

Regards sur quelques fondements de l'anthropologie au Maroc

Mustapha Nhaila

Enseignant-chercheur à l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, Maroc

Copyright © 2017 ISSR Journals. This is an open access article distributed under the **Creative Commons Attribution License**, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

ABSTRACT: In this work, we tried to study some aspects which constitute the foundation of the anthropology in Morocco. We tried to emphasize the importance of the concept of tribe grafting that mode of social and cultural organization; we lifted (raised) some themes which marked the birth and the development of the anthropological knowledge, the knowledge which revealed the anthropological horizon of the Moroccan society. To do it, we made appeal(recourse) to the works of Robert Montagne, Ernest Gellner and Raymond Jamous to understand(include) the use(custom) which they made of the Moroccan tribal model and to know how also this one definitively marked the birth of the anthropology in Morocco.

KEYWORDS: Anthropological Knowledge, tribe, segmentation of tribes, genealogy and territoriality, saint.

Toute recherche sur les conditions de naissance de l'anthropologie au Maroc implique nécessairement le recours à la tribu en tant que mode d'organisation sociale, culturelle et politique. La période coloniale et postcoloniale sont marquées par le foisonnement de toute une littérature ethnographique et anthropologique qui témoignent du double intérêt du concept de tribu en ce sens qu'il a permis, d'une part, de fonder une explication positive de ce qui constituait aux yeux des chercheurs européens les fondements de la société traditionnelle marocaine; d'autre part, il sert de référence pour connaître le cheminement scientifique et historique qui sont relatifs à la naissance et à l'essor de la connaissance anthropologique au Maroc. Ainsi, l'intérêt que représentait la tribu dans le champ de la recherche anthropologique variait d'un anthropologue à un autre à la lumière de la dynamique du changement auquel l'organisation tribale était soumise.

Ainsi, notre problématique s'énonce de la manière suivante: comment la tribu a déterminé la connaissance anthropologique et comment la complexité de sa réalité a été élevée et insérée dans des formes d'intelligibilité, une intelligibilité qui est à son tour conditionnée par le devenir sociohistorique de la tribu.

Afin de répondre à ces interrogations, nous allons nous appuyer, selon un ordre chronologique, sur quelques fragments des travaux d'anthropologues comme Robert Montagne, Ernest Gellner, Raymond Jamous. Le but n'est pas de consacrer à leurs travaux une étude exhaustive, mais ce qui nous importe c'est de chercher à établir une synthèse pour les articuler avec d'autres contributions théoriques. Ainsi, il est à retenir que toute approche sur la fondation de l'anthropologie au Maroc ne peut en aucun cas ignorer les recherches effectuées sur la tribu dans la mesure où elle a constitué leur fondement empirique et leur sol épistémologique pour confronter leurs outils d'analyse théorique.

Notre objectif n'est pas d'entreprendre des découvertes inédites ce rapport fondateur de la tribu à la connaissance anthropologique au Maroc; mais, nous cherchons à nous orienter vers une synthèse qui ouvre la perspective de notre travail sur une certaine interprétation de ce caractère dialectique entre tribu et naissance d'une connaissance anthropologique du Maroc. Toute recherche qui soulève ce genre de problème, est logiquement conduite à avoir un regard sur son contexte colonial en tant que lieu de sa réalisation. Cependant, toute connaissance anthropologique est essentiellement une expérience de l'altérité en tant que composante du rapport de l'anthropologue à la société marocaine. Le problème de celui-ci, c'est que ses recherches s'effectuaient dans un univers culturel qu'il risquait d'interpréter selon les catégories de sa propre culture ou selon les préjugés ayant exercé une autorité à partir de la domination coloniale de la France sur le Maroc. De là, il s'agit de savoir comment l'anthropologue pouvait interpréter la réalité de l'autre sans pour autant la soumettre à l'autorité des préjugés et des modèles préconçus qui sont construits en dehors du champ scientifique.

Abstraction faite de l'expérience d'altérité, qui concerne en premier lieu l'anthropologue et son objet d'étude, l'ambiance coloniale et la conception que se sont faits les colons des indigènes étaient imprégnées d'ethnocentrisme ; Daniel Rivet note à ce sujet : « Cette effort pour comprendre l'Autre n'échappe pas -comment cela pourrait être ?- à l'ethnocentrisme ambiant. Evadés d'une société rigidifiée par un code de valeurs très moralisateur, et déjà, abimée par le cancer de l'industrialisation, les officiers recherchent au Maroc leur antithèse : l'homme à l'état de nature. La plupart contournent et ignorent la société des villes, la bourgeoisie h'ad'ariya. Ils communiquent exclusivement avec le Maroc des tribus, non pas seulement parce qu'il est transparent et malléable, mais parce qu'ils ont l'illusion rousseauiste d'y trouver un archétype de l'homme éternel encore intact et à l'état d'ébauche »¹

