

Saints et rois : la genèse du politique au Maroc

Zakaria Rhani *Université de Montréal*

Résumé : Ce texte se propose d'étudier la question politique au Maroc et d'interpréter les différents symboles qui la représentent. À partir de l'examen d'un mythe que j'ai recueilli pendant mon séjour ethnographique au centre-ouest du Maroc, je poserai quelques hypothèses fondamentales pour comprendre la genèse du politique dans ce pays. Je montrerai, entre autres, comment les symboles religieux et politiques sont indissociables. Le roi, figure souveraine du politique, se présente aussi comme un saint; le saint, symbole suprême du religieux, s'impose également comme un potentiel roi. Saints et rois sont les deux figures extrêmes de cette histoire politique du Maroc. Le récit mythique se présente, en fin d'analyse, comme un commentaire ad hoc sur les fondements mêmes de l'identité marocaine.

Mots clés : mythe, politique, Ben Yeffou, saint, roi, Maroc

Abstract: In this paper, I consider the question of politics and political symbolism in Morocco. Starting from an analysis of a myth I collected during my ethnographic research in mid-west Morocco, I will propose some basic hypotheses for understanding the genesis of Moroccan politics. I will show, inter alia, how religious and political symbols are indissociable. The king as political sovereign is also presented as a saint; the saint, supreme religious symbol, also asserts himself as a potential king. Saints and kings are the two extreme figures of Moroccan political history. The myth appears, in the end, to be an ad hoc commentary on the fundamental bases of Moroccan identity.

Keywords: myth, politics, Ben Yeffou, saint, king, Morocco

Introduction

Autour du sanctuaire Ben Yeffou, qui abrite la tombe du saint du même nom, s'est développé tout un culte de possession¹. Il s'agit principalement d'un rituel thérapeutique pour la guérison des maladies causées par les djinns². Le culte mobilise une mythologie riche autour du saint Ben Yeffou, depuis sa sortie initiatique du désert marocain jusqu'à la fondation de sa propre zaouïa dans la tribu des Doukkala au centre-ouest du Maroc³. Ben Yeffou est l'un de nombreux saints légendaires et historiques autour desquels se sont développés différents cultes et religiosités populaires. Les tombes de ces saints sont devenues de véritables lieux de pèlerinage qui attirent des populations pour des raisons sociales, thérapeutiques ou religieuses.

Le présent travail propose une étude interprétative de la question politique au Maroc. Il s'agit essentiellement de comprendre l'interprétation que donnent les acteurs à leur propre monde social (Geertz 1973; Rabinow 1975). Cette méthode implique l'analyse des symboles culturels ainsi que les conditions sociales et politiques dans lesquels ils prennent sens (Rabinow 1975). En m'inspirant du mythe de Ben Yeffou, j'essaierai d'élucider les différents symboles socioculturels constitutifs de la politique dans ce pays du monde arabo-musulman. Le mythe en question m'a été raconté par les descendants du saint Sidi Abdel Aziz Ben Yeffou, mettant en scène le pouvoir aussi bien spirituel que politique de leur illustre ancêtre. Ce récit mythique est un véritable commentaire sur le religieux, le politique, l'économique, l'écologique, le territorial et le thérapeutique. Vu donc sa complexité et sa richesse, je ne pourrai traiter, dans le cadre limité d'un article, du rituel thérapeutique comme tel, ni élaborer les autres aspects qui se rapportent au territorial et à l'écologique ; je me limiterai à examiner les dimensions politiques et religieuses nécessaires à l'analyse. Le texte s'étendra davantage sur la rencontre du saint Ben Yeffou avec le Sultan Noir.

Devant l'absence d'une biographie ou d'un document historique écrit⁴ qui traite de la vie du saint Ben Yeffou et de son enseignement spirituel, il est, toutefois, difficile de savoir si cette rencontre entre le roi et le saint a réellement eu lieu. Ceci dit, cette absence de documents écrits n'empêche en rien une analyse pertinente de la genèse du politique au Maroc, car il s'agit avant tout d'explorer le mythe et le monde de significations qu'il engendre et auxquels il renvoie. Ce qui importe ici c'est le discours de l'acteur et l'interprétation qu'il donne aux différents symboles culturels, politiques et religieux. Comme l'écrit Drouin (1996), à propos d'une fondation maraboutique au Moyen Atlas, la tradition orale constitue une littérature hagiographique dont la partialité n'est pas en cause puisqu'elle renvoie non pas à une réalité au sens historique, mais à la vision que le groupe a de cette réalité transmise comme constitutive de son histoire réelle. Pris dans ce sens, le mythe me semble être un lieu privilégié pour comprendre non pas comment les choses se sont passées réellement, mais plutôt comment les choses sont arrivées à ce qu'elles sont actuellement. En d'autres termes, il s'agit d'examiner comment les gens font leur propre histoire politique.

Cette histoire réécrite, sous forme de mythes et de légendes, permet, sans doute, de mieux comprendre la conception du pouvoir dans l'imaginaire marocain et les attitudes des gens devant le changement politique. Ceci dit, cette analyse symbolique ne négligera pas le côté historique. Au contraire, elle prendra en considération le contexte socio-historique général dans lequel les symboles ont pris sens et se sont développés. Aussi, la légende de Ben Yeffou sera-t-elle discutée en référence à certains développements historiques et politiques du Maroc.

La geste de Ben Yeffou

Sidi Abdelaziz Ben Yeffou est originaire du Sahara⁵. Comme l'exige la tradition mystique musulmane, le saint, afin d'accomplir son cheminement spirituel, décide de quitter son Sahara natal et d'errer. Il se dirige vers le Nord. Arrivé à Marrakech, il s'aperçoit que la population est terrorisée par un djinn redoutable; celui-ci salit ses mosquées en y urinant avant chaque prière et interdit aux habitants l'accès à la seule source d'eau qui alimente toute la ville. Pour les laisser puiser l'eau de la source, le djinn exige en échange, chaque mois, une belle vierge en mariage.

Notre saint demande à rencontrer les sept⁶ saints de Marrakech pour négocier avec eux un marché. C'est ainsi qu'il leur propose de débarrasser la ville définitivement du démon, mais à condition qu'ils lui signent un décret reconnaissant sa sainteté et sa grandeur spirituelle. Voyant son accoutrement négligé et rapiécé, comme un *bâhali* et un

*majdûb*⁷, les saints ne donnent pas suite à sa demande. Mais Sidi Abdelaziz insiste et fait montre de patience et de courage; c'est alors que les sept saints de Marrakech décident de le tester pour savoir s'il est un véritable saint, capable d'affronter le démon, ou seulement un sorcier et un charlatan. Ils lui présentent deux plats de couscous : un dont la semoule est *halâl* (licite) mais la viande est *harâm* (illicite), l'autre dont la semoule est *harâm* mais sa viande est *halâl*⁸. Le saint Ben Yeffou prend la viande *halâl* et la met sur la semoule *halâl* et en mange. Après s'être convaincus de la force de son caractère et sa *baraka*, ils l'autorisent à affronter le djinn malfaiteur. Il prépare alors un stratagème : il ordonne à la population de préparer, comme à son habitude, une belle adolescente bien habillée et ornée pour le rite mensuel. À la fin du mois, la jeune mariée est attachée tout près de la source; le saint écrit sur un bout de papier des mots magiques et attend la sortie du djinn. Quand celui-ci apparaît, le saint déchire le morceau de papier en deux et souffle de toutes ses forces « ffou »; aussitôt, l'esprit malveillant est complètement brûlé, il devient cendre. « Ffou », c'est de là que vient le nom du saint : « Ben Yeffou ». Reconnaisant sa force et son don divin, les sept saints lui signent le décret de sainteté. Il reste parmi eux quelque temps; mais craignant sa force de caractère et ses dons charismatiques, les saints de Marrakech le supplient de partir. Celui-ci ne résiste pas trop à cette demande et quitte la ville. Il arrive dans la région de la grande tribu de Doukkala. Il y trouve les Semlala⁹ en train de diviser la viande d'une vache qu'ils viennent de sacrifier. Ben Yeffou envoie son muletier pour leur demander une part du sacrifice. Les Semlala refusent. Contrarié, le saint donne son bâton (utilisé en guise de canne) à son serviteur et lui ordonne d'aller toucher la peau de la génisse immolée. Et, miracle : dès que le muletier l'a touchée, tous les morceaux de la viande déjà distribués ont été attirés et captés par la carcasse de la vache. Celle-ci ressuscite. Le saint prit son couteau et la sacrifia à nouveau et en répartit la viande équitablement. Sceptiques, les Semlala décident de tester Ben Yeffou pour s'assurer de sa sainteté; c'est ainsi qu'ils lui présentent un paralytique lui demandant de le guérir et proposent, en cas de réussite, de lui laisser leur territoire¹⁰. Ben Yeffou s'approche de l'homme invalide, souffle « ffou », « ffou », et lui ordonne de se mettre debout; d'un coup, le paralytique se met à marcher normalement. Le soir même les Semlala quittent leur village, sauf un qui a demandé de rester avec le saint pour le servir¹¹. C'est ainsi qu'a été fondée la zaouïa de Ben Yeffou.

