynamiques de la tranquillité psychique dans des situations négatives (comme pour la contribution du Thin, cette intervention n'est pas basée sur une étude de cas), qui le mène à questionner la nature du bonheur quand ce dernier se manifeste comme condition «relative» et non absolue. La contribution riche et nuancée de Liarte examine les complexités des enquêtes (ou leur absence) sur le bonheur pour répondre à la question du silence scientifique face à ce phénomène humain par excellence. Ottavi, enfin, revisite la question de la «socialité» du bonheur, du degré non seulement de partage mais de la nécessité d'engager l'Autre pour déclencher le sentiment du bonheur.

Cette collection est novatrice, autant par son sujet plus ou moins ignoré par les courants principaux de la discipline que par la finesse de ses contributeurs. Chaque texte provoque et invite l'anthropologie à repenser son orientation qui, récemment, semble se limiter, aveuglément, à étudier uniquement des événements politisés et dynamisés par des pulsions transnationales. L'absence presque surprenante (étant donné l'aspect psychique et affectif du bonheur) de micro-descriptions de la quotidienneté, qui, souvent, bloquent l'enquête sociologique, crée en fait un espace pour une nouvelle forme d'enquête, sensible autant à la sociologie du bonheur qu'à ses dimensions (et limitations) épistémologiques. Le bonheur, semblerait-il, ne peut qu'être conçu et saisi de façon relative, et donc l'enquêteur doit trancher avec un scalpel très fin pour mettre à nu les aspects fugaces du Soi continuellement pris entre malheur et bonheur, solitude et socialité, mais il doit aussi être suprêmement conscient de sa propre capacité à *juger* le bonheur. Ces pionniers de l'enquête sur le bonheur doivent gérer la perpétuelle tension entre, d'une part, l'objectivité des conditions extrêmement diverses qui produisent le bonheur, et d'autre part, avec la subjectivité de leur perception du phénomène et la perception de l'individu heureux (ou non). Pris entre ces deux feux, je dirais que les contributeurs à ce volume s'acquittent de façon honorable de leur mission. Ce livre et ses auteurs méritent des éloges pour leur perspicacité et leur courage.

Mohammed Maarouf, *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Leiden and Boston: Brill, 2007, 340 pages.

Recenseur : Zakaria Rhani
Université de Montréal

Comme défini par l'auteur, le but de la recherche de Maarouf consiste à étudier les rituels « d'exorcisme » au Maroc ainsi que

« l'idéologie » maraboutique qui l'encadre selon le modèle maître/disciple tel que présenté par l'anthropologue Hammoudi (1997, 2001). Examinant les conditions de la genèse de l'autoritarisme au Maroc, ce dernier affirme que les schèmes de la transmission politique suivent remarquablement le modèle mystique d'initiation. Ce qui revient à dire que la forme maître/disciple constitue encore de nos jours le schème qui structure l'accès au magistère. C'est donc la soumission dans l'attente de l'acte charismatique qui informe les mécanismes de succession et de succès autant en mystique qu'en politique. Sur les voies de cette initiation mystique, l'aspirant doit ruiner son ancien moi, l'égo, nier tous les champs d'identification sociale – famille, mariage, travail et savoir – et se mettre exclusivement au service d'un maître. Et ce sont justement la forme et l'intensité de cette abdication qui tracent le chemin du disciple pour succéder à son cheikh et accéder, à son tour, aux hauts rangs de la sainteté. Selon l'analyse de Hammoudi, cette forme d'initiation mystique constitue la structure fondamentale qui préforme l'activité politique. Les mêmes formes ritualisées de soumission, d'effacement et d'anéantissement sont mises en scène. Tout se passe comme si ces nouvelles formes de l'organisation sociale et politique se substituaient à l'organisation confrérique et perpétuaient l'héritage mystique et la relation au maître qui l'informe.