En réalité, l'altérité qui s'exprime dans une ambiance coloniale met en difficulté le processus de communication entre les indigènes et les colons, ce qui favorise l'expansion et la diffusion des préjugés qui se sont construits sur la marge de l'incommunicable. Il est certain que le travail anthropologique ne peut échapper à l'impact de ce climat communicationnel fondé sur la domination coloniale. Toutefois, le contexte d'altérité qui se rapporte à la recherche anthropologique obéit à un genre de problèmes qui est inhérent au rapport du sujet connaissant à l'objet connaissable. Clifford Geertz tente d'élargir le champ de la pratique ethnographique pour que l'anthropologue soit plus vigilant au moment où il entretient des rapports d'enquête ethnographique avec ses informateurs, il note à ce sujet : « Il ne suffit pas de poser des questions à l'objet pour le laisser devenir sujet et se mettre à son écoute. Il ne suffit pas non plus d'établir un dialogue avec des interlocuteurs, plutôt que d'interroger des « informateurs ». Il n'est pas question d'accorder un crédit sans limites, une infaillibilité au commentaire de l'autre sur lui-même. Le choc du contact avec l'altérité se révèle trop souvent assez traumatisant pour que le discours indigène occupe tout le champ qui revient légitimement à l'interprétation. Il s'agit donc d'ajouter à cette écoute de l'autre une grande fidélité aux faits ».² Cette méthode ethnographique articule une démarche compréhensive et une autre explicative ; la première nécessite une faculté d'écoute pour comprendre le discours de l'informateur et la deuxième repose sur une confrontation des informations recueillies auprès de ce dernier aux faits dont l'existence est indépendante de sa conscience. De là, la description ethnographique devient une construction compréhensive et explicative en s'appuyant sur le degré d'adéquation entre le discours de l'informateur et les faits de son environnement socioculturel.

Ce qui caractérisait la recherche anthropologique de la période coloniale, c'est qu'elle était déterminée par une altérité fondée sur des rapports de domination coloniale et par conséquent son intérêt scientifique était indissociable de l'intérêt idéologique de l'administration coloniale. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si la majorité des anthropologues menaient leurs enquêtes pour le compte de l'Office de la Recherche « Scientifique » Coloniale. Michel Panoff nous dévoile le rôle joué par cet organisme, il rapporte dans son ouvrage : **Ethnologie : le deuxième souffle** : « Un nombre appréciable d'ethnologues français ont fait leur carrière dans ce cadre, tandis qu'une bonne proportion des études réalisées dans nos colonies d'alors, particulièrement en Afrique auraient été impossible sans lui ».³

Lorsqu'il s'agit de déterminer les fondements théoriques du modèle explicatif qui correspondait à l'esprit scientifique de l'âge colonial, nous sommes amenés à prendre en considération le paradigme de segmentarité dont la genèse se trouve dans les travaux d'Emile Durkheim et plus particulièrement ceux qui concernent la société à solidarité mécanique. Ainsi, dans son ouvrage : **De la division du travail social**, il écrit : « Nous disions de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agrégats semblables entre eux, analogues aux anneaux de l'annelé, et cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot en exprime bien la nature mixte, à la fois familiale et politique. C'est une famille, en ce sens que tous les membres qui la composent se considèrent comme parents les uns des autres, et qu'en fait ils sont, pour la plupart, consanguins »⁴. Durkheim ne se contente pas de définir le caractère segmentaire des sociétés mécaniques, il montre aussi les conditions dans lesquelles un tel processus se met en acte : « Pour que l'organisation segmentaire soit possible, il faut à la fois que les segments se ressemblent sans quoi ils ne seraient pas unis et qu'ils diffèrent sans quoi ils se perdraient les uns dans les autres et s'effaceraient »⁵

¹ Rivet .D, *Lyautey et l'institution du protectorat français*, éd, L'harmattan, Paris, 1996, p.52

² Geertz. C, *The interpretation of cultures*. Basic Books, New-York, 1977. Cité par Rongnon. F, , *Les primitives nos contemporains*. Coll., *Philosopher au présent*, éd. Hatier, 1988, p.114

³ Panoff .M, *Ethnologie : le deuxième souffle*, éd. Payot, Paris, 1977, p. 12

⁴ Durkheim. E, *De la division du travail social*, 11^{ème} éd, P.U.F, Paris, 1986, p.150

⁵ Durkheim. E, *Op.cit.* p., 152

Inspirés par le modèle durkheimien, plusieurs anthropologues comme R. Montagne, Ernest Gellner et Raymond Jamous vont le mettre en application pour étudier la société traditionnelle marocaine en la réduisant à sa dimension tribale. Certes, c'est avec Ernest Gellner et Raymond Jamous que le modèle en question sera mis en application pour expliquer les phénomènes qui répondent à ses exigences théoriques, notamment ceux qui sont propres au pouvoir et son mode de fonctionnement sur le principe de fission et de fusion. En effet, ce principe conceptualise et explique les causes d'un conflit et les modalités auxquelles obéit la segmentation des unités tribales à partir des principes de généalogie et de territorialité.