Non loin de celle-ci, dans la ville antique d'Al-Gharbia, régnait un grand roi, *Sultân lekkel*, le Sultan Noir¹². Informé de l'arrivée du saint dans la région et de ses

exploits charismatiques et craignant pour son royaume la concurrence de celui-ci, le Sultan Noir vient le chercher avec toute une armée. Arrivé à la zaouïa, le monarque exige sans appel le départ du saint loin de son royaume; mais celui-ci, conforté par la présence d'une armée de djinns et de démons que lui seul peut remarquer, refuse et affronte le sultan et ses soldats. Contrarié et enragé par l'entêtement de Ben Yeffou, le roi et ses forces armées attaquent le saint. Celui-ci pour sa part, et d'un seul geste de la main, ordonne à ses alliés démoniaques de contracter. Soudainement et miraculeusement, les soldats du monarque s'envolent avec leurs montures dans le ciel.

Battu et humilié, le roi supplie le saint de l'épargner, mais ce dernier exige en contrepartie la signature d'un décret attestant clairement qu'il est chérif, un véritable descendant du Prophète Mohammed. Le roi accepte de signer et Ben Yeffou ordonne à ses djinns de faire redescendre le souverain et son armée. Le Sultan Noir signe le décret et, avant de rebrousser chemin, dit à Ben Yeffou : « Je suis Sultan et tu es Sultan ».

Sainteté et baraka

Avant d'aborder proprement l'interprétation de la Geste de Ben Yeffou, il est primordial, pour la clarté de l'exposé, de définir d'emblée deux concepts fondamentaux : sainteté et baraka. Bien que les termes de saint et de sainteté soient des notions qui appartiennent plutôt à la tradition chrétienne, ils ont été étendues à d'autres religions, notamment l'islam, et sont devenus des outils d'analyse (Jamous 1994). Les véritables équivalents arabes des termes français « saint » ou « sainteté » sont dérivés de la racine verbale *wāla* (Chodkiewicz 1986; Jamous 1994). Le sens premier de cette notion renvoie aussi bien à l'idée de proximité, parenté, alliance, qu'à celles de protection et de commandement (Chodkiewicz 1986; Kerrou 1998). La notion de sainteté est traduite par *walāya* ou *wilāya*. Le saint est dit *walī*, *awlīyā* au pluriel.

Dans l'islam maghrébin, le sens le plus accepté de walī le désigne comme ami de Dieu, près de lui, puisque celui-ci l'a choisi pour lui accorder ses grâces, des pouvoirs particuliers, la baraka (Jamous 1994). Le walī est donc une personne possédant cette force divine qu'il est capable de mobiliser en faveur de ses descendants, ses adeptes, ses fidèles ou tout simplement des pèlerins qui visitent sa tombe¹³. Grâce à cette « force miraculeuse », le walī est capable d'intercéder pour ses implorateurs dans ce monde et dans l'au-delà, de soulager leurs détresses et afflictions et de guérir leurs maladies mentales ou physiques. Le culte des saints maghrébins trouve son fondement même dans la mobilisation de la baraka (Dermenghem 1954; Kerrou 1998).

En plus du mot walī, d'autres termes désignent le saint maghrébin : *sayyed* (maître), *saleh* (vertueux et pieux) et *mrabit*, ou marabout, (celui qui est lié à Dieu)¹⁴ (Westermarck 1926; Jamous 1994; Chlyeh 1998). Ces différents termes sont employés partout au Maroc avec des variantes d'une région à une autre. Ben Yeffou est désigné par les mots *sayyed*¹⁵ et walī et parfois par une formulation composée, le *walī saleh*. Ces termes, tous ensemble, désignent aussi bien le saint que le mausolée qui abrite sa tombe. Le walī Sidi Abdelaziz Ben Yeffou est l'un des saints « populaires »¹⁶ détenteurs et dispensateurs de baraka. Il est un saint légendaire dans le sens où aucun document écrit ne mentionne ni sa vie ni son enseignement. Tout son cheminement initiatique et ses exploits miraculeux sont relatés dans une légende très riche, racontée et perpétuée par ses descendants. À l'instar de tous les saints « populaires », Ben Yeffou est un patron local qui exerce une influence sur un territoire délimité. Ce rôle de patronage donne une grande importance à son mausolée qui est devenu un centre de pèlerinage. Le walī est visité essentiellement pour sa baraka contre les maladies « *djinnopathiques* »¹⁷.

Les notions de sainteté et de baraka sont donc étroitement liées. Certains anthropologues définissent même celle-ci par celle-là (Westermarck 1935). Littéralement, le terme baraka signifie bénédiction, au sens de faveur divine; mais il s'applique à toute une série de notions associées, telles la prospérité, la santé, la plénitude, la chance, le pouvoir magique (Geertz 1992).

Dans la légende de Ben Yeffou, la baraka symbolise non seulement le signe incontesté (*al-borhân*) de la sainteté du walī, mais aussi le fruit de son action. Elle prend le sens et la forme de qualités individuelles extraordinaires. La supériorité sur les saints de Marrakech, la neutralisation du démon qui terrorisait la cité, la distinction entre le halâl et le harâm, la résurrection de la génisse immolée, la guérison du paralytique et la domination du Roi Noir sont toutes des preuves tangibles de la baraka du saint.

Selon les *chorfa* de Ben Yeffou, la baraka de leur ancêtre représente le pouvoir surnaturel qui est une forme de manifestation de la grâce divine. Elle est systématiquement identifiée avec ses signes extérieurs : les miracles et les prodiges.

La baraka, écrit Rabinow, « [is] the symbol which formulates and expresses the Moroccan conception of divine grace and supernatural power. Defined in the most abstract terms we could say something like "the manifestation of God's grace on earth" » (1975:25).

L'idée de la baraka est donc une manière d'appréhender comment le divin s'insinue dans le monde. « Plus

exactement, c'est une certaine manière de construire l'expérience humaine (affective, morale, intellectuelle), une interprétation culturelle de l'existence » (Geertz 1992:58-59). Cette interprétation revient, selon Geertz, à admettre que le sacré se manifeste directement dans le monde sous la forme de dons accordés à certains individus déterminés. Seuls les saints, cependant, possèdent ce don charismatique d'une façon superlative. Cette possession de la baraka, qui définit l'état du wali, renvoie non seulement à la réalisation de prodiges et de miracles, mais aussi à une « supposée » ascendance prophétique, ou aux deux à la fois (Geertz 1992).

Si la source originelle de la baraka est charismatique, miraculeuse et individuelle, sa manifestation actuelle, et ce depuis le XVII^e siècle, est surtout généalogique et héréditaire. Plus loin, nous verrons que ce sont précisément les tensions qui existent entre l'une et l'autre forme de la baraka qui caractérisent la dynamique de l'histoire socioculturelle et politique du Maroc.

Comment devient-on saint ?

Dermenghem (1954) distingue trois voies de sainteté dans l'islam maghrébin. Premièrement, la voie initiatique qui donne lieu, dans le cadre d'un ordre confrérique, à toute une systématisation de l'effort personnel. Deuxièmement, la voie de l'effort personnel, faite de renoncement au monde profane et d'anéantissement de l'ego. Finalement, la transmission héréditaire de la sainteté qui se fait par un transfert biologique de la baraka : le *charaf* ou chérifat.

Selon la tradition orale, Ben Yeffou a acquis la *wilâya* par l'intermédiaire des deuxième et troisième voies : l'ascèse et le charaf. Rien n'indique, par contre, qu'il était rattaché, de près ou de loin, à une confrérie mystique. C'est par le seul effort personnel que Sidi Abdelaziz atteint les hauts rangs de la sainteté en surpassant des awliyâ confirmés. Plus tard, il sera reconnu par le souverain (le Sultan Noir) en tant que saint par voie héréditaire également. Cette section sera consacrée à la discussion de la voie ascétique de la sainteté. La voie héréditaire sera discutée ultérieurement.

Dans les voies de l'initiation ascétique, le saint prend un accoutrement rapiécé, coupe ses attaches sociales, quitte son Sahara natal et erre en se dirigeant vers le nord. La *siyâha*, la vie errante de l'ascète, constitue une phase importante de l'apprentissage initiatique (Chodkiewicz 1996)¹⁸. Elle représente le premier instant décisif de ce temps maraboutique qui conditionne la sainteté populaire ; elle en est même le moteur (Kerrou 1991).

Le gyrovagisme mène aussi sûrement à la sainteté que la vie contemplative des ermites; d'innombrables saints, de l'Orient ou de la Saguia al-Hamra (dans le

Sahara de l'ouest marocain), ont arpenté le Maghreb priant Dieu et sermonnant les hommes. Leur *siyâha*, affirme Brunel (2001), est le propre des âmes fortes, des âmes élues de Dieu.

