

## Les pôles religieux dans l'Anti-Atlas Occidental : Liens temporels et mystiques

Mohamed OUCHTAINE

Doctorant,  
EHESS, Paris

L'identification à des centres religieux, hors de l'environnement immédiat, répond à la nécessité pour l'individu et pour le groupe de se projeter au-delà de son espace organique. La précarité des alliances politiques rend indispensable le rattachement à des lieux qui transcendent le temporel et ses intermittences. Le besoin de spiritualité se conjugue aussi à la nécessité du déplacement pour l'activité économique (commerce, élevage...). Face à l'éparpillement des peuplements « *l'ensemble des relations de parenté, réelles et mystiques, donne au fond au village les raisons de son enracinement géographique (...) élargie la trames des solidarités* » (Duvignaud, 2011, 148).

Au cœur de la fondation d'un pôle religieux, nous retrouvons les lignages maraboutiques<sup>1</sup>. Dans le sud marocain, ils sont de deux catégories : les *cherfa* et les *igurramn*. Les premiers revendiquent une descendance chérifienne qu'ils justifient par le moyen de successions généalogiques (*chajara*) plus ou moins vérifiables<sup>2</sup>. Les *igurramn* pour leur part se disent appartenir à *ahlu-lbayt*<sup>3</sup>. La hiérarchie entre les deux se reflète dans la façon de les appeler, les prénoms des premiers sont précédés par la particule *Moulay* qui signifie seigneur alors que les seconds sont appelés *Sidi* que l'on pourrait traduire par maître.

---

<sup>1</sup> Marabout et la francisation de *mrabt* qui désigne toute sorte d'humains et de non humains couvert de sacralité. Voir dans ce sens E. Doutté, Mission au Maroc. En tribu, p.4-5. Nous l'utilisons ici pour désigner ses deux déclinaisons spécifiques à l'Anti-Atlas (Agurram, Cherif) ce qui n'est pas le cas en Algérie et même dans le nord du Maroc.

<sup>2</sup> Cette filiation agnatique emprunte une voie utérine pour rallier le prophète via Fatima, la seule fille à avoir une descendance.

<sup>3</sup> C'est une notion générique qui comprend les proches et les compagnons du prophète Mohamed.

La parenté des uns et des autres nous ramènent à des origines arabes, or tout semble indiquer qu'au moins les derniers, les *igurramn*, sont d'abord de statut berbère. La fondation d'une « *agurramité*<sup>4</sup> » est la conséquence d'un double processus (Gellner, 2003, 82-83). C'est d'abord la consécration d'un certain nombre de traits dont la baraka, la générosité et la piété. Une fois reconnues, ces qualités sont consolidées par une généalogie, ce qui permet leur transmission en héritage. La diversité des téléologies explique celle des parcours :

Érudition religieuse  $\Rightarrow$  respectabilité  $\Rightarrow$  consolidation par le chérifisme.

Ambition politique  $\Rightarrow$  pouvoir  $\Rightarrow$  consolidation par le chérifisme.

Les plus connus des *igurramn* du Souss<sup>5</sup>, les plus répandus aussi, sont les *Igdaln* dont les *Regraga* auxquels le Prophète Mohamed aurait, dit-on, parlé en berbère. Ils ont occupé, depuis les temps anciens, l'axe côtier de Masst (Massat) au sud et de Safi au nord (Naïmi, 2005, 81). Ils sont aujourd'hui disséminés partout dans le Sud où ils fondent des pôles maraboutiques comme dans le village de Mghaymima, dans la région de Tata. Leurs sanctuaires portent leurs noms et sont aussi appelés *Igdaln*<sup>6</sup>. Ces lieux étaient jadis des refuges inviolables où même un meurtrier ne peut être poursuivi. Ils disposent en outre de nombreux cénotaphes, des territoires tabous et des cimetières allégoriques qui portent l'anthroponyme générique des *Ayt-Iazza Wihda*<sup>7</sup>. Beaucoup parmi eux disposent de documents généalogiques accordant une filiation agnatique aux *Ahlu-lbayt*. Mais il semblerait que ces productions ne viennent qu'à posteriori conforter une situation de pouvoir ou soutenir une ambition politique.