Voyons maintenant si cette référence de Maarouf au modèle de Hammoudi est pertinente. Ce qui ressort, de façon patente, de la lecture de l'ethnographie de Maarouf est la grande confusion qu'il fait entre la dynamique maître/disciple et une relation de pure domination et de répression. Ce qu'il décrit, ce n'est pas ce cheminement initiatique, fait de soumission et d'abnégation, du disciple dans la voie de la maîtrise, ni même les mécanismes de proximité avec le maître, et encore moins ce processus délicat et ambigu de la féminisation¹. Ce qu'il expose ce sont avant tout des formes de domination, d'oppression et d'exercice de l'autorité. Il décrit l'asymétrie du pouvoir, mais il n'explique pas sa reproduction. Maarouf réduit, ainsi, toute l'activité sociale, l'imaginaire, la symbolique du rituel de guérison, bref les expressions maraboutiques de façon générale, à une mécanique de pouvoir et de subordination en les inscrivant dans une longue histoire de répression. L'auteur ne nuance guère ses hypothèses et ses conclusions. Tout est vu sous l'angle de la discipline, du contrôle, de l'autorité et de la répression. La complexité symbolique de la mythologie et de l'hagiologie ainsi que leur profondeur socioculturelle sont réduites à une idéologie qui exprime et maintient les valeurs dominantes dans la société marocaine. Le mythe et le rituel, affirme-t-il, ne sont que d'autres termes pour dire idéologie; une idéologie au service du pouvoir répressif.

La mystique et le maraboutisme sont vidés de toute leur portée religieuse, spirituelle et sémiologique; ils sont exclusivement perçus dans une perspective idéologique utilitariste qui fait de l'oppression le moteur de leur genèse. Le culte maraboutique est ainsi dénué de toute sa profondeur socio-historique et sémantique. Il n'est qu'un discours idéologique qui permet l'aliénation des masses. La *baraka*, cette notion

polysémique qui s'inscrit dans la ligne d'un fait social total, devient synonyme d'oppression. Elle représente une autorité disciplinaire qui sert à maintenir l'ordre établi. Le saint, le détenteur de ce pouvoir charismatique, est à la fois protecteur, usurpateur et oppresseur. Aussi, les croyances populaires liées au maraboutisme seraient-elles induites ou causées par de longues années de répressions.

Maarouf soutient que les esprits djinns sont des projections collectives des structures de répression qui existaient dans le passé et sont les signes incontestés d'une société arriérée. Dans cette perspective idéologique, ce qui est culturellement ancré, voire structurel, la croyance dans les djinns notamment, se réduit ainsi à des stratégies de manipulation. L'auteur raisonne en termes de « ruse », pas seulement du côté du thérapeute, mais aussi de la part du patient. Il fait de la possession par les djinns et des rituels d'exorcisme une affaire de pouvoir et de manipulation: l'exorciseur/dominant manipulant le patient/dominé pour le maintenir dans un perpétuel état de subordination. Le patient, pour sa part, feint son état de possédé pour échapper à sa condition difficile de soumis. Aussi, utilise-t-il sa possession comme un « alibi impulsif » pour exprimer et expliquer ses angoisses et ses inquiétudes. Il est curieux de constater, surtout pour un auteur qui prône une approche sémantique et interprétative, que la possession est ainsi évacuée de sa portée sémiologique et symbolique; elle est exclusivement perçue comme une incarnation idéologique, un stratagème de désresponsabilisation permettant à l'individu dominé de canaliser ses tensions émotionnelles et d'esquiver toute responsabilité. Elle est un mécanisme d'auto-défense qui permet aux dominés de voiler leur déshonneur, leur honte et leur désespoir.

Dans ce schéma réductionniste, la relation entre patient et thérapeute est dénuée de toute autre dimension – symbolique, religieuse, psychologique et même thérapeutique et cathartique – hors celle de la soumission et du « dressage ». Aussi la relation triadique, complexe et multidirectionnelle entre guérisseur/esprit/patient est-elle réduite à une relation linéaire de domination: guérisseur/patient. Le phénomène de la possession est même nié; il s'agit, seulement, d'états d'altération de conscience que les guérisseurs identifient comme possession par les esprits pour maintenir l'ordre établi. L'esprit djinn n'est que la métaphore de cette histoire de subordination. Maarouf en fait, au prix de quelques distorsions sémantiques renversantes, le symbole de la servitude incarnée. Le terme *mlouk*, qui renvoie à l'idée de possession et de royauté, devient, par une touche sémantique magique, le signe de la grande domination du cherif-guérisseur. De même, le vocable euphémique pour désigner les esprits, *mselmin*, littéralement les « musulmans », devient le synonyme de « soumis ».

Je ne pourrais, hélas, entrer dans des considérations étymologiques, l'espace de cette lecture ne le permet pas. Ce que je tiens à préciser, néanmoins, c'est l'utilisation idéologique et la réduction simpliste de phénomènes aussi complexes que ceux de la possession et du maraboutisme. Outre la distorsion sémantique qu'il opère, Maarouf évite d'analyser exhaustive-

ment les charges sémiotiques d'autres vocables qui connotent de façon univoque l'idée de la maîtrise, comme « *m-mallin lamkân* », les maîtres des lieux, « *sadatna* », nos seigneurs, « *l-jwâd* », les bienfaiteurs ou les généreux, « *rijjal Allah* », les gens de Dieu, etc. Ces termes s'appliquent aussi bien aux djinns qu'aux hommes de charisme. D'ailleurs, dans le contexte marocain, les frontières entre esprits et saints ne sont pas aussi étanches qu'on pourrait le croire.