Selon la légende, Ben Yeffou est lui-aussi originaire de la fameuse Saguia al-Hamra. Cette région déserte et presque vide s'est imposée comme le berceau de la sainteté; comme une « pépinière » féconde de maraboutisme (Montet 1909; Brunel 1926; Dermenghem 1954). Au Maroc, comme dans tout le Maghreb, les ancêtres-fondateurs du culte des saints prétendent souvent venir de cette région. Saguia al-Hamra, selon Dakhliya, relève à la limite d'une géographie céleste, elle est perçue comme un pôle de la sainteté maghrébine. Elle écrit :

On y voit en effet une sorte de miroir de l'Arabie originelle, un pôle réfléchi de l'Orient. Les traditions orales instaurent la Saguia al-Hamra comme le lieu d'une véritable refondation de l'islam puisqu'elles en font le lieu de la migration des Idrissides, et des Shorfa de manière générale [...], et surtout le point de départ de tous les grands saints missionnaires. [1993:183]

Le voyage spirituel de Ben Yeffou le mène à Marrakech, une ville très réputée pour ses saints. Mais sa rencontre avec ces derniers était faite de méfiance et de mépris. Ayant demandé d'affronter le démon, les saints déclinent sa demande, le prenant pour un simple majdûb, incapable d'affronter un djinn qu'eux-mêmes n'étaient pas aptes à neutraliser.

Le majdûb¹⁹, dans la conception mystique musulmane, est celui que Dieu a attiré à Lui, qu'Il a choisi pour compagnon et qui, de ce fait, reçoit toutes sortes de bienfaits et de grâces, et cela, sans aucun effort ni fatigue de sa part. Il représente ainsi l'aspect passif de la vie mystique, la primauté de la grâce et de l'extase (Dermenghem 1981; Jamous 1994; Rachik 1998). Jamous fait une distinction entre le wali parfait et le majdûb. Si celui-là est présent à Dieu et au monde, celui-ci, quant à lui, est présent à Dieu mais absent au monde; il ajoute : « on comprend alors que la perfection du premier lui donne une supériorité et même une autorité sur "l'hébétude" du second » (1994:53). Contrairement au wali « établi » qui non seulement respecte l'ordre social mais participe à son maintien, le majdûb est un saint libre qui échappe à toute autorité et ignore toute barrière humaine ou institutionnelle, transgressant ainsi les règles religieuses et sociales. Il incarne de ce fait la figure de la sainteté « anti-exemplaire » (Rachik 1998).

Dans la tradition populaire marocaine, comme celle de wlad Ben Yeffou, le terme majdûb est souvent employé pour nommer les saints errants (Claisse 2003); il désigne

tout aussi bien un possédé par les génies (Premare 1985; El Bachari 1997).

Tant dans son sens mystique que populaire, le majdûb est un saint marginal. Il est quelqu'un qui n'appartient plus à ce monde, qui est sorti partiellement ou complètement de la réalité humaine et sociale pour s'intégrer dans le monde des esprits. Il vit dans la marge. Et c'est probablement en tant qu'être marginal que les saints de Marrakech, représentant le centre (le monde social et l'autorité religieuse), l'ont sous-estimé et ignoré. Traiter Ben Yeffou de majdûb, c'est le rabaisser à un niveau inférieur de la sainteté.

Sidi Abdelaziz Ben Yeffou fait montre de beaucoup de charisme et domine le démon redoutable qui martyrisait toute la ville de Marrakech avec ses illustres saints. En dominant le monde des djinns, il domine celui des humains et achève sa quête de sainteté. « Le fait de dominer les forces "démoniques" peut être considéré comme une caractéristique générale de la sainteté, elle est particulièrement évidente chez certains » (Dermenghem 1954:102). Sans doute Ben Yeffou est-il de ceux-là. En dominant le démon de Marrakech, il obtient une reconnaissance, par décret, de sa sainteté par tous les saints patrons de la ville. De saint marginal, il passe au centre, il devient le saint des saints. Depuis le jour où Sidi Abdelaziz a neutralisé le djinn malfaiteur et l'a transformé en cendre par le soufflement « ffo », les gens l'ont nommé Ben Yeffou, le sultan²⁰.

Ce passage au centre est bien confirmé par la deuxième séquence de l'histoire qui raconte comment le saint Ben Yeffou a fondé sa propre zaouïa. Car, prise dans son acceptation la plus générale, la zaouïa apparaît essentiellement comme une forme de sociabilité. De plus, en tant que telle, elle préfigure d'autres formes de socialisation : la corporation, le clan, la tribu, la famille (Laroui 1977)²¹. Dans le cas qui nous concerne, la zaouïa mère a donné naissance à tout un village et à un clan ; le terme Ben Yeffou désigne le saint, sa zaouïa et le village qui en est l'extension. Wlad Ben Yeffou sont les habitants de ce village. La zaouïa est principalement un centre de guérison pour les maladies causées par les djinns. Déjà du vivant du saint, si l'on croit al-Kanûni (1937 (II)), la zaouïa de Ben Yeffou attirait beaucoup de pèlerins²². Toutefois, la fonction de celle-ci ne se réduit pas à une visée thérapeutique, elle a sans doute joué un rôle d'enseignement dans le passé. Dans *al-I'lâm* d'Assamlali (1983 (X)), Ben Yeffou est décrit comme un excellent prédicateur ayant une belle voix et une très bonne morale. Il est fort possible que les visiteurs fréquentaient la zaouïa pour écouter les prêches du saint. En plus de ces fonctions thérapeutiques et éducatives, la zaouïa joue (et a probablement joué) un rôle socio-économique non négligeable²³.

Le saint étranger : une altérité identificatrice

Ce deuxième épisode de la légende de Ben Yeffou qui relate la fondation de la zaouïa, insiste également et avec force sur l'inversion des rôles sociaux. Les Sendlala, maîtres du terroir, sont devenus les *khuddâm*, serviteurs, de ce saint étranger. Celui-ci, par contre, devient *mâl l-blâd* (le maître des lieux), le saint-patron auquel s'identifient les habitants de la région. Il est pertinent de remarquer, à cet égard, que les saints au Maroc (et dans tout le Maghreb) sont souvent des étrangers, venant essentiellement, comme on l'a susmentionné, de la Saguia al-Hamra ou de l'Orient. Les tribus et les villages dans lesquels ils se sont installés ont fini par les adopter en tant que maîtres vertueux, pacificateurs, protecteurs et même sauveurs des désastres humains ou naturels (Dermenghem 1954; Kerrou 1991).

Le saint est l'Autre qui permet à la tribu de s'identifier et de s'exprimer. Cette idée rejoint l'expression de sainteté artificielle d'Ernest Gellner (2003) selon laquelle des tribus berbères du Haut-Atlas, faute de trouver des saints arabes étrangers, désignent parmi eux des *igurramen* (sg. *agurram*), saints locaux, pour contenir la violence intertribale et permettre à des tribus en conflit de communiquer. C'est en offrant des services de médiation sociale et d'arbitrage politique que l'*agurram* consolide sa position de saint et après s'être imposé comme tel, il permet également une identification, une appartenance historique et territoriale. La sainteté dans ce cas devient une nécessité socio-politique, d'une part, et historico-écologique, de l'autre. Cette double fonction vitale a même poussé certaines tribus berbères à inventer, par des distorsions généalogiques authentifiées par une légende, leurs propres saints. Car, suivant le raisonnement de Gellner, l'isolement, la pauvreté, la dureté géographique et humaine du pays n'a pas dû faciliter l'implantation de véritables étrangers arabes des plaines. Selon Gellner :

On peut considérer les saints comme de nécessaires « étrangers artificiels » : un grand nombre de sociétés, composées de parties s'équilibrant et mutuellement jalouses, ont besoin d'étrangers comme chefs ou comme arbitres (après tout, la plupart des dynasties sont d'origine étrangère). Mais si les étrangers font défaut, il faut les inventer. [2003:286]

C'est comme si l'altérité était une condition nécessaire pour l'accomplissement de la sainteté et la pratique de la politique; l'*agurram* est un faux saint, un saint artificiel, car il n'a pas fait l'expérience de cette altérité. Mais les rôles s'inversent : d'une part, l'étranger, l'autre, devient

l'autochtone, le même et l'identifiant; d'autre part, l'autochtone, le même, devient l'étranger, l'autre et l'identifié. Le saint qui est un véritable étranger devient le patron de la ville ou du village auquel s'identifient les habitants et vrais propriétaires du territoire qui, eux, deviennent des serviteurs du saint et de sa lignée.

Non loin de la zaouïa de Ben Yeffou, à une vingtaine de kilomètres vers l'ouest, Moulay Abdessalam, le saint-patron de la ville d'Oualidia est un étranger, plus étranger que Ben Yeffou lui-même, car il est originaire de l'Orient. Il quitte son Yémen natal, fuyant son roi cruel, passe par Safi où il maudit sa population pour son immoralisme et s'installe dans l'Oualidia actuel. Moulay Abdesslam est un lointain étranger, un étranger qui a été, de surcroît, sauvé in extremis par la volonté divine d'un roi sanguinaire²⁴.