La tribu était le genre d'organisation sociale et politique le plus répandu, les manuels d'histoire et d'ethnographie la définissent en termes de groupement social et politique étant autonome et ayant son propre territoire. Ce type de définition est essentialiste parce que le principe d'autonomie politique et le principe de territorialité ne nous apprennent rien sur les caractéristiques culturelles de la tribu marocaine. D'autant plus que ce genre de définition ne repose pas sur une classification et une distinction nette entre tribu sédentaire et tribu nomade, puis il n'explique pas non plus comment et dans quelles conditions sociopolitiques elle passe d'un mode sédentaire à un mode nomade et vice-versa.⁶

En effet, si nous cherchons à donner une classification aux définitions attribuées au concept de tribu, nous allons constater qu'il y a celles auxquelles on ôte toute historicité et celles auxquelles on reconnaît son rôle-moteur dans l'histoire du Maroc. Certains anthropologues ont essayé de la définir à partir du principe d'organisation qui leur semble prédominant, comme le principe de généalogie ou le principe de territorialité. Ainsi, les définitions proposées par Robert Montagne, Ernest Gellner et Raymond Jamous s'inscrivent dans des approches qui privilégient un principe au détriment d'un autre.

Edmund Burke III fait mention de la difficulté de toute tentative de définition de la tribu marocaine, il écrit dans son ouvrage **Prelude to protectorate in Morocco** : « Parler des tribus dans l'histoire du Maroc, c'est pénétrer dans une aire de controverse entre chercheurs. Qu'est-ce c'était une tribu marocaine ? Il faut se méfier du sens traduit par le terme tribu. Une grande variété de groupes vivant paisiblement différents modes de vie et ayant des structures politiques et sociales différentes, peuvent être incluses sous ce vocable ».⁷

Certes, les problématiques qui se rapportaient au mode de fonctionnement de l'organisation tribale ont influencé le terrain de la recherche au Maroc et au Maghreb en général. Souvent, les approches anthropologiques de la période coloniale et postcoloniale s'appuyaient sur le principe de descendance généalogique pour montrer l'ordre auquel obéit de la segmentation des groupes que l'on désigne par le concept de tribu. D'après Hermassi, ce processus de segmentation « prévoit un potentiel d'antagonisme entre différents éléments. Les membres de chaque groupe tendent à s'unir pour lutter contre les segments adjacents et aussi à s'allier avec ces derniers pour affronter les groupes les plus importants. On arrive à un équilibre par le jeu des forces contraires de fission et de fusion, essentiellement des pôles d'opposition et d'allégeance qui constituent l'économie du pouvoir et de l'autorité ».⁸ Hermassi n'adhère pas à la thèse de la segmentarité et lui reproche de ne pas reconnaître le caractère dialectique que la tribu a manifesté à travers ses rapports au pouvoir central. Ainsi, il note à ce propos : « Nous ne pouvons concevoir ni un saut dialectique ni un miracle par lequel des centaines de groupes sociaux (que les ethnologues appellent tribus) vinrent à reconnaître l'autorité d'un Etat qui leur était essentiellement extérieur ».⁹

Il est vrai que le modèle segmentaire repose sur une idéologie qui n'accorde pas au pouvoir central un rôle historique et ne montre pas à quel point celui-ci a conditionné la sédentarité et la nomadité de certains groupes tribaux. Toute critique de la segmentarité en tant que modèle explicatif, met l'accent sur quelques lacunes propres à sa démarche : isoler la tribu de son contexte global pour éviter la confusion et mieux la cerner et l'étudier par rapport à son contexte local. Dans une perspective historique, Magali Morsy essaye de restituer à la tribu son sens historique et dynamique dans l'histoire du Maroc : « La tribu ne deviendra signifiante qu'à partir du moment où elle sera considérée comme structure à vocation historique, capable d'atteindre des formes d'organisation très élaborée, non pas niant, mais au contraire postulant une forme étatique que l'on nommera l'Etat-tribal. Ceci prend tout son relief, [...], au Maroc qui a connu à plusieurs reprises, notamment avec les Almoravides et les Almohades, une telle réalisation »¹⁰

⁶ En réalité, les travaux d'Ibn Khaldoune sont essentiels dans l'analyse de la dynamique qui permet à une tribu de devenir nomade. Le concept de solidarité agnatique-*açabiya*- est un outil conceptuel pour expliquer, entre autres, les conditions qui déterminent le passage de la tribu d'un mode de vie sédentaire à un mode de vie nomade.