Les marabouts assument des charges spirituelles, sociales et politiques. Tout semble indiquer que leur fonction - le maraboutisme- est antérieur au phénomène confrérique. Ce n'est qu'à partir du début du XVII<sup>ème</sup> siècle<sup>8</sup> que la jonction s'est faite entre les deux. L'incorporation des zaouïas dans les sociétés berbères est rendu plus facile grâce à la disponibilité d'un corps de

---

<sup>4</sup> Le terme est de Gellener: « On atteint l'*agurramité* si l'on est reconnu en possession de cette qualité. L'*agurramité* est dans l'œil de celui qui regarde. », *Les Saints de l'Atlas*, p.83.

<sup>5</sup> La question de l'étendue de la région du Souss nous préoccupe peu ici. Nous l'utilisons pour désigner la plaine au sud de la ville d'Agadir et l'Anti-Atlas occidental.

<sup>6</sup> Par extension, le terme signifie territoire sacralisée.

<sup>7</sup> De nombreux lieux non habités dans le Souss portent ce nom. Ils se présentent sous forme de tumulus ou des amas de pierres. Des lignages encore identifiables en portent le nom comme à Ifrane Anti-Atlas.

<sup>8</sup> Gertz parle de la crise maraboutique qui a duré deux siècles de la fin l'ère mérinide jusqu'à l'arrivée des Alaouites.

spécialistes chargé du sacré et de la cure des corps en tant que thaumaturges<sup>9</sup>. Le sacré maraboutisme est un phénomène qui dans sa forme est spécifique aux sociétés maghrébines. Certains spécialistes situent son apparition à l'épisode dit de « la crise maraboutique » allant du XVI<sup>ème</sup> siècle jusqu'au milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle (Geertz, 1992). Leurs fonctions sociales qui constituaient leur raison d'être demeurent l'un des éléments de structuration et de distribution des hommes à travers le territoire.

L'Anti-Atlas occidental est ainsi jalonné de centres religieux autour desquels gravite la vie sociale et économique. Ils constituaient autrefois les seuls répits dans un environnement lézardé par les antagonismes et les vendettas. Leur distribution recouvre les dispositions profanes d'un voile de sacralité qui ne corrompt que marginalement la lucidité et la rationalité de leurs concepteurs.

Dans cet article nous nous donnons comme ambition de présenter quelques aspects du lien entre les pôles maraboutiques et l'organisation sociale et politique dans l'Anti-Atlas Occidental au Sud du Maroc. Nous nous attèlerons dans un premier temps à illustrer la contribution de ces centres à la construction d'une appartenance collective autour de symboles partagés dans un environnement marqué par les disparités. Si le religieux rassemble, il permet aussi l'inviolabilité de la dissemblance. C'est ainsi que nous ferons un rappel de la thèse défendue par plusieurs chercheurs sur le rôle des lignages religieux dans l'organisation de la distribution des populations sur le territoire. Au-delà du rapport rationnel et proprement intéressé, le religieux recouvre sa solennité propre dans les manifestations de piété collective dans le cadre de communions qui dépassent l'immanence. C'est à ces dispositions que sera consacrée la dernière partie.

### **Pôles religieux et revitalisation du collectif :**

Les polarisations religieuses sont influencées par les dispositions économique-politiques autant que par les configurations géographiques<sup>10</sup>. C'est en grande partie le cas des obédiences spirituelles dans l'Anti-Atlas Occidental. Les groupes qui occupent les hauteurs de cette chaîne de montagnes admettent globalement le patronage des Saints de Tamgrut, de

---

<sup>9</sup> La fonction et le nom de *l'agurram* se confond toujours dans certaines régions du Sud du Maroc avec la médiation, la circoncision, la coupe de cheveux, la voyance...

<sup>10</sup> Dermenghem remarquait la même concordance en étudiant les pactes pastoraux des Beni-Mskine d'Algérie. Il en conclut que « La route de transhumance se confond à sa base avec celles des trois moussem et l'ordre de marche reproduit celui du pèlerinage ». Emile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'islam maghrébin*, P.163.