J'aimerais, à ce niveau de l'analyse, apporter une précision. Je ne suis pas là en train d'exclure du rituel maraboutique toute forme de domination et de subordination. Au contraire, ces relations sont bel et bien prégnantes. Le culte maraboutique informe, de façon générale, sur la dimension « agressive » et « belliqueuse » de la sainteté marocaine. Mais la simple relation de domination et de répression, maître-dominant *vs* patient-dominé, n'illustre cependant pas toute la complexité du modèle maître/disciple où les phénomènes d'inversion, de subversion et d'ambivalence sont centraux. De plus, dans la dynamique maître/disciple, c'est moins la coercition qui prime que la proximité du maître et son service, *la khidma*. Celle-ci n'est souvent pas vécue comme un acte violent et transgressif, mais comme une initiation sur le chemin de la sainteté.

Le schéma hammoudien est donc cyclique et continu, tandis que celui de Maarouf est linéaire et discontinu. Si dans la conception du premier, le disciple, par la voie de la soumission, peut accéder à la sainteté et à la maîtrise, dans le schéma du second, la soumission ne mène à rien, sinon à davantage de soumission et d'obéissance. Ici, le processus de féminisation, si féminisation il y a, est stérile. On n'est pas dans le schéma maître/disciple, mais plutôt dans la configuration maître/esclave, sans aucune possibilité d'affranchissement. C'est probablement parce qu'on est davantage dans la transmission lignagère que dans l'initiation mystique que le rituel maraboutique se prête moins à cette analyse hammoudienne. Ce sont plutôt les rituels de guérison confrériques d'inspiration mystique (Gnawa, Hmadcha, Jilala) qui pourraient, me semble-t-il, répondre positivement à l'équation maître/disciple, car dans ces rituels, l'initiation est déterminante, le patient-disciple peut accéder à la « maîtrise » en devenant maître-thérapeute.

Note

- 1 Dans cette voie du magistère, les attitudes de la soumission et du sacrifice vont jusqu'à l'abdication « théâtralisée » de tout signe de virilité. Plus les symptômes de cette dévirilisation, ou féminisation, sont manifestes, plus grandes seront les chances de succéder au maître. Ce dernier se présente ainsi sous la figure du mari qui engrosse le disciple-femme. Si bien que le schème fondamental dans la dynamique maître/disciple est celui de la procréation. Hammoudi (2001:197) écrit : « la féminisation du disciple est un départ choquant de la norme ordinaire [...]. Déviance d'autant plus flagrante qu'elle accompagne volontiers d'autres exigences et d'autres violations de tabous. Le maître seul autorise le mariage du disciple et dans la transmission de la baraka interviennent quelquefois des contacts contraires à la moralité publique ».

Références

Hammoudi, Abdellah

- 1997 *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2001 *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes : essai d'anthropologie politique*. Paris : Maisonneuve et Larose ; Casablanca : Toubkal.

Raymond Massé, *Détresse créole. Ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008, 278 pages.

Recenseur : *Francis Affergan*
Université Paris Descartes à la Sorbonne

Raymond Massé s'est fait le spécialiste, depuis une quinzaine d'années, des problèmes psychiques et éthiques qui affectent les Antilles, plus particulièrement la Martinique. Des travaux précédents jusqu'à ce dernier livre, un fil conducteur parcourt l'ensemble de son œuvre : une tentative de compréhension et de traduction des idiomes locaux d'explication des infortunes en un véritable langage ordinaire et épistémique à la fois. Les hommes qui souffrent auraient ainsi forgé eux-mêmes les armes symboliques (langagières, pragmatiques, métaphoriques, etc.) de leur propre détresse. Ce dernier livre aborde, quant à lui, la question des conditions de possibilité d'une anthropologie de la « détresse psychique et de la souffrance sociale » (p. 5). Cependant, Raymond Massé prétend se garder de l'élaboration d'une simple et classique anthropologie de la maladie, et préfère s'employer à construire une véritable « anthropologie de la santé mentale et sociale » (p. 5) en milieu martiniquais.