⁷ Burke III. E, *Prelude to protectorate in Morocco*. University of Chicago Press, 1976, p.5

⁸ Hermassi. E, *Etat et société au Maghreb*, éd. Anthropos, Paris, 1975, p.18

⁹ Hermassi. E, *Op.cit.* p.18

¹⁰ Morsy. M, *Comment décrire l'histoire du Maroc*, B.E.S.M, n° 25, 1979, pp.124-125

L'idée d'insérer la définition du concept de tribu dans une approche historique, pourrait, nous semble-il, être une démarche fructueuse dans la mesure où cela permettrait de la situer au centre du devenir historique pendant la période Almoravide et Almohade. Mais ne faudrait-il pas penser que son rôle historique ne pourrait pas être strictement réduit à sa capacité de générer des constructions étatiques comme l'affirme Magali Morsy.

Cela étant dit, Robert Montagne est certainement le premier chercheur qui a fondé une perspective de recherche sur l'organisation tribale dans le Sud du Maroc. Son ouvrage : **Les berbères et le makhzen** est une enquête qui s'interroge sur le maintien de l'ordre au sein de la société tribale en essayant de repérer l'organisation politique qui assure cette fonction tout en permettant au système tribal d'échapper à un état chaotique et d'assurer l'équilibre de son fonctionnement. D'après lui, l'ordre serait assuré par une espèce « d'hostilité institutionnalisée » entre des segments opposés et disposés, comme dans le cas d'un échiquier. La cohésion de l'ensemble des segments est difficilement imaginable sans cette menace permanente que chacun d'eux fait peser sur l'autre. Son interrogation sur le maintien de l'ordre tribal, le conduit à identifier toutes les unités qui composent le système tribal en distinguant celles qui ont un rôle majeur de celles qui n'ont qu'un rôle secondaire. Il constate que le canton est une unité tribale qui se place au cœur du fonctionnement du système tribal.

Par canton, il entend une association de villages, mais les groupes tribaux ne disposent pas de termes qui leur permettent de faire une distinction linguistique entre les différentes unités tribales ; il écrit à ce sujet : « Il est nécessaire de faire observer à présent que les Berbères ne savent guère appliquer de noms distincts à ces divers organismes que les besoins de notre politique administrative nous obligent à distinguer. Ils les désignent le plus souvent par le terme vague de « taqablit », et dans leur esprit, ces groupes sociaux que nous nous attachons à séparer pour mieux comprendre leur nature, sont de simples subdivisions à l'intérieur de vastes groupes ethniques ; aussi leur suffit-il pour les définir de dire le nom porté par les hommes qui les forment... »¹¹.

Robert Montagne constate que le canton dispose d'une institution que l'on désigne par le terme *jmaâ*, c'est-à-dire assemblée tribale qui permet de gérer les conflits et les problèmes relatifs à l'activité agricole, à l'activité d'élevage ou les problèmes d'irrigation...etc. Mais c'est surtout l'unité territoriale qui assigne un sens politique au canton. Il écrit à ce sujet : « C'est bien l'unité du territoire, le souci de le défendre ou de l'accroître qui créent entre les familles d'un même canton un lien social durable ; et non pas, comme les indigènes le croient souvent eux-mêmes, le sentiment d'une commune origine »¹² En réalité, l'explication avancée par Montagne trouve sa raison d'être dans sa méconnaissance du culturalisme, elle s'appuie sur le principe de territorialité pour remettre en question le raisonnement culturel des groupes, un raisonnement qui est fondé sur leur croyance en leur généalogie. Le système de croyance des indigènes est déjà en lui-même une conception culturelle qui assigne des significations à des formes de parenté réelle et fictive.

Les interrogations de Robert Montagne sur les mécanismes que la société tribale met en œuvre pour maintenir l'ordre, l'ont amené à enquêter sur l'institution d'alliance, c'est ce que les berbères appellent *leff-s*. Il s'agit essentiellement d'une institution qui définit les règles d'alliance dont le mode de fonctionnement repose sur le principe de généalogie et le principe de territorialité. En réalité, ce sont les cantons qui animent cette institution d'alliance tribale, il note : « Il existe entre les cantons autochtones de la montagne, des alliances qui aboutissent à la constitution de grandes apogées qu'on appelle des *leff-s*. Lorsqu'un canton entre en guerre avec un de ses voisins, il reçoit l'aide du canton qui prend le voisin à revers et de proche en proche le combat s'étend sur une sorte de vaste échiquier politique ».¹³