De ce rapport à l'étranger, peut-on sans doute déjà avancer une hypothèse générale sur les expressions identitaires et politiques au Maroc. Rois et saints sont les deux figures extrêmes de cette altérité constitutive de l'identité et de l'histoire politique marocaines.

Historiquement, le Maroc a été gouverné par des rois-saints – les Almoravides (al-Mûrabitîn, les marabouts) – et des rois-chérifs – les Idrissides, les Saadiens et les Alaouites – étrangers qui ont contribué progressivement à la construction d'un royaume uni et consolidé et ont participé à l'élaboration d'une identité marocaine distincte.

Le Roi Noir, à qui Ben Yeffou est confronté, est lui aussi symbole de cette altérité radicale. Il est noir, d'origine africaine. Mais en même temps, ce roi-autre et étrange est signe de pouvoir et de puissance, il est symbole d'identification. C'est lui-même qui authentifie la sainteté biologique de Ben Yeffou par un décret royal.

Le Sultan Noir : entre histoire et légendes

L'historien marocain Ennassiri identifie le Sultan Noir au roi Mérinide Abou al-Hassan Ali qui régna entre 1331 et 1348. On l'appelait ainsi, dit-il, parce que sa mère était éthiopienne (Doutté 1905). Doutté admet une autre identification; selon lui, le Sultan Noir est le célèbre souverain Almohade Ya'qûb El Mansûr qui régna entre 1184 et 1199. Il faut noter, nonobstant ces précisions historiques, que le Sultan Noir est principalement un personnage légendaire²⁵. C'est d'ailleurs à cette figure mythique que sont attribuées dans la tradition marocaine presque toutes les ruines d'anciens édifices (Doutté 1905). Il est pertinent de souligner, à ce propos, que le Sultan Noir auquel font référence wlad Ben Yeffou régnait sur la ville antique d'al-Gharbiya qui est aujourd'hui en ruines. Une autre légende qui m'a été relatée par les chorfa de Sidi Mas'ûd Ben Hssein attribue les ves-

tiges de la casbah de Boula'wân, dans la région de Doukala, au sultân lekhel.

Notons aussi que dans ces récits légendaires, le Sultan Noir apparaît souvent comme un ennemi du walî²⁶. Les informateurs insistent sur la force, l'injustice et la brutalité de ce souverain. Sur ce point, les récits que rapportent Eickelman et Draïoui (1973) et Jamous (1981) sont assez instructifs. Le premier dépeint le Sultan Noir comme un souverain injuste et cruel; sans l'intervention du grand walî Sidi Mhammed Charqi et son fils Sid l-Ghazwani, il aurait brûlé vifs tous les Bni 'Mir. Le deuxième relate le massacre de toute la population masculine des iqar'yin par le Sultan Noir; seul un garçon déguisé en fille échappe à ce carnage.

En revanche, si la légende dépeint le Sultan Noir comme un roi fort, brutal et injuste, elle le présente aussi comme inférieur à son alter ego, le walî. Dans la geste de Ben Yeffou, le saint domine le souverain grâce à la supériorité de sa baraka. Puis, après l'avoir puissamment convaincu de ses facultés miraculeuses, il lui demande de le déclarer authentique chérif. Tout se passe comme si cette rencontre avec le monarque intervient pour mettre en évidence cette tension qui existe au Maroc entre sainteté, généalogie et pouvoir. Ce récit mythique peut être lu comme un commentaire ad hoc sur l'histoire politique du Maroc. Pour comprendre la dynamique qui anime cette relation triadique, il est primordial, à ce niveau de l'analyse, de définir la notion du *charaf* (chérifat) ainsi que ses dimensions historiques et sociopolitiques.

Le *charaf* ou la sainteté héréditaire

Le terme « *charaf* », duquel dérivent les mots chérif et son pluriel chorfa, signifie littéralement l'honneur et la noblesse. Il désigne, dans le contexte maghrébin, l'appartenance biologique à un walî qui lui-même descend du Prophète Mohammed par l'intermédiaire de sa fille Fatima. Les chorfa de Ben Yeffou sont donc des descendants du Prophète de l'islam par l'intermédiaire du saint Sidi Abdelaziz Ben Yeffou. J'ai pu trouver en possession d'un chérif une chajara, arbre généalogique, manuscrite attestant de cette appartenance. Selon ce document, wlad Ben Yeffou seraient des chorfa idrissides par l'intermédiaire de Sidi Abdessalam Ben Mchîch, le pôle du mysticisme marocain.

Les Idrissides représentent la plus vieille famille de chorfa marocains. Ils sont les descendants directs de Moulay Idriss, le premier monarque du pays. Fuyant le régime abbasside de Bagdad, il s'installa au Maroc au VIII^e siècle et fonda la ville de Fès. Aujourd'hui, un grand nombre de chorfa marocains appartiennent à cette branche des descendants du Prophète et se distinguent de celle des

Alaouites. Ces derniers sont originaires de Yambo' au Yémen ; leur ancêtre arriva au Maroc (Tafilelt) vers le XIII^e siècle. Les Alaouites règnent sur le pays depuis le XVII^e siècle.

Faut-il souligner, par ailleurs, la confusion historique du récit de *wlad* Ben Yeffou ? Almohade ou Mérinide, le Sultan Noir ne peut pas être un chérif; il ne peut, de ce fait, certifier le charaf du saint. Les chorfa de Ben Yeffou s'excusent de ne pas être en possession de ce décret original signé par le Sultan Noir. Toutefois, comme j'ai pu le remarquer, ils détiennent cinq dahirs chérifiens alaouites. Le plus ancien, signé par le Sultan Moulay Mohamed Ben Abd Arrahman, date de 1875 (1292H) et le plus récent est signé en 1947 (1366H) par le roi Mohamed V, le grand père du souverain actuel.

On pourrait situer historiquement les débuts de cette nouvelle voie de la sainteté, le charaf, aux alentours du XV^e siècle. À cette époque, tout le Maghreb connut une crise « maraboutique » marquante. Profitant d'une grande dislocation socio-politique, des saints ont surgi partout dans le pays pour gagner le pouvoir. Mais devant les pressions colonialistes ibériques et les rivalités entre les chefs religieux, les espoirs se sont portés sur les chorfa saadiens. L'engouement pour les descendants du Prophète, remarque Drague, se développe avec une rapidité foudroyante. Il écrit :

À vrai dire, seul le chérifisme semble susceptible de sauver le Maroc. Les Arabes comme les Berbères, désormais profondément islamisés, ne peuvent que reconnaître l'autorité d'un chef issu d'une telle lignée. Le chérif apparaît donc comme l'arbitre incontesté, désigné par la volonté divine pour réunir sous son sceptre des tribus d'origines diverses et de mœurs variées. [1951:51]

À partir de cette époque, le chérifisme est devenu un élément déterminant dans le jeu politique, ce qui constitue une réelle mutation dans le mode de légitimation du pouvoir central. Toutefois, la dynastie saadienne n'a constitué qu'un bref passage au sein de ce mouvement religieux très important, et l'effervescence « spirituelle » ne se calme qu'avec l'ascension au pouvoir des autres chorfa du Tafilelt, les Alaouites. Rabinow écrit à ce propos :

The Maraboutic Crisis and its resolution through the triumph of the Alawites also wrought a basic new form for the religious order in Morocco. The religious crisis turned on a conflict between two sources of religious power and authority: the hereditary or genealogical, and the charismatic or miraculous. [1975:7]

C'est pendant le règne du fameux Moulay Ismail (1672-1727) que l'idéologie chérifienne a atteint une centralité

qu'elle n'a jamais connue auparavant. La consolidation de l'autorité politique par ce monarque signifiait l'échec de la tentative des marabouts de s'accaparer du pouvoir. Le fondement du politique se dérobe donc du miraculeux et s'ancre dans l'héréditaire.

Le saint et le roi : le jeu de la généalogie

L'appartenance généalogique au Prophète met ainsi les chorfa dans une position de pouvoir et de sacralité, et le chérifisme, qui définit une réalité « spirituelle », est devenu dès lors le mobile social par excellence. Mais puisque tout walî n'est pas un chérif, des saints et leurs descendances ont tenté par tous les moyens de s'insérer dans la lignée prophétique, soit en obtenant un décret sultanien légitimant cette appartenance (Rabinow 1975), soit par un témoignage du Prophète lui-même qui apparaît en songe et certifie la réalité de la filiation (Laroui 1977). Les historiographes sont unanimes sur le fait que le nombre de chorfa a augmenté à partir du moment où Moulay Ismail a institué une politique de concorde chérifienne qui s'exprime essentiellement par des privilèges socio-économiques dont des dons sultaniens et des exemptions fiscales (Laroui 1977).