Tamguitcht et de Bni-Yakoub<sup>11</sup>. Ceux situés au Sud en contrebas et jusqu'aux Bani sont sous l'ascendant de trois pôles maraboutiques : Tamanart, Tamguitcht et Tazroualt<sup>12</sup>. L'ensemble forme deux triangles qui se juxtaposent. La dispersion de la population sur des espaces étendus rend difficile la communication et les échanges. C'est d'autant plus le cas dans les hauteurs abruptes comme chez les Imjjad, les Idaousemlal... que dans les plaines arides des Ait-Baamran et ailleurs. Cet éparpillement rend nécessaire la mise en place de période et de lieux d'agencement. À la fin de la saison des récoltes, pullulent les mariages et les manifestations collectives où « *la vie rituelle atteint parfois une sorte de frénésie*<sup>13</sup> ». Chaque type de rassemblement correspond à un niveau précis de l'organigramme politique. Celles qui expriment la renaissance de la collectivité la plus étendue et sa reconnaissance se déroulent autour des principaux pôles maraboutiques régionaux.

Les affinités politiques conditionnent l'obligation d'assistance et bien souvent des pactes matrimoniaux. La cartographie des mariages permet de retrouver à la fois les projections et les alliances de tel ou tel groupe sur une période donnée. L'identification à un centre maraboutique comprend autant des droits et des obligations. Ces derniers sont aux moins de deux sortes : matérielle et consiste en l'acquittement d'offrandes (*zyara*...) et symbolique par l'expression pieuse de prières, serments, de chants... Certains pôles comme Tazroualt ont combiné la fonction spirituelle et le pouvoir temporel. Des populations qui lui sont affiliées, il percevait à la fois les dons au titre de ses attributions religieuses et l'impôt (capitation) prescrit par le pouvoir politique.

Il n'est pas nécessaire de rappeler que les solennités religieuses se confondent avec le calendrier agricole et ses travaux. Doutté remarquait que « *La fixation du moucem d'un saint à une date du calendrier musulman correspond à un stade très avancé de l'islamisation du culte de ce saint: les*

---

<sup>11</sup> Les deux dernières sont des filiales de la première qui est la zaouïa-mère de la Nacériya. Peu d'écrits sont produits autour de Tamguitcht. Sur celle de Bni-Yakoub au village d'Imi n'Tatelt fait référence à Sidi Mohamed ou Yakoub, lire le livre de Salima Naji cité en bibliographie.

<sup>12</sup> Le pôle de Tamanart est fondé autour du Saint Sidi Mhamed ou Brahim dit Cheikh. Son obédience confrérique allie la Nacéria historiquement à la Tidjania plus récente. Tazroualt est constitué autour du grand Saint du Souss et de l'Anti-Atlas Sidi Hmad ou Moussa. Sa descendance a réussi à fonder une principauté.

<sup>13</sup> Durkheim FEVR, p333. Même si le constat a été tiré de l'étude d'un groupe de tribus australiennes, on peut retrouver un grand nombre de similitudes. Le religieux accomplit finalement la même fonction fédératrice que la critique de la thèse totémique ne peut dissimuler.

*fêtes des marabouts primitifs sont toujours fixées à une date solaire.* » (Doutté, 1914, 92). On peut ajouter que la substitution du calendrier lunaire au solaire n'a été possible que pour les célébrations les moins pertinentes pour la vie rurale<sup>14</sup>. Celui de Sidi-Hmad ou Moussa<sup>15</sup> organisé en aout représente l'occasion de se fournir en attelage ou en bêtes de somme alors que celui de Sidi Mhamed ou Brahim de Tamanart constitue l'unique moment où les producteurs de dattes de la région puissent écouler leur marchandise au meilleur prix. Le nom de certains est détourné ironiquement dans ce sens, c'est ainsi que rencontre autour du Saint Sidi Bou'bdlli devient Sidi *Bou'dlimassn* (le Saint où il faut réparer son attelage). Sa clôture marque en fait le début des labours.