Cette institution d'alliance *leff-s* oscille entre état de guerre et état de paix ; quand deux cantons ont une discorde qu'ils ne parviennent pas à résoudre équitablement, dans ce cas chaque canton fait appel à son *leff* et en peu de temps les deux lignes opposées s'installent respectivement sur les territoires de leur canton-allié. Avant qu'une décision de guerre ou de paix ne soit prise, des *moqaddems* sont sollicités pour intervenir et résoudre les problèmes par le dialogue¹⁴. Quand celui-ci n'est pas suivi d'un acquiescement de la part des deux cantons en conflit, c'est la guerre qui se déclenche. Cela veut dire que le *leff* est nécessaire à l'existence du canton pour faire face à des conflits d'un niveau supérieur qui le dépasse en hommes et en armes. C'est pour cela qu'autrefois la pérennité de cette institution d'alliance dépendait de la morale sociale qui la tenait

¹¹ Montagne. R, *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, éd. Afrique-Orient, Casablanca, 1984, p.170

¹² Montagne. R, *Op.cit.*, 174

¹³ Montagne. R, *La vie sociale et politique des berbères*. Cité par *Regards sur le Maroc. Actualité de Robert Montagne*, Editions du centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie, Paris, 1968, 47

¹⁴ Par *moqaddem*, nous entendons un agent du *makhzen*, il travaille en étroite collaboration avec le *cheikh* qui lui-même un auxiliaire du *caïd*.

à l'écart des alliances privées. A dire vrai, ce sont des liens qu'un homme entretient avec son leff qui priment : Montagne écrit à ce propos : « Il peut arriver qu'un homme soit amené à prendre les armes contre son gendre ou ses petits enfants, car le leff l'emporte sur les alliances privées ».¹⁵

Nous n'avons pas présenté la totalité des recherches de Robert Montagne parce que cela n'est pas l'objectif de notre démarche ; toutefois, nous nous sommes limités à soulever ce que le canton représente comme unité tribale et son rôle politique à travers deux institutions tribales la jmaâ et les leff-s.¹⁶

De tous les anthropologues qui ont étudié le Maroc, Ernest Gellner est certainement le plus influent par ses travaux théoriques et empiriques. Son travail sur les saints de l'Atlas s'inspire du modèle segmentaire. Sa question centrale consiste à chercher comment se maintient l'ordre en absence d'institutions spécialisées au sein d'une société segmentaire dont l'équilibre est fondé sur le principe de fission et de fusion. Ce genre d'interrogation semble logique et pertinent quand on postule que la structure tribale est segmentaire. Fidèle aux apports théoriques et empiriques de Durkheim et d'Evans Pritchard, Gellner tente de s'interroger sur ce qui concourt à la segmentation de la structure tribale.¹⁷

Celle-ci est segmentaire parce qu'elle est formée d'une multiplicité de groupes qui s'emboîtent les uns dans les autres et dont le trait commun réside dans les relations qui s'instaurent entre eux, sachant que l'individu a autant de points de référence que de niveaux de segmentation au sein de sa tribu : Gellner écrit à ce sujet : « L'univers social dans une telle société segmentaire consiste en groupes toujours définissables de la manière la plus simple : par genre et par différence, en spécifiant le groupe immédiatement au-dessus (le genre) et le principe de différenciation du sous-groupe du même genre (la différence). Quand la segmentation est généalogique, un ancêtre fournit le genre, un autre, souvent son fils supposé, la différence. Un tel monde social, est bien sûr, très différent de ces nombreux univers, sociaux ou non, dans lesquels des subdivisions se recoupent de manière désordonnée, en laissant des frontières ouvertes ou floues, avec des critères contradictoires, etc. »¹⁸

Le modèle de segmentaire de Gellner s'appuie sur la notion d'arbre généalogique telle qu'elle était véhiculée par les groupes tribaux qu'il a étudiés ; dans sa forme théorique ce modèle souligne la position des ancêtres lointains et celle des ancêtres proches qui sont interdépendantes mais se distinguent par le fait que les premiers : « dénotent plus de gens vivants et connotent moins de relations que les ancêtres proches qui, plus concrets, dénotent moins de descendants et connotent des relations plus intenses »¹⁹. La généalogie agit en facteur idéologique qui structure toutes les unités autour du principe de ressemblance, c'est-à-dire comme il le dit : « Le groupe plus petit est une tribu embryonnaire, la tribu est un petit groupe agrandi à la loupe »²⁰

Le maintien de l'ordre dans la société segmentaire s'appuie et s'équilibrent à partir de deux catégories de chefferie : la première concerne le statut de chef dont l'exercice du pouvoir dépend d'un système d'élection et n'émane pas d'une légitimité religieuse, c'est une chefferie « laïque » selon Gellner. La deuxième catégorie concerne les saints qui exercent une autorité morale et religieuse. Ils garantissent le bon déroulement des élections ; par exemple, ils interviennent pour