La légende de Sidi Abdeslam Ben Saleh, l'ancêtre fondateur du patrilignage chorfa des iqar'iyen (Jamous 1981), permet de bien illustrer cette réalité sociohistorique. Le récit met en scène justement Moulay Ismail. Le saint arrive d'Algérie dans le pays des iqar'iyen au moment où le souverain fait la guerre aux Espagnols pour leur reprendre l'enclave de Melilla. Sidi Abdeslam Ben Saleh se présente à Moulay Ismail et lui demande l'acquisition d'une plaine qui était à cette époque recouverte d'une épaisse forêt et peuplée d'animaux sauvages. Le sultan rejette violemment la demande du walî car, dit-on, il se méfie de lui. Il l'interroge sur sa volonté d'acquérir cette forêt incultivable; mais le saint ne répond pas. Il porte la main sur sa bouche et son front et aussitôt la forêt brûle, découvrant ainsi une plaine riche et fertile. Pris de peur devant ce miracle, le monarque a un mouvement de recul. Mais il finit par accorder la plaine à Sidi Abdeslam en l'exemptant, lui et ses descendants, d'impôts sur cette vaste terre. De plus, il lui donne le droit de porter le titre de chérif.

Le saint, grâce à son don miraculeux et la supériorité de sa baraka acquiert le titre de chérif ainsi que de tous les privilèges socioéconomiques qui en découlent. Selon les informateurs de Raymond Jamous, il est évident que le sultan alaouite se méfie d'un chérif idrisside qui peut contester la légitimité de son pouvoir²⁷.

Une scène très similaire à celle qui oppose Ben Yeffou au Sultan Noir a également été rapportée par Geertz

(1992). Elle illustre bien cette confrontation entre ces deux fondements du pouvoir : le charismatique et le généalogique. Elle met en scène encore une fois le roi Moulay Ismail et le saint Sidi Lahcen al-Yousi. C'est dans le bouillonnement spirituel au tournant du XVII^e siècle que ce dernier, selon la légende racontée par sa descendance, descend de ses montagnes natales pour devenir un pèlerin, puis un rebelle, et enfin un saint. Il rencontre, par la suite, le souverain Moulay Ismail. Après l'avoir vaincu, dans une scène très similaire à celle de Ben Yeffou, par ses pouvoirs magiques et spirituels, lui dit : « Je ne demande aucun bien, aucun honneur, seulement que tu reconnaisse par décret royal le fait que je suis un chérif et un descendant du Prophète, digne des honneurs, des privilèges et du respect correspondants » (Geertz 1992:49).

Paul Rabinow (1975) rapporte d'autres détails importants de ce mythe. Une fois qu'al-Yousi a reçu le certificat du chérifat, il quitte Meknès, la capitale de l'époque, cherchant un endroit au Moyen Atlas où il pourrait vivre. Il s'arrête tout d'abord au village de Senhaja, mais les habitants refusent de l'accueillir parmi eux. Il les maudit et continue son chemin jusqu'au village de wlad 'Abad. Dès que Sidi Lahcen atteint la colline qui délimite le territoire du village, son cheval s'arrête et s'agenouille. Les wlad 'Abad étaient enchantés de l'avoir parmi eux. Ils lui offrent une terre à cultiver et une femme à épouser. Quelques années plus tard, une dispute se déclenche entre un enfant des wlad 'Abad et un fils de Sidi Lahcen. Ce dernier est devenu tellement enragé qu'il les a tous tués, sauf un. Ce rescapé est l'ancêtre des wlad 'Abad d'aujourd'hui avec qui les propres fils du saint ont fait un « contrat » stipulant que ses descendants seraient égaux aux fils du saint, mais que ceux-ci auraient le droit de les discipliner, les éduquer et les punir.

Il est à remarquer ici les similitudes frappantes entre les itinéraires des deux saints, Ben Yeffou et al-Yousi. Ceci confirme les hypothèses susmentionnées concernant le rapport identitaire à l'altérité. Les deux s'installent dans un territoire étranger où ils deviennent les véritables maîtres, soit après avoir maudit et chassé sa population autochtone, soit après l'avoir massacrée. Dans les deux cas, une seule personne a été épargnée pour devenir l'ancêtre des serviteurs des fils des saints.

Selon Geertz (1992), al-Yousi est l'un de ces « hommes fétiches » qui ont forgé la conscience marocaine originale et le Maroc lui-même. Deux moments importants dans sa vie symbolisent cette empreinte identitaire. Le premier est le fait d'avoir surpassé son maître, le célèbre Cheik soufi du pré-Sahara Ahmed Ben Nasser al-Dar'î, fondateur de l'ordre Nassiri à Tamgrût. Le second est d'avoir surpassé, cette fois-ci, le pouvoir temporel du grand sul-

tan Moulay Ismail. À l'instar d'al-Yousi, le mythe de Ben Yeffou relate lui aussi ces deux moments importants dans l'histoire politique du Maroc : il surpasse le pouvoir spirituel des saints de Marrakech et le pouvoir temporel du roi emblématique, le Sultan Noir.

Le mythe comme un récit contre-narratif

Dans cette opposition entre l'homme charismatique et l'homme du pouvoir et de la force, l'hagiographie populaire érige toujours le premier au dessus du second. Le mythe (de Ben Yeffou, d'al-Yousi ou de Sidi Abdslam Ben Saleh) est en quelque sorte un discours contre-narratif; il inverse la situation historique. Ce n'est plus le roi qui domine le saint par la force des armes et ajoute à son pouvoir politique un pouvoir religieux, mais c'est le saint qui domine le roi par la force des esprits et ajoute à son pouvoir spirituel un autre politique. Car la légalité se donne au vainqueur; la victoire, par force ou dissuasion, est un signe de l'élection divine, un indice de la supériorité de la baraka (Jamous 1981; Hammoudi 2001). Tout se passe comme si le récit mythique, en révélant l'échec du marabout et sa défaite devant le souverain temporel, le priverait de cette force (la baraka) qui est sa raison d'être même.

L'histoire²⁸ des rapports d'al-Yousi avec le pouvoir alaouite permet, sans doute, d'illustrer la portée contre-narrative de ces récits mythiques. Contrairement à Ben Yeffou qui est principalement un saint populaire et légendaire, al-Yousi est, en plus, une figure historique. En sa personne convergeaient les deux courants principaux de l'islam maghrébin : celui de l'hagiologie populaire et celui de la spéculation savante (Andezian 1996).

Le nom complet de sidi Lahcen est Abû 'Ali al-Hassan Ben Mas'ûd. Il est né en 1631 dans une tribu berbère de la Haute Moulouya. Sidi Lahcen a vécu pendant une période tumultueuse et agitée. Durant sa vie de soixante ans, il a connu quatre dynasties différentes : les Saadiens, les deux principautés maraboutiques d'al-Dila et de Tâzerwâlt et la dynastie montante des Alaouites.

Vers le milieu du XVII^e siècle, la zaouïa d'al-Dila, avec laquelle al-Yousi entretient des relations très étroites, prend les allures d'une monarchie dont le pouvoir va s'étendre sur presque tout le Maroc. C'est le chérif de Tafilalet Moulay r-Rachid, prédécesseur d'Ismail, qui met fin à cette aventure dilâ'ite. Al-Yousi assiste au pillage de la zaouïa. Il échappe à la défaveur qui emporte ses maîtres et ses collègues. La raison de cette grâce n'est pas claire, mais il est possible, comme le suggère Berque (1958), qu'il ait noué des liens forts avec la famille montante. Sidi Lahcen suit le conquérant alaouite à Fès et demeure bien en cour jusqu'à la mort du Sultan. Dans le désordre qui suit

la disparition de celui-ci, la population de Fès se soulève (1672). La ville est encerclée par le grand Ismail. Pendant que dure le siège de la cité, al-Yousi s'en va visiter les sanctuaires du Nord. Plus tard, il retourne à Fès et la trouve encore dans un grand désordre. Il envoie ainsi une épître à Moulay Ismail le mettant en garde contre tout abus d'autorité. L'audace et la lucidité de la lettre impressionnent tellement le souverain qu'il l'invite à Mekhnès (Rabinow 1975). Mais al-Yousi, craignant probablement la vengeance du monarque, décline l'offre.

À la fin de sa vie, Sidi Lahcen écrit deux autres épîtres au Souverain dont le ton vacille entre soumission et défi. Tandis que le préambule fait étalage d'une docilité solennelle, la péroraison porte sur les notions de l'abus et de la tyrannie qui soustraient le sujet au devoir de l'obéissance (Berque 1958). L'une de ces deux missives a été adressée au souverain alaouite après l'une de ses campagnes victorieuses dans le Moyen-Atlas²⁹. Le wali exhorte le roi à conserver au peuple sa force défensive et offensive contre les envahisseurs chrétiens. Selon Berque : « La "pacification" que vient d'obtenir le Sultan et qu'il sanctionne par le désarmement des tribus, est donc ressentie par le docteur comme un détournement de pouvoir, une outrance impie et funeste » (1958:92). Pour l'islamologue français, ce reproche à Moulay Ismail – quelqu'un qui n'a pas fait « chômer » la guerre sainte et qui, de surcroît, a récupéré plusieurs villes côtières aux Européens – pourrait être expliqué par une réaction « d'autonomisme montagnard ».