En plaçant le pacte séculier sous l'égide du religieux, le groupe se procure les deux dispositions fondamentales du salut<sup>16</sup>. Le premier assure la renaissance et le renouvellement du cycle agraire par la bénédiction des Saints des lieux. Les mauvaises récoltes et les calamités qui touchent l'agriculture, malgré la prétention à la modernité, continuent à être partiellement attribuées à l'indifférence des hommes à l'égard du sacré. La renaissance se concrétise aussi dans le renouvellement du lien social et de l'appartenance à la collectivité étendue. Celle-ci assure le partage de l'espace vital tout en élargissant le périmètre des solidarités. Le rassemblement autour du centre maraboutique implique en second lieu l'expression de l'adhésion à telle ou telle forme socialisante de pratique religieuse. Les exemples illustrant cette orientation sont les manifestations typiquement confrériques comme le moussem de la Derqaouia appelé aussi *Almuggar n-Ifqqirn*<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> C'est le cas de célébrations publiques d'événements attachés de manière trop artificielle au calendrier lunaire pour les recouvrir d'islamité.

<sup>15</sup> Le moussem est organisé deux fois dans l'année. La première au printemps (à la veille des moissons) et en aout.

<sup>16</sup> Weber substitue le concept de bien du salut au sacré de Durkheim. Il en définit deux types de disposition : le salut renaissance et le salut délivrance. La première est acquise temporairement et correspond à l'action des humains sur l'environnement par l'intermédiaire des forces imaginaires. C'est la forme la plus archaïque, associée aux rituels religieux à l'image des pratiques agraires, qu'il convient de répéter selon une périodicité donnée. Elle peut être exécutée par une partie de la société ou confiée à des spécialistes. Le salut-délivrance engage l'individu et le concours du groupe d'une manière durable et en tout instant et en dehors du dispositif rituel. La quête du divin devient ainsi la base d'un procédé global qui régit la vie et la conscience des personnes et au-delà de l'ensemble du corps social. Max Weber, *Sociologie des religions*, chapitre III.

<sup>17</sup> Il est organisé au milieu de l'automne dans le village de Ddu-Ugadir près d'Iligh. Ifqqirn ici (littéralement les vieux ou les pauvres) désigne les mystiques qui font démonstration de piété et de pauvreté.

La pensée religieuse émane de la réalité concrète des groupes humains qui reproduisent sur l'environnement leur modèle social. Cette pensée consolide la structuration du groupe en projetant la logique dans l'environnement, ce qui permet en retour la construction d'un consensus autour d'un certain nombre de représentations solidaires. Le religieux- de la racine latine *religare*- est ce qui relie l'identité symbolique au lien entre les segments. Il ancre par la même occasion leur distribution dans le territoire.

### **Le religieux comme régulateur et comme frontière :**

Si elle permettait aux groupes berbères de répondre au risque de l'émergence de tyrannies et de repousser l'emprise des forces extérieures, l'organisation segmentaire occasionne une instabilité structurelle assimilée au désordre<sup>18</sup> dans l'historiographie officielle. Dans le monde animal, la rivalité s'estompe d'elle-même une fois que l'issue en paraît fatale. Sa seule manifestation suffit à affirmer ou à remettre en question les hiérarchies nécessaires à son équilibre. Chez les hommes, par contre, en l'absence d'une autorité régulatrice, « *la violence, les combats intra-spécifiques peuvent déboucher sur une mort violente dont la perspective n'arrête pas les combattants* » (Girard, 2007, 19). Le cycle mimétique fatal des exactions et des vengeances qu'attisent les considérations morales comme l'honneur ou la bravoure rend indispensable la mise en place de corps de modérateurs. C'est ainsi que le corps des marabouts (*igurramn, cherfa*<sup>19</sup>), affranchis d'une partie des obligations des laïcs, permet de briser la réciprocité de la violence. Elle accorde aux belligérants la possibilité de renoncer à rendre le coup reçu sans perdre la face et se déshonorer. L'expression « *Ikka uggram gratun* » (le marabout s'interpose entre vous !) évoque la performance du marabout qui s'interpose par son corps.

La fonction de régulateur de la violence est donc assurée par une institution tout aussi autonome qui est le corps des marabouts. Leurs membres, de par leur autonomie vis-à-vis des lignages laïcs<sup>20</sup> et leur neutralité supposée dans

---

<sup>18</sup> Dans l'historiographie officielle les territoires ainsi organisés sont considérés comme bled siba (pays de l'anarchie) par opposition à bled makhzen administré par l'Etat central. Cette distinction sera reprise par la lexicographie coloniale.