¹⁵ Montagne, R, *Les berbères et le makhzen*, p. 214

¹⁶ Nous tenons à signaler au lecteur que nous n'avons pas intégré Jacques Berque, notamment son ouvrage : *Les structures sociales du Haut Atlas* ; toutefois, il définit le concept de tribu dans un article très connu : *Qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine ?* : « A certains égards donc cette notion de tribu, telle qu'on l'observait naguère au Maroc, encore, pleinement vivante dans les plaines, depuis longtemps accessible au pouvoir, était un moyen terme entre l'évolution général que l'on pressent, une option administrative, et des remontées locales souvent énergétiques. C'est un phénomène second, et en partie artificiel » Cf. J.Berque. 1974, *Maghreb, histoire et société*, éd Duculot. Paris, 34

¹⁷ Les études d'Evans Pritchard sur les Nuer du Soudan ont eu une influence sur Gellner. D'ailleurs, nous pouvons dire que c'est le premier anthropologue qui a donné un sens anthropologique au modèle segmentaire que Durkheim a utilisé dans l'analyse des sociétés à solidarité mécanique. Déjà, ce principe de fusion et de fission comme mécanisme régulateur de la société segmentaire, est manifeste dans *Les Nuer* : « Un groupe n'est groupe que dans son rapport à d'autres groupes. Les valeurs politiques sont relatives et le système politique est un équilibre entre la tendance à se segmenter qui est propre à tous les groupes et la tendance [...] à se combiner avec des segments du même ordre. La tendance à la fusion est inhérente au caractère segmentaire de la structure politique Nuer, car s'il est vrai que tout groupe tend à se scinder en parties opposées, ces parties doivent tendre à fusionner par rapports à d'autres groupes, puisqu'elles sont parties d'un même système segmentaire.

Pritchard, E *Les Nuer*, éd. Gallimard, Paris, 1968, p.175

¹⁸ Gellner, E, *Les Saints de l'Atlas*, Editions Bouchene, traduction de Paul Coatalen, présentation de Gianni Albergoni, Paris, 2003, p.55

¹⁹ Gellner, E, *Les saints de l'Atlas*, p.55

²⁰ Gellner, E, *Les saints de l'Atlas*, p. 60

permettre à des clans rivaux de se réunir et de procéder à des élections. Parfois, sans leur médiation, les clans concernés par l'élection peuvent ne pas s'entendre sur le choix des chefs ou refusent de reconnaître le pouvoir d'un chef élu. Le choix ou plutôt le recrutement des chefs « laïcs » dépend entièrement d'un système d'élection basé sur le principe de rotation et de complémentarité. Prenons comme exemple trois lignages :

A, B, C. La première année le chef est élu dans le groupe A, mais seuls les membres des lignages B et C participent à l'élection. La deuxième année, le chef est choisi dans le groupe B et élu par A et C. La troisième année, le chef est issu de C et élu par A et B. L'élection se déroule en présence des saints et sur leurs territoires. Gellner note à ce propos : « En fait, les élections ont lieu à l'établissement et près du tombeau du saint héréditaire qui est aussi le sanctuaire à l'intérieur duquel on ne doit pas s'affronter. Ainsi, les saints fournissent la garantie morale qui permet à des clans rivaux de se rassembler et de procéder à des élections »²¹.

La problématique de l'ordre dans une société segmentaire conduira Gellner à étudier la Zaouïa Ahansal en tant qu'institution chargée d'assurer, entre autres, le maintien de l'ordre en arrêtant l'échange de violence entre les groupes. Dans le système de croyance de l'Atlas, les saints sont un lignage sacré dont l'essentiel de leur légitimité repose sur le principe de descendance du prophète ; mais cet élément généalogique, à lui seul, n'est suffisant. Le saint doit avoir la baraka pour agir sur les problèmes à travers sa médiation entre l'homme et dieu. Cette composante religieuse de cette catégorie de chefs leur accorde une autorité morale sur la société tribale et dote leur statut d'un caractère institutionnel. Celui-ci est essentiel pour assurer l'exercice de leurs fonctions sous forme d'un pacte. L'anthropologue britannique, Malinowski définit une institution en mettant l'accent sur les conditions de pérennité : « Une institution ne peut subsister que si les groupes humains qui la constituent, parviennent à s'entendre sur un ensemble de valeurs. De même le maintien d'une institution dépend de l'accord des groupes en question sur une charte permettant une adhésion au même type de normes et au même dessein »²². Les saints sont détenteurs de baraka, leur pouvoir de médiation est nécessaire à l'équilibre du système tribal, ils arbitrent les conflits et imposent des solutions pacifiques aux des chefs « laïcs » dont le pouvoir consiste à défendre uniquement les intérêts de ceux qu'ils représentent « : « Dans la vie politique des saints, le succès et l'échec sont possibles et sont tenus pour conséquence de la faveur divine, surnaturelle »²³.