Selon Berque, l'épître d'al-Yousi est plus qu'une homélie, c'est un pamphlet dont l'accent est parfois très virulent. « J'écris cette épître. C'est pour le moment, tout ce que je puis ». Berque (1958:91) ne manque pas de préciser le ton menaçant de cette dernière expression : « À qui connaît les malices du style professoral, ce "pour le moment" fait l'effet d'une menace. C'en est une effectivement ».

Ce « pour le moment » est, sans doute, très chargé politiquement. Exprime-t-il l'impuissance du wali à affronter le sultan au-delà de la remontrance épistolaire ? Malgré l'accent parfois menaçant et violent de la missive, Sidi Lahcen admet servir « en apparence » le souverain; il le considère comme « un accident auquel le sage doit s'adapter au milieu des intérêts supérieurs » (Berque 1958:90).

Al-Yousi va jusqu'à demander à Moulay Ismail un *dahir* qui lui donne le droit de porter le titre de chérif. Rabinow écrit à ce propos : « The Berber savant made his bow to the authority of the Alawite shurfa. Despite his wit, erudition, eloquence, and bravado, he acknowledged, by his act, the supremacy of the authority of the Alawite shurfa » (1975:16). Après avoir obtenu le décret royal, al-Yousi se réfugie dans les montagnes du Moyen Atlas pour y passer le restant de sa vie.

Pour bien illustrer la dimension contre-narrative du mythe d'al-Yousi, il est pertinent d'en rappeler quelques épisodes importants. Contrairement au fait historique, la tradition orale fait de Sidi Lahcen un hôte d'honneur dans les palais de Moulay Ismail. Celui-ci l'introduit même dans sa cour en tant que conseiller spirituel jusqu'au moment où il a commencé à critiquer les traitements cruels réservés aux ouvriers. Le souverain ordonne au saint de quitter sa ville.

Al-Yousi sortit du palais et alla planter sa tente dans le cimetière en lisière de la ville [...]. Quand le sultan apprit cela, il envoya un émissaire demander au saint pourquoi il n'avait pas quitté la ville alors que le sultan lui avait demandé. « Dis-lui, répondit al-Yousi, que j'ai quitté sa ville et suis entré dans la cité de Dieu ». Entendant cela, le sultan entra en ragè et, enfourchant son cheval, se rendit en personne au cimetière, où il trouva le saint en prière. L'interrompant, ce qui en soi était un sacrilège, il l'interpella : « pourquoi n'as-tu pas quitté ma ville comme je te l'ai ordonné ? » Et al-Yousi de répondre : « J'ai quitté ta ville, je me trouve dans la cité de Dieu, le Puissant, le Saint. » Fou de colère, le sultan s'avança pour attaquer le saint et le tuer. Mais celui-ci, prenant sa propre lance, traça une ligne sur le sol et, quand le sultan voulut la franchir, il sentit que les jambes de son cheval s'enfonçaient peu à peu dans la terre. Pris d'effroi, Moulay Ismail se mit à invoquer Dieu, criant à al-Yousi : « Dieu m'a transformé ! Excuse-moi, accorde-moi ton pardon ! » [Geertz 1992:49]

C'est alors qu'al-Yousi demande à un Moulay Ismail battu et humilié un décret royal le reconnaissant en tant que chérif digne de tous les honneurs et les privilèges correspondants. Faut-il, encore une fois, souligner les similitudes remarquables entre la rencontre d'al-Yousi avec Moulay Ismail et celle de Ben Yeffou avec le Sultan Noir ? Les deux monarques voulant chasser les deux saints de leurs royaumes respectifs se voient miraculeusement défaits, le cheval de l'un s'enfonce dans la terre, celui de l'autre s'envole dans le ciel. Et après une victoire spectaculaire, les saints vainqueurs demandent une reconnaissance royale attestant de leur appartenance à la famille du Prophète.

On sait qu'historiquement les Alaouites, contrairement aux Saadiens, ont pris le pouvoir par la seule force des armes (Drague 1951). Et sous le règne de Moulay Ismail, l'élément maraboutique a été largement domestiqué, usant de force à outrance et de grandes faveurs. Ce qui pourrait probablement expliquer pourquoi ce souverain, de tous les rois du Maroc, est le plus fréquent dans les récits mythiques³⁰. Sur cette omniprésence, Crapanzano écrit :

Il faut noter que Moulay Ismail est un personnage qui apparaît fréquemment dans les légendes hagiographiques. Il est célèbre par sa cruauté aussi extrême qu'arbitraire, qui s'exprime en général par des décapitations à tout va. Il est souvent considéré comme adversaire du saint. [2000:75]

Si Moulay Ismail s'est imposé comme figure légendaire opposée au saint à cause de sa cruauté, le Sultan Noir l'est probablement par son étrangeté, car il est noir. En plus, selon les légendes qui le mettent en scène, celui-ci est toujours représenté comme un roi fort, cruel, et impulsif. Il n'est pas invraisemblable, d'ailleurs, de croire que ces deux figures mythiques de la royauté marocaine sont superposables. Surtout que nombre de mes interlocuteurs marocains, dont des universitaires, identifient le Sultan Noir à Moulay Ismail. Doutté (1905), pour sa part, n'exclut pas cette hypothèse puisque, selon lui, le souverain alaouite avait le teint « presque noir »³¹ et était lui aussi un grand bâtisseur³².

Sur l'omniprésence de ces figures royales dans les hagiologies populaires, on pourrait déjà avancer l'hypothèse suivante. Si le mythe doit opposer un saint à un monarque, celui-ci doit être le plus redoutable et le plus puissant possible pour que celui-là puisse prouver sa supériorité charismatique et la force de ses pouvoirs spirituels. Cela témoignerait du grand pouvoir du saint sur une figure virile, le sultan sans pitié qui décapite ses adversaires (Crapanzano 2000). En revanche, dans cette dialectique de la force et du charisme, le récit de Ben Yeffou, celui d'al-Yousi ou de sidi Abdslam Bensaleh, n'énoncent pas seulement la supériorité de celui-ci sur celle-là, mais révèle aussi une réciprocité de légitimation entre ces deux sources de pouvoir. Tout se passe comme si le saint et le roi ont besoin l'un de l'autre pour exister et asseoir leurs pouvoirs respectifs. Si le saint est légitimé dans son statut de chérif par le souverain, celui-ci se voit reconnaître son autorité de roi-chérif par celui-là même qui pourrait idéalement la lui contester (Jamous 1981).

L'issue de ce conflit est assez révélatrice de ce changement politique et religieux qui a marqué l'histoire du Maroc. Au terme d'une opposition morale, le saint qui en était le représentant par excellence, légitime le principe généalogique de la sainteté. Il reconnaît ainsi, en même temps, l'incomplétude de sa sainteté et son illégitimité au pouvoir temporel. Le sultan, en signant le décret du chérifat, reconnaît implicitement le saint comme un véritable prétendant au sultanat.

Les deux faces du pouvoir

Comme je l'ai susmentionné, le saint Ben Yeffou est désigné par le nom de « sultan ». Quand on interroge les chorfa

sur le sens qu'ils donnent à ce terme, ils n'évoquent pas seulement le pouvoir spirituel et charismatique de leur ancêtre, mais sa souveraineté temporelle également. Ben Yeffou était, m'affirment ses descendants, un monarque à part entière, exactement comme l'est Mohammed VI, le roi actuel du Maroc. Selon eux, le wali était un véritable sultan qui régnait sur une partie du Maroc grâce à une armée humaine et démoniaque. Et c'est idéalement lui, plus que le roi, qui mérite le titre de monarque, puisqu'il associe les deux formes de la baraka : la charismatique et l'héréditaire. Dans son interprétation de la tradition orale des *chorfa* imhiwach, des Idrissides également, Drouin (1996) souligne que ceux-ci, par l'affirmation de leur double baraka, chérifienne et mystique, justifient leurs revendications et leur supériorité vis-à-vis du pouvoir central de la dynastie alaouite.

Mais même associant cette double légitimité, le saint-chérif idrisside ne dispose pas de la même force que le roi-chérif alaouite. Confronté à un adversaire plus fort, celui-là se soumet à celui-ci en renonçant à son droit à la royauté. La relation entre Moulay Ismail et Moulay al-Tihâmî, le chérif idrisside de Wâzzân, est assez révélatrice de ce rapport de force. Disposant de la même légitimité religieuse que le souverain, mais pas encore de la même force, le chérif réalise qu'il vaut « mieux plier qu'être écrasé » (Beck 1989:161).