<sup>19</sup> Dans le Sud du Maroc, on distingue deux types de marabouts : *igurramn* et *cherfa*. Les premiers seraient locaux et prolongent certainement la fonction de thaumaturgique alors que les seconds revendiquent une descendance chérifienne, c'est dire, un lien filial effectif avec le prophète de l'islam.

<sup>20</sup> Malgré la charge que porte ce terme, et son incompatibilité relative pour décrire le statut des groupes non religieux dans le monde berbère, il reste le plus à même de représenter cette réalité. Nous aurions pu choisir le terme « profane » si ce n'est la connotation morale qui l'oppose à « sacré ». Localement, on utilise le mot *īamiyn*

les épisodes conflictuels<sup>21</sup>, jouent les conciliateurs et permettent ainsi aux belligérants de mettre fin aux hostilités. L'espace sanctuarisé par la présence du tombeau et/ou de la descendance du dit-Saint constitue un lieu *agdal*<sup>22</sup> (territoire interdit). Des villages entiers peuvent ainsi être sanctuarisés ou même le baroude de joie ne peut être tiré sans prendre le risque de provoquer la malédiction<sup>23</sup>.

Dans ces lieux, les violences physiques ou verbales sont prohibées comme les manifestations de gaieté excessive. Les laïcs se doivent d'y observer une attitude pacifique et empreinte d'humilité. Les saints «*fournissent le lieu physique et la garantie morale qui permet à des clans rivaux de se rassembler*» (Gellner, p. 705). Dans quasiment chaque tribu, un village est destiné aux lignages religieux. Ces endroits sont le plus souvent à la limite du territoire parfois des cuvettes inhospitalières. Il en va ainsi de Tizi n Igurramen entre Idaugnidif et Ait-Abdellah, des villages de marabouts d'Azilal sur les contreforts séparant les Ait Brayyim des Ait-Baamran par l'Est ou encore de Taourirt n Ali-Mjjoud à Ifrane de l'Anti-Atlas qui marque la fission des Ifrane-Imjjad et des Ait-Herbil. L'inscription dans le territoire et dans la toponymie manifeste le caractère structurant du maraboutisme (Dermenghem, 1954 ; Gellner, 1969).

Le maraboutisme est donc un statut et une fonction nécessaires au fonctionnement d'une société composée de segments dont aucun n'est disposé à subir l'autorité de l'autre. Le caractère intérimaire du pouvoir à tous les niveaux de la société rend impossible l'émergence d'une puissance capable de soumettre l'ensemble et de le faire passer sous celui d'une entité centrale le cas échéant. C'est en somme répondre à l'idée de se diviser pour être ingouvernable, pour reprendre Gellner. Il faut dire que l'absence de

---

désigne les personnes sans charge religieuse. Il les oppose à tolba (étudiants et clercs) et les marabouts appelés *cherfa* ou *igurramn*.

<sup>21</sup> Ils sont parfois accusés de susciter les conflits pour se rendre utiles d'où l'adage : *igurramn ad tt ihlkn, imma tṛḥm nit* « Ce sont les marabouts qui causent le désordre quand la paix règne ».

<sup>22</sup> Territoire sacré ou toute violence est prohibée autour du tombeau ou de la résidence d'un Saint. Son sens peut être étendu à tout objet ou créature sacrés.

<sup>23</sup> Dans le village dit Tafrouat n Igurramn (littéralement : la fontaine des marabouts), le père du jeune marié, malgré les interdictions, a insisté pour faire usage de son fusil en signe de joie. Le coup de feu tiré a blessé mortellement la mariée sur son cheval nuptial.

possibilité d'enrichissement favorise assez facilement l'égalité dans l'indigence<sup>24</sup>.

Pour mieux accomplir leurs fonctions de médiateurs et de tampons entre des groupes, les Saints et leurs lignages occupent souvent les positions frontalières sur le territoire. Pour passer d'une tribu et parfois d'un segment à l'autre, la traversée de l'*agdal* atténue l'agressivité et instaure un certain climat de confiance. Cette compétence s'étend au-delà de l'humain ; les recherches de Gellner en partie corroborées plus récemment par Simenel confirment que les marabouts occupent certes les limites entre les groupes humains, mais plus symboliquement celles qui séparent ces derniers du monde de l'occulte (djinn et esprits). Leur médiation est donc nécessaire pour concilier tous les antagonismes et introduire une mesure de stabilité dans un espace caractérisé par une instabilité structurante. Elle l'est d'autant plus que tout ce qui touche au religieux se situe sur les espaces intermédiaires entre les groupes, c'est-à-dire les frontières.