Ce rapport des saints à la société tribale de l'Atlas se traduit par leur capacité à accomplir certaines fonctions qui sont fondées sur la notion de baraka (bénédiction divine) et que nous présentons comme suit :

1. Dans la zaouïa ou confrérie religieuse, le saint dispense un enseignement religieux, ce qui crée un rapport d'autorité maître-adeptes. De même, à travers l'enseignement, cette institution religieuse assure sa reproduction et sa continuité en maintenant une structure d'enseignement fondée sur la relation: maître-adeptes.
2. Il accomplit la fonction d'arbitrage dans les conflits intertribaux pour mettre fin au cycle de violence.

Par ailleurs, le fait d'assigner de telles fonctions aux saints, c'est aussi une manière de reconnaître leur autorité dont l'exercice repose sur la médiation entre l'humain et le divin. Dans une autre perspective, nous avons l'approche de l'anthropologue Raymond Jamous qui a étudié une confédération tribale dans le Rif oriental, les Iqar'iyen entre 1968-1969. En s'inspirant de la démarche d'Ernest Gellner, il soutient l'idée que « Dans une société acéphale, ce n'est pas un organisme spécialisé ayant un pouvoir de sanction qui maintient l'ordre social, mais l'opposition balancée des différents groupes segmentaires »²⁴.

Ayant conçu le maintien de l'ordre à partir du modèle segmentaire, Jamous constate que l'échange de la violence est une composante de la dynamique de la société tribale : « La violence institutionnalisée (feud) n'est pas seulement un moyen pour les groupes solidaires de défendre leur patrimoine en sanctionnant leurs agresseurs, elle est aussi et surtout le lieu de l'échange social sans lequel il n'y pas de segmentarité »²⁵ Donc, il est intéressant d'examiner les faits de type tribal pour savoir comment ils sont insérés et soumis à l'explication du modèle segmentaire ?

²¹ Gellner, E, *Politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain*. In *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Editeur, Edisud Paris, 1986 p., 292

²² Malinowski, B, *Une théorie scientifique de la culture*, éd Le Seuil, Coll. Points, Paris, 1970, p.38

²³ Gellner, E, *Op.cit.* p. ,292

²⁴ Jamous, R. *Honneur et Baraka*, éd, M.S.H, Paris, 1977, p.181

²⁵ Jamous, R. *Op.cit.* , p.182

D'abord, Raymond Jamous a effectué un travail de reconstruction du passé des Iqar'iyen en s'appuyant sur des récits recueillis auprès des vieux ayant vécu ou entendu le témoignage de leurs parents sur la période qu'ils ont vécue. Or, les faits retenus sont ceux qui accordent une crédibilité au modèle segmentaire. Quant à nous, ce qui nous importe dans l'étude de Jamous c'est de savoir quels sont les faits qui justifient la pertinence de ce modèle segmentaire ?

Pour ce faire, Jamous entreprend l'étude du système des valeurs jugées, d'après lui, centrales dans la société Iqar'iyen, c'est-à-dire celles de l'honneur et de la baraka. La première s'interprète comme une composante essentielle de leur système de valeurs qui détermine les conditions dans lesquelles s'effectue l'échange de la violence, une violence qui repose sur une relation de défi et de contre-défi entre les segments en situation de conflit. La deuxième valeur est la baraka, elle informe sur la culture religieuse des Iqar'iyen et sur le rôle des saints dans leur vie sociale et spirituelle

Le concept d'honneur renvoie à une substance qui n'est pas saisissable en elle-même, mais que l'on peut appréhender par des signes extérieurs qui concernent la possession des domaines de l'interdit (la maison, la femme, la terre et le territoire) sur lesquels s'affrontent les Iqar'iyen. Ceci dit, tous les conflits qui se rapportent à la question de l'honneur s'expliquent par le fait que les groupes cherchent à protéger et à exercer une autorité sur les domaines de l'interdit. D'après Jamous, l'échange de violence s'exprime sous forme de joutes oratoires, de dépenses ostentatoires, de violence physique et meurtre. Par conséquent, pour qu'il ait défi et contre-défi, il faut nécessairement que les domaines de l'interdit soient transgressés.²⁶