« Je suis Sultan et tu es Sultan », c'est la dernière phrase, rappelons-le, que dit le souverain noir à Ben Yeffou avant de le quitter. On pourrait voir dans cette déclaration une forme de partage des pouvoirs entre le saint et le roi. Le premier gouverne le monde des humains, le second celui des esprits. Pour m'expliquer la différence qui existe entre l'autorité du wali et celle du roi, un des wlad Ben Yeffou me confie que la souveraineté (*mâllk*) au Maroc a deux faces : l'une manifeste, visible (*dhâhir*), que représentent Mohammed VI et sa famille alaouite, et l'autre cachée, invisible (*bâtin*), que représentent Ben Yeffou et les Idrissides en général. Ce dernier pouvoir s'étend jusqu'au Soudan, me dit-il³³. On pourrait facilement lire dans cette opposition entre le *dhâhir* et le *bâtin* une forme de partage entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Ce partage est vraisemblablement la conséquence de la prise du pouvoir et sa consolidation combative et répressive par les Alaouites. Ne pouvant plus manifester l'autorité politique, les chorfa idrissides sont devenus, en quelque sorte, des spécialistes de la sur-nature, de l'invisible. L'écrasante majorité des mausolées de saints que j'ai visités, aussi bien dans la région de Douk-kala-'Abda qu'ailleurs au Maroc, sont dirigés par des chorfa qui se définissent comme Idrissides et qui sont généralement des thérapeutes qui guérissent les maux et

les maladies liés aux esprits. Ben Yeffou, me limitant à celui-ci, est qualifié, par sa descendance, de sultan des djinns. Plusieurs chansons que j'ai recueillies dans le sanctuaire le qualifient comme tel. Une de ces chansons dit clairement : « Mon père [Ben Yeffou] est sultan, il guérit le paralytique et le possédé, nourrit l'affamé et abreuve l'assoiffé. Les gens de tout le Maroc, de Meknès, de Fès et de Marrakech, viennent le visiter ».

Lors du rituel thérapeutique également, les chorfa guérisseurs invoquent et implorant le sultan Sidi Abdel Aziz Ben Yeffou. Il est sultan car il exerce un pouvoir sur les djinns et c'est ce même pouvoir qui confère à sa descendance le don thérapeutique d'exorciser les esprits possesseurs. Tout se passe comme si le roi, grâce à son ascendance prophétique et sa force armée, s'était imposé comme un pôle du pouvoir politique, tandis que le saint, grâce à ses origines chérifiennes et sa force charismatique, s'était confirmé comme un spécialiste du pouvoir surnaturel. À travers l'étude des légendes des Aïssawa rapportées par Brunel (1926), Jamous (1994, 1995) distingue, à juste titre, cette séparation qui existe entre l'autorité cosmique et invisible du saint et l'autorité temporelle et visible du souverain. Tandis que la première concerne l'univers supra-humain et infra-humain, le monde de la marge, la deuxième s'applique à l'ordre social. Le souverain est le chef temporel d'une communauté particulière, celle du Maroc. Il est le centre de cet ordre social car il unit en lui le pouvoir temporel et le pouvoir divin.

Et encore aujourd'hui, le Maroc, comme l'a récemment noté Geertz (2005), se définit surtout par la présence en son centre et à son sommet de la monarchie alaouite. Et c'est le roi, en tant que chef de gouvernement et Commandant des croyants, qui définit la « marocanité » même du pays et sa population. Prise dans ce sens, la légende de Ben Yeffou pourrait être lue, non seulement comme un commentaire ad hoc sur l'histoire politique du Maroc, mais aussi comme un mythe fondateur de l'identité marocaine et du Maroc lui-même.

Le mythe révèle avec force les moments clés de cette empreinte identitaire. Il montre, premièrement, comment l'étrangèreté et l'altérité du saint et du roi sont sources d'identification. Il note également, et surtout, ce tournant décisif dans l'histoire du Maroc, quand le chérifat, dans sa forme alaouite, s'est imposé comme un fondement de la royauté et de la sainteté. Le troisième moment fort de cette empreinte identitaire est subséquent au deuxième; il concerne cette césure qui s'est progressivement établie entre l'autorité surnaturelle et invisible du chérif-saint et l'autorité temporelle et visible du chérif-roi.

Zakaria Rhani, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, succursale Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : zakaria.rhani@umontreal.ca.

Notes

- 1 Je tiens à remercier Jean-Claude Muller, Gilles Bibeau et Sandra Balcers pour leurs lectures critiques et leurs commentaires judicieux. Cette recherche a été financée par le FQRSC (Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture).
- 2 Les djinns ou les *jnouns* (sing. *jenn*) sont des esprits ambivalents qui peuvent être bienfaisants comme malfaisants. Dans ce dernier cas, ils causent différentes maladies mentales et physiques. Pour une synthèse sur l'action de ces esprits et des maladies qu'ils causent voir par exemple Aouattah (1993).
- 3 Doukkala est une tribu arabe des plaines du centre-ouest marocain, délimitée par deux autres tribus arabes, 'Abda vers le sud et Chawia vers le nord. La présente ethnographie a été effectuée en langue locale, l'arabe, et le dialecte marocain qui en est une variante.
- 4 Les seuls documents qui évoquent brièvement le saint sont *al-Ilam biman halla bimourrakocha wa aghmata mina al-a'lam* [Faire connaître les éminents hommes qui ont vécu à Marrakech et à Aghmat] de son auteur Assamlali, et *Jawahir al-kamal fi tarajim arrijal* [Les perles de la perfection dans les biographies des saints hommes] d'al-Kanûni al-Abdi. Le premier document ne mentionne le saint qu'indirectement, commentant un petit poème du Sultan Moulay Soulaïman qui évoque Ben Yeffou. Le saint est décrit par Assamlali comme un homme pieux et bon prédicateur. Al-Kanûni Al-Abdi, quant à lui, rapporte une très brève biographie du saint ; il le nomme le père des chevaliers Sidi Abdel Aziz Ben Yeffou : « C'est le fameux et célèbre saint auquel voyagent des femmes et hommes pour se soigner des maladies des djinns et des possessions. Il a vécu au début du XI^e siècle [de l'hégire (H), XVII^e en calendrier chrétien] » (1937 (II):26). Le saint lui-même n'a laissé aucune œuvre écrite; le seul poème qui lui est attribué, le *Sabre*, ne fait aucune mention ni de sa vie ni de son enseignement.
- 5 Cette version du mythe est la synthèse de plusieurs variantes que j'ai recueillies dans la région. Ces versions se ressemblent beaucoup avec quelques variations minimales qui n'affectent aucunement le sens global de l'histoire.
- 6 Dans une autre version, il s'agit de 40 saints. Notons qu'aussi bien le chiffre 7 que 40 sont des nombres magiques dans la culture populaire marocaine (Westermarck 1926, 1935; Dermenghem 1954).
- 7 *Bûhali* est un idiot, un simple d'esprit. Dans l'hagiographie marocaine, un *majdûb* est souvent assimilé à un bûhali (Rachik 1998). Pour la définition du majdûb, voir plus loin.
- 8 Si le mot *halâl* est assez clair et désigne une nourriture licite (non prohibée par la charia), le terme *harâm*, par contre, pourrait porter à confusion, car on ne voit pas comment une semoule de blé pourrait être *harâm*. Quant j'ai posé la question à mes interlocuteurs sur le sens qu'ils donnent à ce terme, ils m'ont informé que la semoule pourrait être d'une origine douteuse, volée par exemple; la viande *harâm* pour-

rait être *jifa* (celle d'un animal non immolé). Parfois, cet épisode de l'histoire est relaté ultérieurement, quand le saint quitte Marrakech et rencontre les Semlala dans la région des Doukkala.

- 9 Il est curieux de voir que la légende situe les Semlala dans cette région atlantique des Doukkala. Cette tribu est réputée appartenir au versant sud de l'Atlas. Il est fort possible qu'il s'agisse là d'une confusion. Mais vu la grande mobilité des tribus marocaines, il n'est pas impossible que les Semlala se soient installés, à un moment de l'histoire, dans la région de Ben Yeffou actuelle.
- 10 Dans une autre version, les Semlala ne quittent pas le village de leur gré, c'est le saint même qui les en chasse. Quand ils refusent de lui donner une part de la vache sacrifiée, il les maudit : « Qu'Allah vous fasse disperser de ces terres ! ».
- 11 De ces anciens Semlala, il ne subsiste aujourd'hui dans le village de Ben Yeffou que deux foyers (*kanâns*) qu'on nomme les *Ftaytats* ou *Ibn Ftaytou*.
- 12 Sur le Sultan Noir, voir ci-dessous.
- 13 La baraka ne diminue pas après la disparition du wali, elle en est plutôt renforcée, voir par exemple (Westermarck 1926(I):159).
- 14 Le terme *mrabit* désignait, au début de l'ère musulmane, l'ascète qui habite le *ribât* (couvent fortifié) (Kerrou 1998).
- 15 Les descendants du saint sont dits *wlad sayyed* ou tout simplement *wlad* Ben Yeffou.
- 16 Selon Dermenghem (1954), il existe deux sortes d'*awliyâ* maghrébins : les saints « populaires » et les saints « sérieux ». Si ces derniers sont des *awliyâ* hagiographiques, « savants » et « studieux », les premiers sont plutôt des saints légendaires dont la réalité historique est assez difficilement saisissable. Toutefois il n'y a pas toujours une nette distinction entre ces deux catégories de saints ; quelques uns des *awliyâ* « sérieux » et savants sont aussi des saints légendaires et « folkloriques ». Al-Yousi, dont nous parlerons plus loin, est de ceux-là.
- 17 L'expression est de Naamouni (1993). Elle désigne toutes les maladies causées par les esprits djinns.
- 18 La pérambulation peut éventuellement représenter une forme permanente de sainteté pour certains individus ou certains ordres religieux, comme les Heddawa marocains (Brunel 2001).
- 19 Étymologiquement, le terme *majdûb* est un dérivé de la racine verbale *jadaba*, qui veut dire « tirer à soi », « attirer » ; il désigne toute personne attirée, séduite par quelqu'un ou quelque chose (Blachère et al. 1970:1379-1382).
- 20 Le nom arabe que donnent les acteurs au Sultan est *Sultân*. Littéralement ce terme veut dire « celui qui a le pouvoir », il désigne un roi, un monarque.
- 21 L'auteur énumère les différentes fonctions de la *zauïa* qui sont toutes des fonctions à visée socioculturelle ou sociopolitique : enseignement, réunion, arbitrage de conflits, protection contre l'autorité centrale et médiation politique (Laroui 1977).
- 22 Au début du siècle passé, Westermarck (1926) cite Sidi Abdelaziz Ben Yeffou parmi les saints de Doukkala qui commandent aux djinns et qui sont par conséquent sollicités par les personnes possédées.
- 23 En plus des visites quotidiennes où l'on assiste à une activité sociale (de nouvelles connaissances et des amitiés qui