Les lignages religieux circonscrivent ainsi la délimitation entre l'humain et le non humain, entre les « musulmans<sup>25</sup> » et les « non musulmans<sup>26</sup> » et entre les groupes de « musulmans » eux-mêmes. D'abord imaginaire, la frontière est matérialisée par l'implantation d'un marabout, l'érection d'un mausolée ou la délimitation d'un espace de pèlerinage (*mazar*).

Pour assurer cette stabilité, les lignages maraboutiques sont affranchis des règles propres aux laïcs. Il ne s'agit nullement de distinction, mais d'écart toléré par le caractère professionnalisant de leur fonction et de l'appréhension qu'inspirent leurs charges. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls. À la marge de la société nous retrouvons d'autres groupes non soumis aux règles de la majorité. C'est le cas des noirs qui occupent des métiers du feu et du sang<sup>27</sup> et des juifs qui de par leur spécificité religieuse et leur professionnalisation dans le commerce et certains métiers ne peuvent qu'être considérés comme altérité. Ces deux exemples nous permettent de supposer que le statut des marabouts ne relève nullement d'une élégance statutaire, mais tout simplement d'une exception structurelle qui pallie aux faiblesses

---

<sup>24</sup> L'une des rares descriptions de la frugalité des conditions de vie dans l'Anti-Atlas est à trouver chez M. Soussi dans *Iligh Qadiman wa haditan (Iligh autrefois et aujourd'hui, texte en arabe)*.

<sup>25</sup> Le sens de musulman ne fait pas uniquement référence à l'appartenance religieuse.

<sup>26</sup> Les nombreuses ruines attribuées aux portugais concrétisent cette dualité. Comme Simmenel le démontre, le chrétien symbolise l'assignation d'une altérité inconciliable à certains groupes pour justifier leur agression.

<sup>27</sup> Voir Naimi, Bourdieu, Gellner, sur la professionnalisation des noirs. Leur statut dans la société touareg.



d'une organisation sociale construite sur la défiance de la tyrannie individuelle.

Nous sommes alors en droit de supposer que la fonction maraboutique, au-delà de sa conception islamisée d'aujourd'hui, est inhérente à la société amazighe et qu'il ne s'agirait pas d'une déformation de tel ou tel religion qu'on mettrait sur le dos d'une irréductible hérésie supposée<sup>28</sup>. Elle serait le fruit d'une synthèse ou d'une adaptation d'un corps social aux nécessités liées à l'intégration de nouvelles traditions religieuses. Ce processus a abouti à l'élaboration d'un palier religieux intermédiaire entre l'orthodoxie officielle prise en charge par une bureaucratie et le niveau des pratiques diverses que d'aucun considère comme la réminiscence d'un passé païen de l'Afrique du Nord<sup>29</sup>.

### **Caution orthodoxe et syncrétisme :**

Pour conjurer la réputation de paganisme et de faux en Islam que le Centre diffuse à propos de l'univers tribal, les lignages maraboutiques jouent le rôle de caution orthodoxe, d'où la construction de généalogies chérifiennes ; qui de mieux pour représenter l'islam et donner l'image d'une adhésion irréprochable que la présence charnelle de la lignée du prophète ? Bien souvent, *l'agurramité*<sup>30</sup>, légitimité miraculeuse, se double ou se mue en *chérifisme*<sup>31</sup>. Des lieux comme la Zaouia de Bni-Yakoub ou encore celle de Tamguicht abolissent, de par leur aura, la distance physique qui sépare le fidèle de la lointaine Mecque. Même s'il ne s'agit pas ici de céder à une quelconque recherche obsédée des formes de mimétisme entre les pratiques populaires et les rituels orthodoxes, trop de coïncidences et la similitude des symboles nous amènent à relever quelques correspondances.