Le système de l'honneur est essentiellement fondé sur la possession des domaines de l'interdit, ce qui signifie que dans la société Iqar'iyen, il ya ceux qui ont plus d'honneur que d'autres. Autrement dit, ils ne sont pas tous égaux dans le système de l'honneur. Jamous cite le cas d'un chef Iqar'iyen pour montrer comment l'honneur génère des faits d'inégalité entre les groupes, il note : « Ce grand homme de prestige, très pointilleux quant à l'honneur de sa famille et son groupe agnatique, ne peut acquérir sa position qu'en forçant ses agnats à lui vendre une partie de leur terre. En s'appropriant ces biens fonciers, il n'accapare pas seulement des biens économiques, mais place sous son autorité les domaines de l'interdit de ses agnats »²⁷

Si le système de l'honneur engendre nécessairement des affronts et dynamise l'échange de la violence, cela ne signifie pas que la société Iqar'iyen ne songe pas à la paix. Au contraire, les saints occupent une position incontournable dans le processus de pacification des groupes en conflit. Leur médiation est indispensable, voire fonctionnelle à la continuité des Iqar'iyen et même dans une certaine mesure à la reprise des relations d'honneur après une période de répit. Leur intervention est réconciliatrice et obéit à des rites, par exemple l'arrêt du cycle de la vengeance s'effectue dans un contexte cérémonial qui consiste à sacrifier un mouton sur le territoire de la victime. Les saints sont détenteurs de la baraka, leur médiation est un moment pour les Iqar'iyen de transcender les problèmes propres au jeu de l'honneur et de faire l'expérience d'un univers spirituel placé sous l'autorité de la sainteté.

Pour conclure, nous disons que toute réflexion sur l'anthropologie au Maroc ne peut se faire sans le retour aux travaux des anthropologues qui ont fondé un horizon anthropologique de la société tribale marocaine. En effet, il faudrait d'un côté, effectuer une recherche qui repense sa dimension épistémique afin de situer la complexité de ses aprioris théoriques et d'un autre côté, il faudrait revoir comment la tribu a généré tout un champ d'empiricités qui a contribué à la naissance d'une anthropologie au Maroc. Ce travail doit être un travail de reconstruction et d'interprétation du passé de la société tribale en tant que patrimoine culturel placé sous la dynamique du changement social. Enfin, les recherches anthropologiques de Robert Montagne, d'Ernest Gellner et de Raymond Jamous se complètent en ce sens qu'elles reposent sur la méthode explicative comme composante fondamentale du positivisme sociologique durkheimien. Il serait aussi intéressant d'intégrer les travaux de Clifford Geertz sur le Maroc. Sa démarche culturaliste et sa définition sémiotique de la culture sont essentiellement fondées sur la méthode compréhensive de type weberien.

²⁶ Nous tenons à faire savoir que l'usage de ces notions de défi et contre-défi par Jamous s'inspire de l'ouvrage de Pierre Bourdieu. Ce dernier écrit : « Pour qu'il y ait défi, il faut que celui qui le lance estime que celui qui le reçoit est digne d'être défié, c'est-à-dire capable de relever le défi, bref le reconnaisse comme son égal en honneur ». *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. Dalloz, Bruxelles 1977, p. 21

²⁷ Jamous, R. *Op.cit* .p., 36

REFERENCES

- [1] Berque. J. 1974, Maghreb, histoire et société, éd. Duculot. Paris
- [2] Bourdieu, P. 1977, Esquisse d'une théorie de la pratique, éd, Dalloz, Bruxelles
- [3] Burke III, E. 1976, Prelude to protectorate in Morocco. University of Chicago Press
- [4] Durkheim, E. 1986, De la division du travail social, 11^{ème} éd, P.U.F, Paris.
- [5] Gellner. E, 2003, Les Saints de l'Atlas, Editions Bouchene, traduction de Paul Coatalen, présentation de Gianni Albergoni, Paris.
- [6] Gellner. E, 1986, Politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain. In Les sociétés rurales de la Méditerranée, Editeur, Edisud, Paris
- [7] Geertz. C, 1986, Savoir local, savoir global, éd. P.U.F, Paris
- [8] Hermassi. E, 1975, Etat et société au Maghreb, éd. Anthropos, Paris.
- [9] Jamous. R, 1977, Honneur et Baraka, M.S.H, Paris
- [10] Montagne. R, 1986, Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, éd Afrique-Asie, Casablanca, 1986
- [11] Morsy. M., 1979, Comment décrire l'histoire du Maroc, B.E.S.M, n° 25.
- [12] Panoff. M, 1977, Ethnologie : le deuxième souffle, éd. Payot.
- [13] Pritchard. E, 1968, Les Nuer, éd. Gallimard, Paris
- [14] Rivet .D, 1996, Lyautey et l'institution du protectorat français, éd, L'harmattan, Paris,
- [15] Rongnon. F, 1988, Les primitives nos contemporains, éd. Hatier, Coll. Philosopher au présent Paris