se forment) et économique (sous formes de dons et contre dons), cet aspect socioéconomique est plus prégnant lors de la foire annuelle (*mousssem*) où tout le village se transforme en un grand souk. Fait important, les souks hebdomadaires de la région (Oualidia et Gharbia) se déplacent à Ben Yeffou. Les visiteurs viennent par dizaines de milliers. Lors du mousssem de 2006 (entre le 13 et le 20 août) auquel j'ai assisté, le nombre de visites était estimé à 30 000 pèlerins.

- 24 La légende de Moulay Abdeslam m'a été rapportée par un enseignant d'histoire au collège d'Oualidia.
- 25 Selon certains récits recueillis par Westermarck (1926), le sultân lekhel perd complètement son caractère humain ; il serait le fils du roi des djinns, Sidi Chamharûch.
- 26 À l'instar de Ben Yeffou et de Sidi Mas'ûd Ben Hssein, la légende de Moul l-Bargui que j'ai recueillie dans la région de 'Abda relate aussi une rencontre entre le saint et le *sultân lekhel*. Pour d'autres confrontations avec le Sultan Noir, voir Doutté (1905); Eickelman et Draoui (1973); Jamous (1981); Naamouni (1993).
- 27 Notons que le récit désigne Sidi Abdeslam Ben Saleh comme chérif avant même sa rencontre avec Moulay Ismail et l'acquisition subséquente du droit de porter ce titre.
- 28 Pour une histoire complète d'al-Yousi, voir Berque (1958).
- 29 Parmi les tribus berbères qui ont été désarmées et domptées par Moulay Ismail figure celle d'al-Yousi (Houdas 1969; Berque 1958).
- 30 Pour les confrontations avec le sultan Moulay Ismail voir par exemple Brunel (1926); Geertz (1992); Gellner (2003); Morsy (1972); Crapanzano (2000); Rabinow (1975); Jamous (1981); Beck (1989).
- 31 Si l'on croit Defontin-Maxange (1929), Moulay Ismail serait l'enfant même d'une esclave noire qui servit son père Moulay Ali Shrif pendant sa captivité par le roi de Sous.
- 32 La casbah de Boula'wân que mes informateurs, et ceux de Doutté, attribuent au Sultan Noir a été reconstruite par Moulay Ismail (Doutté 1905).
- 33 Le Soudan représente, dans l'imaginaire populaire marocain, le berceau des génies possesseurs (Claisse 2003)

Références

- Al-Kanûni, Abou Abdullah Mohamed Ben Ahmed al-Abdi
1937 (II) *Jawahir al-kamal fi tarajim arrijal* [Les perles de la perfection dans les biographies des saints hommes]. Casablanca: Imprimerie Arabe.
- Andezian, Sossie
1996 L'Algérie, le Maroc, la Tunisie. *Dans* Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui. Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, dirs. Pp. 389-408. Paris: Fayard.
- Aouattah, Ali
1993 *Ethnopsychiatrie maghrébine*. Paris: L'Harmattan.
- Assamlali, Al-Abbas Ibn Ibrahim
1983 (X) *Al-i'lam biman halla morrakocha wa Aghmata mina al-a'lam* [Faire connaître les éminents hommes qui ont vécu à Marrakech et à Aghmat]. Rabat: Imprimerie Royale.
- Beck, Herman L.
1989 Plier ou être écrasé: les relations entre Mawlây Ismâ'îl, sultan du Maroc, et Mawlây al-Tihâmi sharîf de Wazzân. *Studia Islamica* 70:149-161.

- Berque, Jacques
1958 *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au XVII^{ème} siècle*. Paris-La Haye: Mouton et CO.
- Blachère, Régis, Moustafa Chouémi et Claude Denizeau
1970 *Dictionnaire arabe-français-anglais : langue classique et moderne, tome 2*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Brunel, René
1926 *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssâoua au Maroc*. Paris: Geuthner.
2001 [1955] *Le monachisme errant dans l'islam: Sidi Heddi et les Heddawa*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Chlyeh, Abdelhafid
1998 *Les Gnaoua du Maroc: itinéraires initiatiques. Transe et possession*. Paris-Casablanca: La Pensée Sauvage-Le Fennec.
- Chodkiewicz, Michel
1986 *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'ibn Arabî*. Paris: Gallimard.
1996 *Le voyage sans fin. Dans Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascension célestes et itinéraires spirituels*. Mohammad Ali Amir-Moezzi, dir. Pp. 139-250. Louvain-Paris: Peeters.
- Claisse, Pierre-Alain
2003 *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Paris: LHarmattan.
- Crapanzano, Vincent
2000 [1973] *Les Hamadcha: une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*. Paris: Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.
- Dakhli, Jocelyne
1993 *De la sainteté universelle au modèle maraboutique : hagiographie et parenté dans une société maghrébine. Dans Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Hassan Elboudrari, dir. Pp 181-198. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- Defontin-Maxange
1929 *Le grand Ismaïl: Empreur du Maroc*. Paris: Marpon et Cie.
- Dermenghem, Émile
1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard.
1981 [1940] *Vies des saints musulmans*. Paris: Sindbad.
- Doutté, Edmond
1905 *Merrâkech*. Paris: Comité du Maroc.
- Drague, Georges
1951 *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc: confréries et Zaouïas*. Paris: Peyronnet.
- Drouin, Jeannine
1996 *Mystique et politique: tradition étiologique d'une fondation maraboutique au Maroc. Littérature Orale Arabo-Berbère* 24:129-146.
- Eickelman, Dale F., et Draïoui, Bouzekri
1973 *Islamic Myths from Western Morocco*. Hespéris-Tamuda 14:195-225.
- El Bachari, Mohammed
1997 *Possédé oui, fou non: catégorisation des troubles mentaux en société marocaine. Littérature Orale Arabo-berbère* 25:91-112.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books
1992 [1968] *Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris: La Découverte.
2005 *Que reste-t-il des révolutions du tiers monde?* Esprit 315:46-65.
- Gellner, Ernest
2003 [1969] *Les Saints de l'Atlas*. Paris: Éditions Bou-chène.
- Hammoudi, Abdellah
2001 *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes: essai d'anthropologie politique*. Paris-Casablanca: Maisonneuve et Larose-Éditions Toubkal.
- Houdas, Octave V.
1969 *Le Maroc de 1631 à 1812 par Ezziani*. Amsterdam: Philo Press.
- Jamous, Raymond
1981 *Honneur et baraka*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
1994 *Individu, Cosmos et société: Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain*. *Gradhiva* 15:43-57.
1995 *Le saint et le possédé*. *Gradhiva* 17:63-83.
- Kerrou, Mohamed
1991 *Le temps maraboutique*, IBLA, t. 54, 167:63-72.
1998 *Introduction. Dans L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales*. Mohamed Kerrou, dir. Pp. 11-37. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.
- Laroui, Abdallah
1977 *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris: Maspero.
- Montet, Edouard
1909 *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*. Genève: Libraire Georg & Cie.
- Morsy, Magali
1972 *Les Ahansala: examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII^e siècle*. Paris-La Haye: Mouton et CO.
- Naamouni, Khadija
1993 *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Éditions Eddif.
- Premare, Alfred Louis (de)
1985 *Sidi Abd-er-Rahman El-Mejdûb: mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVI^e siècle*. Paris: Éditions du CNRS.
- Rabinow, Paul
1975 *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Rachik, Hassan
1998 *Imitation ou Admiration? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdûb. Dans L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales*. Mohamed Kerrou, dir. Pp 107-119. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

Westermarck, Edward

1926 Ritual and Belief in Morocco. London: Macmillan.

1935 Survivances païennes dans la civilisation mahométane. Paris: Payot.