Ces lieux sont en fait des espaces de brassage des différents niveaux du religieux. Si de nombreuses zaouïas ont instauré historiquement une séparation ostentatoire entre le temporel et le spirituel<sup>32</sup>, entre la fonction

---

<sup>28</sup> Les historiens musulmans rapportent que les berbères se sont détournés de l'islam à chaque fois qu'ils sont islamisés. Le propos n'est pas faux, mais le rejet était d'avantage envers les princes tyranniques que contre une religion qui en fin de compte n'affectait leur mode vie que de façon marginale.

<sup>29</sup> Tassadit Yacine, *Initiation à l'imaginaire social en Kabylie*.

<sup>30</sup> Voir Geertz (1992)

<sup>31</sup> Voir aussi Geertz (1992)

<sup>32</sup> La Zaouia Nacéria est notamment connue pour la séparation entre la gestion du patrimoine matériel et le spirituel et ce jusqu'à nos jours. La première a d'ailleurs été confiée par Mhamed Ben Nacer lui-même à sa femme pour éviter les soupçons d'enrichissement personnel.

spirituelle et la transmission des savoirs orthodoxes<sup>33</sup>, cette distinction n'est pas toujours observée. Tout au long de l'année et notamment pendant la période du *moussem* se côtoient les pratiques les plus hétéroclites. L'enceinte du mausolée est réservée aux lecteurs du Coran et à l'accueil des officiels, ce qui n'empêche pas les fidèles de venir se frotter à la crypte du Saint et glisser quelques offrandes en numéraire dans la fente du coffre placé dans son sillage.

Les pratiques populaires assimilées à la magie ou à la superstition ne sont pas du reste. Les dépendances du mausolée constituent le refuge des visiteurs en quête qui de la guérison d'une maladie, qui de la résolution d'une infortune. Un peu plus loin de l'environnement immédiat les cultes les plus variés se font leur place. Ils prennent place autour du cimetière et des arbres sacralisés par la proximité du Saint notamment les oliviers et les arganiers<sup>34</sup>.

### **Les centres maraboutiques et symbolique du lien mystique :**

Les hiérarchies sociales déterminent les formes de religiosité et le plafond de ses prétentions. Pour pallier à la difficulté, voire l'impossibilité de se rendre dans le lieu physique, les centres maraboutiques offrent la possibilité d'une communion à distance, voire d'une bilocation des symboles et des lieux. Le jour *d'Arafa* qui constitue l'apogée du grand pèlerinage musulman<sup>35</sup> est célébré sur les hauteurs du mont du même nom. À quelques milliers de kilomètres de là, dans le village de Tamguitcht et au même moment, les fidèles engagent l'ascension d'un autre mont, celui d'Afrqad. Les pratiques et les rituels se ressemblent à s'y méprendre. Pour épargner l'original ou se prémunir des sensibilités orthodoxes, les récits associés à ce rituel tiennent à balayer toute confusion. Le discours ne parvient cependant pas à masquer l'ardeur de la dévotion exprimée par les fidèles.

De l'autre côté de l'Anti-Atlas, le *moussem* de Bni-Yakoub est baptisé *lhijj n ddriwch* (le pèlerinage du pauvre) ; une manière pour chacun d'accomplir une obligation religieuse à moindre coup. Le même surnom est donné à celui

---

<sup>33</sup> La Zaouia de Tamgitcht est de nos jours scindée en deux pôles : la confrérie et la médersa nouvellement reconstruite d'ailleurs.

<sup>34</sup> On en trouve quasiment dans la proximité de tous les Saints de l'Anti-Atlas. On peut en donner comme exemple l'arganier de Sidi Hmad ou Moussa à Tazroualt refuge de femmes en quête d'un mari, l'arganier de Sidi Mhamed ou Brahim à Tamanart autour duquel on attache les aliénés dans l'espoir d'être délivré par le Saint...

<sup>35</sup> De l'avis des juristes musulmans, ce rite constitue à lui seul l'essentiel du pèlerinage. Il commémore le dernier sermon prononcé par le prophète en ce lieu à la même date en l'an 10 du calendrier hégire.

de Sidi Hmad ou Moussa de Tazroualt. Léopold Justinard rapporte un poème qui tant accrédi-te la thèse de la compensation du lointain par le local :

*La louange à Dieu. Vous avez trouvé, les Ida Oultit*

*Un beau pèlerinage à la route facile*

*Sidi Ahmed ou Moussa, le Lion, le Cheikh*<sup>36</sup>.