L'auteur s'engage ainsi dans l'analyse du croisement de plusieurs ordres de facteurs, politiques, économiques et culturels pour appréhender ce qu'il appelle « les causes de la détresse et de la souffrance sociale » (p. 7). Il en résulte, vers la fin du livre, une conséquence sous la forme d'un constat : le Martiniquais serait marqué par « un langage de la détresse balisé par des idiomes qui inscrivent ses infortunes, ses souffrances, ses afflictions dans un registre magico-religieux d'explications exogènes » (p. 216). En d'autres termes, lorsque les individus veulent comprendre leur souffrance, ils la traduisent en langage idiomatique qui s'inscrit dans un ordre magique et religieux, lequel leur convient mieux que l'ordre biomédical qui ne prend en compte que son aspect pathologique.

Cette détresse, psychique et créole, concept-clé de tout le livre, comment la caractériser et d'où vient-elle ? Il s'agit en fait de l'interprétation élaborée par les sujets eux-mêmes de leur souffrance sociale. Pour se saisir d'eux-mêmes, en tant que sujets sociaux dominés par une situation historique bien particulière, ils sont enclins à élaborer un discours idiomatique en termes psychiques, qui désignent les déséquilibres et les désordres (violences domestiques, alcoolisme, toxicomanie,

angoisse, stress ...) auxquels ils sont confrontés. Cette détresse « s'exprime comme souffrance existentielle, morale et relationnelle » (p. 16). Elle est donc bien un langage propre aux acteurs, langage du désarroi, de l'impuissance et du désespoir. Si la notion de maladie est bien analysée, elle déborde vers les contextes expérientiels de la souffrance. L'histoire qui l'en-globe relève plus de la sphère sociale que de la seule « histoire naturelle de la maladie » (p. 20). Ce sont les « enchaînements » qui intéressent Raymond Massé, concept qu'il emprunte à Kleinman, et par lequel celui-ci entendait s'intéresser au fonctionnement de la triade « catégories locales de la maladie / interprétation du sens de la maladie / rituel de guérison-guérison du sens de la maladie » (p. 20).

Dans quelle mesure est-on ainsi fondé à expliquer cette détresse créole par une cause centrale que Raymond Massé appelle « la violence structurelle dans le contexte antillais » (p. 21)? Afin de répondre à cette question, l'auteur s'engage dans l'édification d'une théorie du langage idiomatique de la détresse. Ce sont les récits des épisodes de détresse qui comptent plus que les événements psychiques eux-mêmes, en raison d'une propension, chez les sujets affectés, à commenter inlassablement, tantôt sur le mode critique, tantôt sur celui de la plainte et de l'appel au secours, les causes et les raisons qu'ils imaginent se trouver à la source de leur misère. Les auto-diagnostics ressortiraient ainsi au complexe culturel dont ils tisseraient en quelque sorte le récit historique. L'ambition théorique que Raymond Massé met en avant consiste à analyser « l'arrimage d'une sémiologie des signes de la détresse à une phénoménologie de la souffrance sociale et psychique » (p. 136). Lidiome de la détresse—sous ses trois formes : identification, expression et explication—devient ainsi le mode herméneutique par lequel le vécu souffert est rapporté. Il décrit, répare, soigne et prétend guérir : « Sens et vécu, signification et praxis sont indissociables » (p. 137). Il convient de ne pas considérer ces idiomes comme des « réseaux réifiés de significations-données-une-fois-pour-toute-à-penser, mais des construits socioculturels consensuels qui canalisent le processus dynamique, plus ou moins organisé de signification » (p. 142). On l'aura compris, ces idiomes, outre leur symbolique, détiennent une force pragmatique et performative exemplaire qui consiste à produire de la signification là où, dans un contexte de violence historique, elle vient à manquer.

Quels sont ces idiomes que Raymond Massé a repérés puis classés? Dans la catégorie des idiomes d'identification, il range *gwopwèl*¹, *ababa*², *moun ka dessan*³. Dans la catégorie des idiomes de communication, il regroupe les hallucinations, les délires, les bouffées de violence. Enfin, dans celle de l'explication, il entrepose le *quimbois*⁴, la *dévenn*⁵ et la jalousie (p. 6). Tous ces idiomes ne seraient en fait que la traduction d'un malaise identitaire aussi ancien et fondateur que la déportation et la condition servile qui s'en est suivie. Cette identité incomplète et meurtrière serait ainsi compensée par des formes langagières d'expression phénoménologique d'une douleur ancestrale et historique. Le Martiniquais se construirait en se détruisant au fur et à mesure que les autres – les Blancs, les