À un niveau symboliquement inférieur, les femmes de certains villages de l'Anti-Atlas établissent le lien mystique avec les lieux sacrés via des manifestations de piété ou de charité. Faute de pouvoir statutairement se déplacer physiquement pour le moussem de Sidi Hmad ou Moussa, elles le célèbrent symboliquement depuis leurs villages. Un mystérieux Sidi Wamlhaf<sup>37</sup>, Saint sans identité, ni tombeau ni même localisation précise, fait l'objet de repas collectifs organisés (commisération).

## **Conclusion**

Les transformations profondes qu'ont connues les sociétés de l'Anti-Atlas ont entamé en grande partie les repères de l'ancien monde. L'extension de l'Etat moderne et son influence quasi-généralisée sur l'ensemble de la vie sociale rend obsolètes les services qu'autrefois fournissaient les pôles religieux. À cette domination s'ajoutent des décennies de la prépondérance d'un discours prétendument orthodoxe qui tend à les discréditer au nom de la lutte contre les superstitions et l'ignorance de la vraie religion. Ce discours a favorisé l'émergence d'autres formes de communions plus individuelles et parfois violentes.

Un grand nombre de ces centres religieux autrefois prospères est aujourd'hui en état de délabrement, notamment ceux qui n'ont pas réussi à se doter de nouvelles raisons d'être. À la faveur d'un retour en grâce de l'enseignement traditionnel et de la réorientation de la doctrine religieuse de l'Etat marocain, on voit paraître quelques signes de revitalisation. Aussi, certaines formes de religiosité populaire commencent à renaître. Loin de recouvrir la vigueur et la centralité d'autrefois, les manifestations maraboutiques continuent à attirer un public considérable. Au-delà de la dimension identitaire et de la ferveur rituelle, c'est désormais l'intérêt commercial qui en constitue la locomotive. On ne peut conclure sans mentionner l'espoir que font naître les initiatives de sauvegarde des pratiques et des lieux dans le cadre de projets de patrimonialisation initiés par des chercheurs et des acteurs de la société civile.

---

<sup>36</sup> Léopold Justinard, Notes sur l'histoire du Souss, sidi Hmad Ou Moussa, p.05. L'auteur n'a pas jugé utile de transcrire le texte d'origine en tachelhit.

<sup>37</sup> Un mausolée porte le même nom chez les Ait-Issimour des Ait-Baamran, mais il n'est pas célébré de la même manière.

## Références bibliographiques :

DERMENGHEM, E., 1982, *Le culte des Saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

DOUTTE, E., 1914, *Missions au Maroc. En tribu*, Paris, Geuthner.

DURKHEIM, E., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

DUVIGNAUD, J., 2011, *Chbika, suivi de retour à Chbika*, Paris, Terre Humaine, Poche.

GELLNER, E., 2003, *Les Saints de l'Atlas*, Saint-Denis, Bouchène.

GEERTZ, C., 1992 [1971], *Observer l'islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie*, traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Paris, La Découverte.

GIRARD, R., 2007, *Celui par qui le scandale arrive, Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Hachette Littérature, Millau.

JUSTINARD, L., 1933, « *Notes sur l'histoire du Souss, sidi Hmad Ou Moussa* », in *Archives Marocaines*, Document et Renseignements de la Direction des Affaires Indigènes, Paris, Honoré Champion.

NAIMI, M., 2005, *Wad Nun et Saguia al Hamra, la dynamique des alliances sahariennes*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad.

NAJI, S., 2011, *Fils de saints contre fils d'esclaves. Les pèlerinages de la Zawya d'Imi n'Tatelt (Anti-Atlas et Maroc présaharien)*, Angers, Les Cinq Parties du Monde.

PASCON, P., 1984, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Emer.

SIMENEL, R., 2010, *L'origine est aux frontières Les Ait-Baamran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

SOUSSI, M., 1966, *Iligh Qadiman wa haditan*, Rabat, Imprimerie Royale.

SPILLMANN, G., 2011, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et zaouïas*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres.

WEBER, M., 2006, *Sociologie des religions*, chapitre III, Paris, Gallimard.

YACINE, T., 1979, « *Initiation à l'imaginaire social en Kabylie* », in *L'Ethnographie*, Paris, L'Entretemps.